

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ

ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ

Драган М. Поповић

ИСКУСТВО БОЛА У ДОБРОТОЉУБЉУ

Хришћанска антропологија и савремено друштво
докторска дисертација

Београд, 2026

UNIVERSITY OF BELGRADE

Faculty of Orthodox Theology

Dragan M. Popović

The experience of pain in Philokalia

Christian Anthropology and Contemporary Society
Doctoral Dissertation

Belgrade, 2026

Ментор: проф. др Зоран Крстић, редовни професор, Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет.

Чланови комисије:

1. проф. др Зоран Деврња, редовни професор, Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет

2. проф. др Србољуб Убипариповић, редовни професор, Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет

3. др сци. мед. Стаменко Шушак, редовни професор, Универзитет у Новом Саду,
Медицински факултет

Датум одбране

Изјава захвалности

Из „мноштва имена“ заслужних и достојних хвале издвајам моју супругу Љиљану, чија ме безрезервна подршка и безусловна љубав вазда и у свему чине бољим него што јесам.

Драган М. Поповић

Искуство бола у Добротољубљу

Сажетак

У раду се болу, као основном предмету истраживања, широко расуђује на основу духа и етоса текстова садржаних у зборнику Добротољубље. Писци ових списа су најпре својим животом посведочили *аутентичност* хришћанског начина постојања, да би у наставку њихово искуство било преточено у писану реч ради усмерења и подстрека свима који имају добро и исправно настројење ка спасењу у заједници Цркве. Наше старање у овоме било је да тачно и доследно пренесемо њихову мисао и на том основу обликујемо слику о односу према болу која ће читаоцу указати на добар и исправан, то јест аутентичан начин постојања посматрано из хришћанске перспективе.

Са друге стране, *актуелизовање* одређених проблема у вези са болом и наша исправна *ангажованост* у покушају њиховог решавања захтевали су, најпре, детаљан осврт на његово историјско путовање, ради сагледавања друштвених кретања и промена које су довеле до данас актуелног схватања и односа човека према болу, заснованом на принципима утилитаризма као доминантом етичком систему у културном образцу западног назначења, чији смо припадници и ми, у мери у којој смо његови поборници.

У наставку смо, као одговор на ове, из хришћанске перспективе неприхватљиве ставове у односу према болу човека актуелног културолошког назначења, представили аутентичне хришћанске принципе проверене и засноване на светоотачком начину постојања писаца Добротољубља, са коначним циљем да прве – доминантно утилитаристичке, суочимо са другим – хришћанским ставовима. У ову сврху смо у централном делу рада настојали да изнесемо хришћанско антрополошко учење кроз сажимање становишта филокалијских отаца у вези са болом; најпре у његовом одређењу простеком из порекла, а у наставку и његовог смисла и истине који произилазе из његове улоге коју игра у хришћанском домостроју спасења.

Кључне речи: бол, задовољство, Добротољубље, искушење, уздржање, трпљење, медицина, утилитаризам, биоетика, еутаназија.

Научна област: Теологија.

Ужа научна област: Црква и савремено друштво.

УДК:

Dragan M. Popović

The Experience of Pain in Philokalia

Abstract

The main subject of this work is pain, broadly defined and investigated through the prism collection of texts named Philokalia. The essence and ethos of these texts stems first and foremost from authors who attested the authenticity of the Christian way of being, with their own lives so that their experience would subsequently be transcribed for the purpose of guidance and encouragement all who have a good and authentic attitude towards salvation in the Church community. The aim of this work is to accurately and consistently convey their thoughts and, and based on those, form an accurate picture of the attitude towards pain that will point the reader authentic way of being, viewed from a Christian perspective.

On the other hand, the actualization of certain problems related to pain and our appropriate engagement in attempting to solve them requires, first of all, a detailed review of its historical journey. This historical perspective provides understanding of the social movements and changes that have led to the current concept and relationship of mankind towards pain, based on the principles of utilitarianism as the dominant ethical system in the cultural pattern of Western origin, of which we are also members, to the extent that we are its supporters.

As a response to utilitarian attitude towards human pain and its current cultural significance, unacceptable from a Christian perspective, this work presents authentic Christian principles verified and based on the patristic way of being of the writers of the Philosophical Love, with the ultimate goal of confronting the former – dominantly utilitarian, with the latter – Christian attitudes. To this end, in the central part of the paper, we have attempted to present Christian anthropological teaching by summarizing the views of the Philokalian fathers regarding pain; first in its definition stemming from its origin, and then in its meaning and truth arising from its role in the Christian economy of salvation.

Keywords: pleasure, Philokalia, temptation, abstinence, endurance, medicine, utilitarianism, bioethics, euthanasia.

Scientific field: Theology.

Narrow scientific field: The Church and Contemporary Society.

UDK:

САДРЖАЈ

1. Уводна поглавља	1
1.1. Актуелност теме истраживања	1
1.1.1. Актуелност бола	1
1.1.2. Актуелност Добротољубља	4
1.1.2.1. Порекло и настанак Добротољубља	4
1.1.2.2. Проблеметизација Добротољубља као генератора црквеног индивидуализма	7
1.1.2.3. Проблеметизација Добротољубља у савременом хришћанству	8
1.1.2.4. Етика или/и онтологија	11
1.1.2.5. Неопходност шире контекстуализације Добротољубља	13
1.2. Предмет и циљ рада	15
1.2.1. Појам и феномен бола као предмет истраживања	15
1.3. Истраживачке методе	18
1.4. Основне хипотезе спроведеног истраживања	19
2. Аспекти бола и задовољства у антици	22
2.1. Аспекти бола и задовољства у античкој философији	22
2.1.1. Препплатонски мислиоци: почетци етичке дијалектике	22
2.1.2. Платон: устројство душе и истина задовољства и бола	23
2.1.3. Аристотел: умереност у задовољству и трпљење бола као етички идеал	24
2.1.4. Хеленистички период	25
2.2. Бол и античка књижевност	27
2.2.1. Хомеров(ск)и текстови	27
2.2.2. Грчка античка трагедија	28
2.2.3. Бол и античка медицина	29
2.2.3.1. Хипократов корпус	29
2.2.3.2. Египат	30
2.2.3.3. Рим	30
2.3. Закључак: бол у антици	32

3. Бол у средњем веку	33
3.1. Медицина и бол у средњем веку на Хришћанском истоку	33
3.2. Медицина и бол у средњем веку на Хришћанском западу	34
3.2.1. Латинско богословље	34
3.2.2. Арапски утицај на западну средњевековну медицину	35
3.2.3. Ренесансни период	36
3.2.3.1. Медицина и бол у ренесанси	38
3.3. Закључак: бол у средњем веку	40
 4. Бол у модернизму и постмодернизму	41
4.1. Модернизам	41
4.2. Просветитељств о и савремено доба.....	42
4.3. Теорија „контролне капије“	44
4.3.1. Компоненте и механизми бола	45
4.4. Савремено одређење бола	45
4.5. Утилитаризам и бол	46
4.5.1. Савремени утилитаризам Питера Сингера	48
4.6. Закључак: субјективно и објективно одређење бола	49
 5. Основа филокалијског антрополошког расуђивања о болу	53
5.1. Питање болног страдања у Старом завету	53
5.1.1. Порекло, значење и смисао бола у Старом завету	53
5.1.2. Болна страдања у псалмима	55
5.1.3. Сведочанство о болу у књизи о Јову	55
5.1.4. Сведочанство о болу код пророка Исаије	59
5.2. Питање болног страдања у Новом завету	61
5.2.1. Христос у односу према болу и страдању	61
5.2.2. Апостоли и мученици	64
5.3. Антрополошке основе Добротољубља	65
5.3.1. „Бог није узрок зла“, Св. Василија Великог	65

5.3.2. „О стварању човека“, Св. Григорија Ниског	69
5.3.3. „О природи човека“, Св. Немесија Емеског	73
5.4. Закључак: основа филокалијског расуђивања о болу	77
6. Бол у Добротољубљу	78
6.1. Уводна разматрања	78
6.1.1. Терминолошка проблематика у вези са болом	78
6.1.2. Начин човековог постојања и назначења као оквир истраживања	80
6.2. Антропологија почела	82
6.2.1. Човеково стварање и назначење (κάτα φύσιν – υπέρ φύσιν)	82
6.2.2. Разлог човековог стварања	84
6.2.3. Човеково добро и врлинско природно постојање у мудрости	86
6.2.4. Човеково устројство	89
6.2.4.1. Тело и душа	89
6.2.4.2. Елементи (енергије) човекове душе	92
6.2.4.3. Чула (осећања = αἰσθήσις) као телесне енергије	95
6.2.4.4. Сукоб између тела и душе	98
6.3. Пад и његове последице (κάτα φύσιν – παρὰ φύσιν)	101
6.3.1. Искушење првостворених	101
6.3.1.1. Божја заповест и искушавање лукавога	103
6.3.1.2. Самољубље и задовољство као учесници пада	104
6.3.2. „Дрво познања добра и зла“ и „дрво живота“	105
6.3.2.1. Добро и зло задовољство и бол, у перспективи телесности	106
6.3.3. Задовољство и бол чула (= ἡδονή και οδύνη της αἰσθήσεως)	108
6.3.4. Бол душевни и телесни	110
6.3.5. Бол и смрт као последице пада	112
6.3.6. Човеково рађање и преживљавање у животу против природе (= παρὰ φύσιν)	115
6.3.7. Човеков начин постојања против природе (= παρὰ φύσιν)	117
6.4. Обнова од пада (παρὰ φύσιν – κατά φύσιν – υπέρ φύσιν)	118
6.4.1. Исцељење човекове природе	120
6.4.1.1. Задовољство и бол у обнови човекове природе	121
6.4.2. Исцељење човекове воље	124
6.4.2.1. Онтолошка димензија Христових болних страдања у исцељењу човекове воље	125
6.4.2.2. Педагошка (етичка) димензија Христових болних страдања у исцељењу човекове воље	126
6.4.3. Човекова одговорност за спасење	129

6.5. Улога бола у хришћанском животу (κάτα φύσιν – υπέρ φύσιν)	130
6.5.1. Улазак у Цркву	131
6.5.1.1. Преображај човекових душевних сила	134
6.5.1.2. Покајање (преумљење = μετάνοια) и подвиг	135
6.5.2. Подвижништво (аскеза, вежба = άσκηση) и бол	136
6.5.2.1. Подвижништво као борба између душе и тела	138
6.5.2.2. Улога бола у ослобађању од страсти и стицању врлине	141
6.5.2.3. Улога бола у стицању знања и обожења	143
6.5.2.4. Задовољство и бол у подвигу уздржања и (с)трпљења	145
6.5.3. Бол и искушење	148
6.5.3.1. Порекло и смисао искушења	148
6.5.3.2. Искушења вољна и невољна	150
6.5.3.3. Човеков однос према искушењима	154
6.5.3.4. Добро и зло, бол и задовољство у контексту искушења	155
6.5.3.5. Туга и жалост као болна искушења	156
6.5.4. Бол, болест и медицина	161
6.5.5. Бол и живот будућег века	167
6.5.5.1. Страх Божји	169
6.5.5.2. Суд	171
6.5.5.3. Казне и/или награде	174
6.5.5.4. „Неописив бол“ (= απερίγραφτη одύνη) као „натприродно страдање“ (= υπερφυσικό πάθος)	176
 6.6. Богослужење и бол у Добротољубљу	178
6.6.1. Заједничка и лична молитва	178
6.6.2. Словесно богослужење	180
6.6.3. Богослужење, (ис)храна и бол	181
 7. Закључак рада	184
 8. Библиографија	194
Биографија аутора	212
Изјава о ауторству	214
Изјава о истовестности штампане и електронске верзије рада	215
Изјава о коришћењу	216

1. Уводна поглавља

1.1. Актуелност теме истраживања

Како је из самог наслова очигледно, наш крајњи циљ је да у предстојећем раду истражимо патристичка становишта у вези са појмом и феноменом бола садржаним у текстовима зборника под називом Добротољубље.¹ Пре овога је, међутим, пред нама изазов разматрања актуелности теме истраживања, односно задатак да одговоримо на питање оправданости богословског ангажовања у вези са њом.²

1.1.1. Актуелност бола

Свеприсутност бола у свим околностима и облицима човековог историјског путовања са једне, и снажан утицај на начин његовог постојања са друге стране, чини неупитном данашњу актуелност бола и оправдава намеру нашег бављења њиме. У овоме је, међутим, потребно дати неке смернице које ће одредити правац и садржај нашег трагања за његовим смислом и истином, у чему најпре истичемо постојање две директно повезане и међузависне „димензије“ човековог односа према болу, чије ћемо историјске промене пратити колико сматрамо неопходним, а то су суочавање са болом у *пракси* и *теоријско* расуђивање о њему. Са друге стране, сматрамо да је успешност наведеног трагања за истином, последично и смислом бола, условљена неопходношћу његовог посматрања кроз призму утицаја на човеков „начин постојања“ одређен његовим слободним избором не/јединства са Богом, што феномен бола актуелизује у његовој хришћанској димензији.

Када се ради о сакодневном сучељавању са болом у пракси, као фундаментална му се приписује физиолошка (психофизичка) улога и функција, утврђена на чињеници да као део човековог хомеостатског (*хомокинетичког* или *алостатског*) система представља неопходан фактор у очувању његовог здравља и живота.³ Иако би ово по себи требало да буде

¹ Појам Добротољубље (Φιλοκαλία = љубав према лепом, добром) се у хришћанској литератури јавља најпре код Св. Климента Александријског (око 150–215), што ће у истом облику и значењу преузети састављачи збирке аскетских текстова из XVIII века, под називом *Φιλοκαλία των Ιερών Νηπιτικών* (Добротољубље свештених трезвеноумника). Види: John A. McGuckin, „The Making of the Philokalia: A Tale of Monks and Manuscripts,” у *The Philokalia: A Classic Text of Orthodox Spirituality*, ed. Brock Bingaman and Bradley Nassif (Oxford: Oxford University Press, 2012), (36–49).

² Принципи којих би теологија требало да се држи како би се налазила на трагу свога послања су најпре *аутентичност*, која се огледа у њеном богословском утемељењу на Светом писму и предању, а затим и *актуелност* и *ангажованост*. Драган Поповић, *Биоетика смрти. Утилитаризам и православље*, (Крагујевац – Београд: Каленић – ИЕС, 2022), 93.

³ „Nasuprot homeostazi, koja se zasniva na fiziološkim odgovorima, homeokineza (alostaza) uključuje percepciju situacije i sposobnost organizovanja adekvatnog odgovora”. Drago Đorđević, „Stres i adaptacija”, *Med Data Rev* 3, 1 (Mart 2011): 78.

довољно снажан разлог за човекову наклоност према њему⁴, кроз историју у пракси преовлађује негативан однос према болу, оличен у тежњи за његовим не само ублажавањем већ и потпуним неутралисањем, и оправдан у неугодности човекових болних искустава.⁵ Овим се уводи питање човековог „неправичног“, или у најбољем случају „амбивалентног“ односа према болу, који би се можда најадекватније могао одредити као „нуžno зло“, при чему би човек негативан став донекле могао бити оправдан чињеницом да нема сваки бол улогу чувара човековог биолошког живота и здравља, односно не подразумева увек и нужно „корист“ за њега.⁶ Са друге стране се у теоријском, етичко-философском расуђивању бол углавном посматра кроз призму његовог односа са задовољством, са којим твори тензиони пар умногоме утицајан на обликовање човекове етике, последично и начина његовог живљења (морала). У њиховом сапостојању постоје различита, често супрот(ставље)на становишта, од „хедонистичких“ која фаворизују задовољство и одбацују бол, до оних у којима бол не само да нема негативан контекст већ му се даје афирмативно одређење које произилази из његовог позитивног утицаја на човеков однос према истини постојања, ма како она била схваћена. Ово имплицира постојање својеврсне подвојености у свеукупном односу човека према болу како у теорији, тако и у пракси, због чега је потребно обратити пажњу на обе наведене перспективе.

Сем тога, посебан нагласак стављамо на два различита аспекта човековог „начина постојања“ која су од пресудне важности за наше бављење задатом темом: изван и унутар заједнице са Богом, с обзиром на то да се у овоме открива разлика између његовог лажног и истинитог постојања, коју одређујемо онтолошким.⁷ Наиме, све до појаве хришћанства и (поновног) увођења духовне (умне = νοητική) димензије у човеково биће, он није имао способност остваривања истинитог, „унутрашњег“ јединства са Богом, због чега је и бол за човека имао преовлађујуће биолошку, односно физиолошку или

⁴ Бол је заштитни механизам са функцијом да организму укаже на опасност и усмери га ка његовом уклањању. Види: Lawrence Leung, „From ladder to platform: a new concept for pain management.“ *Journal of Primary Health Care* 4, 3 (Sept 2012): 256.

⁵ Стари завет, на пример, сведочи да је за човека важно ослободити се од бола, због чега се добро здравље истиче као дар од Бога на коме је човек захвалан: *Ко ће хвалити Свевишњег (...)* *Од мртвога, и од непостојећег, нема прослављања: живи и здрави хвалиће Господа.* (Прем 17, 24–26) У том смислу, бол се означава као неподношљиво искушење, које се описује трагично: (Пс 6, 3; 37, 18 и 22), због чега се његово отклањање сматра посебном вредношћу медицине и даром Божјим (Прем 38, 6–7). Види: Γεώργιος Φίλιας, „Η θεολογία τοῦ πόνου“, *Σύναξη* 89 (2004), 45.

⁶ Из хомеостатског оквира излазе нпр. хронични болови, јер постоје и након престанка штетног надражаја, и неуропатски, који су последица поремећаја нервног система. Исто се односи и на психички бол без патолошке основе, изазван различитим неповољним животним околностима, с обзиром на то да не представља компоненту хомеостатског система у ужем смислу речи.

⁷ „Онтологија је реч о бићу, односно о ономе што је постојано и непроменљиво у бићу и што га чини истинитим (...) што је непроменљиво и чини да бића буду истинита. Онтологија се, дакле бави питањем постојања, а под истином бића подразумева његово вечно постојање, односно превазилажење смрти.“ Игнатије Мидић, „Онтологија и етика у светлу христологије Св. Максима“, *Саборност*, 1–4/IX (2003), 14.

психофизичку функцију сведену искључиво на овоземаљску стварност, без метафизичке референце. Тек након оваплоћења Сина Божјег, кроз Њега и у Њему, човек је задобио могућност учествовања у сасвим новој димензији постојања коју одређујемо *духовном* – као нужном претпоставком „спасења“, у којој је и бол задобио сасвим нову улогу у контексту начина постојања унутар заједнице Тела Христовог, или Цркве. Наведено оправдава нашу намеру да пажњу усмеримо на појам и феномен бола у текстовима Добротољубља и испитамо његову улогу у „домостроју спасења“, односно да укажемо на улогу и значај бола у човековом животу која надилази његово телесно и душевно биће, у чему првенство има духовна у односу на психофизичку димензију бола. Са друге стране је потребно нагласити да се речено не може односити на човека који се налази изван Цркве, односно онтолошке заједнице са Богом, јер у том случају не поседује неопходан потенцијал остваривања духовне димензије бола. Без обзира на то, за сваког човека бол представља „насушну“ смерницу указујући на истину његовог постојања и представља позив на промену истог, између осталог и његовим прихватањем.

Такође треба истаћи да духовна димензија не укида психофизичку димензију бола која и у човековом духовном живљењу наставља да игра значајну улогу. Наиме, човеков духовни живот нужно претпоставља биолошки, јер по природи ствари не може бити остварен без његове психофизичке, биолошке подлоге, због чега је и потребно пре духовне упознавање са његовом физиолошком димензијом, свакако у мери у којој је то за наш рад потребно, јер би расуђивање о појмовно-феноменолошком статусу бола у искључиво духовном контексту ограничило могућност исправног закључивања и одређивања у односу према њему.⁸

Конечно, сматрамо да је актуелни однос према болу данашње науке и медицине – доминантно западног назначења⁹, умногоме одредио њихово одвајање од хришћанског етоса, што је очевидно у покушајима да се оствари успех у његовом лечењу уз помоћ, из хришћанске перспективе, етички неприхватљивих интервенција, што је довело до сасвим нове проблематике и друштвеног деловања одређеног као „биоетичко“.¹⁰ У овом смислу сматрамо

⁸ О свакодневном суочавању са болом и потребом његовог сагледавања из обе перспективе види: Митрополит Месогејски и Лавреотикисјки Николај (Хадиниколау), *Тамо где се Бог не види*, прев. Дејан Јовановић, (Ниш: Епархијски управни одбор Епархије нишке, 2018).

⁹ У овом смислу се термин *Запад* „користи за одређивање доминантне светске културе, која потпада под утицај тзв. западног начина мишљења (...) ограничен на део европске територије под утицајем Римокатоличке цркве, односно дела европског континента изван културно-политичког утицаја Православне цркве Истока, док ће се касније проширити и на сва индустријски напредна, модерна друштва читавог света.“ Види: Поповић, *Биоетика смрти*, 95.

¹⁰ Пример еутаназије, абортуса, мождане смрти и слично, указује на покушаје решавања питања бола етички упитним медицинским интервенцијама које генеришу проблематику којом се бави биоетика. Она се умногоме истиче као област у којој се проблематизују различита практична питања произашла из упитног теоријског етичко-филозофског односа према болу. О овоме види у: Поповић, *Биоетика смрти*, 167 и даље.

неопходним да се хришћанско разумевање и одношење према болу – до чега намеравамо да дођемо испитивањем текстова Добротољубља, доведе у дијалогски однос са савременим научним схватањима и медицинским третманима бола, који су одвајањем од његове духовне димензије по нужности сведени на његов биолошки аспект, са последицом губљења његове метафизичке референце и свођења на нужност његовог што ефикаснијег неутралисања како би се дошло до што већег задовољства, у чему се разоткривају основни принципи данас доминантне етике утилитаризма.¹¹

1.1.2. Актуелност Добротољубља

Поред неоспорне хришћанске аутентичности утврђене на ауторитету личности његових аутора, постоје примедбе усмерене ка негативном утицају Добротољубља на савремени хришћански етос, које би се с једне стране могле сажети у „подстицај индивидуализације“ црквеног живота¹², док би се са друге могле извести из отвореног анимозитета појединих савремених богослова према подвижничком начину постојања у Цркви на који реферира зборник. Први приговор је директно упућен Добротољубљу, док би се други могао одредити као индиректан, јер изнета проблематика не упућује непосредно на његову актуелност, већ је изведена из изразито аскетског карактера његових текстова и улоге која му је, као таквом, намењена у животу Цркве. Наиме, у савременом теолошком дискурсу постоји становиште у коме се подвижништво, као аутентичан начин црквеног живљења, према филокалијским оцима не само своди на деонтологију као обавезу формалног поштовања етичких норми већ се и супротставља онтологији поистовећеној искључиво са учешћем у Евхаристији.¹³ Како је релевантност нашег истраживања условљена актуелношћу Добротољубља, неопходно је да у наставку размотримо наведене приговоре.

1.1.2.1. Порекло и настанак Добротољубља

Састављен од патристичких текстова датираних од IV до XIV века, зборник је редигован и штампан крајем XVIII века, са јасном намером његових приређивача, као водећих личности светогорског Филокалијског (Коливарског)¹⁴ покрета, да покренута литургијска обнова - илити повратак

¹¹ О основном утилитаристичком принципу у складу с којим је добра и етички исправна пракса у остваривању што више задовољства уз што мање бола, види у: Ibid., 172 и даље.

¹² Види: Јаннарас, „Вера закључається в доверии,“ Беседовали Александр Буров, Александра Колымагина, КИФА 12 (38) декабр 2005. <https://a.gazetakifa.ru/content/view/335/20/> (Пристапљено 12. 3. 2023)

¹³ Види, на пример: Мидић, „Онтологија и етика“, 55.

¹⁴ Непосредан повод за настанак покрета било је одлучно и утврђено противљење отаца, који ће у наставку представљати његову перјаницу служењу заупокојених последовања недељом

словесном богослужбеном животу, буде праћена и подржана аутентичним учењем Православне цркве. Сам покрет је настао као реакција на секуларни дух новог хеленизма и просветитељства образованих Грка тог времена (школованих махом на неким од модерних универзитета хуманистичког и рационалистичког Запада¹⁵), као наум и тежња његових поборника да се одупру овом православљу непознатом духу.¹⁶ Претња од кварења етоса Православне цркве – појавом за њу неприхватљивих феномена перципираних пре свега као неразумевање и непознавање „словесне службе“¹⁷, захтевала је одлучан одговор како би се и богословље и црквени живот вратили на светоотачке позиције.

Сматра се да су сами текстови, који ће добити заједнички назив Филокалија, као својеврсна теоријска подршка и „приручник“ аскетског и молитвеног прегалаштва светогорских монаха¹⁸, били заступљени у свакодневном читању и проучавању¹⁹ вековима пре него што су их Св. Никодим Агиорит (Αγ. Νικόδημος ο Αγιορείτης, 1749–1808) и Св. Макарије Нотарас (Αγ. Μακάριος Νωταράς, 1731–1805) редиговали и дали у штампу.²⁰ У наставку се читава идеја

светогорског Скита Св. Ане, сматрајући ово погрешним из еклисиолошке перспективе. С тим у вези су припадници покрета подругљиво названи *Коливари*, са нескривеном намером да се релативизује њихово инсистирање на богослужбеној смислености и исправности, свдећи га на нешто што је према тада надирућем рационализму у Грчкој православној цркви мање битна ствар. Ми ћемо у даљем раду користити термин *Филокалијски* покрет, односно оци, који је предложио блаженопочивши митрополит Амфилохије (Радовић). Види: Αρχιμ. Αμφιλόχιου Ράντοβιτς, *Η Φιλοκαλική Αναγέννησι του XVIII και XIX αι. και οι Πνευματικοί Καρποί της*, (Αθήναι: Γουλανδρη – Χόρν, 1984). Уп. Kallistos Ware, „St. Nikodimos and the Philokalia,” in *The Philokalia: A Classic Text of Orthodox Spirituality*, ed. Brock Bingaman and Bradley Nassif, (Oxford: Oxford University Press, 2012), 29. (9–36).

¹⁵ О владајућем рационализму у време настанка зборника види: Василије Каљакманис, *Богословски токови у време турске владавине*, прев. Вељковић Марина (Крагујевац: Каленић 2019).

¹⁶ Види: Σταύρου Γιαγκάζογλου, „Η παρουσία του Αγίου Νικοδήμου στη θεολογική σκέψη του 20ου αιώνα“, у: Β' Επιστημονικό Συνέδριο Αγίος Νικόδημος ο Αγιορείτης – 200 Χρόνια από την Κοίμησή του, Ιερού Κοινοβίου Οίου Νικοδήμου, Πεντάλοφος Παιονίας 2011, 131–3.

¹⁷ „Богослужбени живот Цркве је у то време имао две подједнако озбиљне опасности. С једне стране, преиначивање логосног богослужења из живе жртве у формализам или, како га је назвао Атанасије Парски, у „читуљу“, а са друге, опасност од раздвајања онога што називамо 'правилом вере' илити догматом од 'правила молитве'. У првом случају имамо формално понављање последовања и савршавања светих тајни и обреда без удубљивања у њихово унутрашње значење.“ Μητρ. Μαυροβουνίου και Παραθαλασσίας Αμφιλόχιος Ράντοβιτς, „Η δυναμική του Φιλοκαλικού Κινήματος“, *Μηνιαίο περιοδικό Ιεράς Μητροπόλεως Πειραιώς, Πειραιϊκή Εκκλησία*, έτος 18, αρ. φυλ. 205, Ιούνιος 2009, 16.

¹⁸ Види: Andrew Louth, „The Influence of the Philokalia in the Orthodox World“, у *The Philokalia: A Classic Text of Orthodox Spirituality*, ed. Bradley Nassif Brock Bingaman, (Oxford: Oxford University Press), 87–101.

¹⁹ Потврду наведеног налазимо код Св. Петра Дамаскина, који у свом тексту њему тумачи списе својих претходника садржане у Добротољубљу. Види: Όσιος Πέτρος ο Δαμασκηνός, *Βιβλίο πρώτο, Προοίμιο*, стр. 82.

²⁰ Иако рукопис који садржи све ауторе Добротољубља није пронађен, уврежено је мишљење да је Св. Макарије избор текстова направио на основу рукописа *Антологија отачких текстова – монашких, аскетских, исихастичких, богословских*, пронађеног у манастиру Ватопед. Види:

обнове аутентичног хришћанског етоса и црквеног живљења прелила и на друге православне земље и народе, да би се постепено проширила и ван православног света, свакако уз следствена одступања од разумевања и тумачења садржаја текстова самог зборника, као носиоца и основног субјекта ширења ове идеје.²¹ Различито разумевање ових текстова у складу са владајућим социјално-културолошким особеностима заједнице реципијента условиће разноврсност одговора на њихов садржај и поставити питање њихове актуелности.

Будући да је Филокалија од почетка имала улогу својеврсног теоријског упоришта практичном богословљу, истичемо да сами текстови примарно нису промовисани као плод пуког богословског теоретисања њихових аутора, већ су настали као накнадна забелешка њихових аскетских искустава и молитвеног живота у Христу, карактеристичних за православну духовност²², да би им тек крајем XVIII века сабирањем у зборник била намењена улога теоријског утемељења (етоса) истинитог начина постојања (морала) удова Тела Христовог.²³ Ово је дало назначење њиховој, у извесној мери новој улози у животу Цркве тог времена – која је подразумевала њихову употребу изван монашке заједнице, док је истовремено њихово превођење на различите језике

Γέροντας Εφραίμ, Καθηγούμενος Ιεράς Μονής Βατοπαιδίου, *Διδαχές από τον Άθωνα – Η φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών ως προϋπόθεση της Ορθόδοξης θεολογίας και της εκκλησιαστικής ζωής*. (29. 3. 2020) <https://www.youtube.com/watch?v=mqQsHJK0z9c&t=104s> (Приступљено: 6. 6. 2022) Такође, „претпоставља се да су један део збирке саставили учени монаси након XIV века, после престанка исихастичких распри (...) да је други пронађен у библиотеци манастира Ватопед“, чему су додата и друга „светоотачка дела из рукописа библиотека светогорских манастира, и са острва Хиос и Лезбос“. Каљакманис, *Богословски токови*, 154–155.

²¹ Прво издање, под називом *Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών*, штампано је у Венецији 1782. год. на грчком језику, да би недуго затим било превођено уз одређене садржајне измене саобразне потенцијалним читаоцима. Тако је, нпр. (старо)словенско *Добротолюбје*, чији је састављач и издавач био Св. Пајсије Величковски (1722–1794), штампано у Петрограду већ 1793. год., садржећи 24 од грчких 36 текстова, при чему су изостављени „тежи“ аутори као што су Св. Максим Исповедник и Св. Григорије Палама, а додати неки по његовом избору. На руски језик је зборник превео Св. Теофан Затворник (1833–1890). Зборник је садржао текстове 35 отаца, да би након тога био штампан више пута, укључивши у себе 38 аутора. Види: Православная Энциклопедия, Добротолюбие. <https://www.pravenc.ru/text/178682.html> (Приступљено 4. 7. 2022)

²² „Ниптички (...) нису текстови апстрактне религиозне мисли или теоријског моралног учења“, већ „амбициозно изливање освећеног подвижничког искуства најбожанских патристичких личности, у којима је преовладао свети и просвећујући Дух.“ Ιωάννου Κορναράκη, *Φιλοκαλικά Θέματα: Ερημικής Εσωτερικότητας*, (Θεσσαλονίκη: Αφοι Κυριακίδη, 1980), 1.

²³ „Све што су Свети Оци написали, најпре су сами испунили и испуњавајући онда друге научили, како каже Св. Симеон Нови Богослов, потврђујући тако јеванђелску реч Спаситељеву (Мт 5, 19). Јер Св. Антоније Велики је рекао: Нема већег безобразлука и дрскости него тражити од других оно што сам ниси испунио. Зато су Свети Оци писали само оно што су сами у личном и саборном искуству доживели и практично на делу испунили.“ Атанасије Јевтић, „Неколико речи о Добротољубљу“, у: *Добротољубље*, Хиландар, Св. Гора Атонска 2002, 3.

– последично и различите рецепције и реакције на њихов садржај, иницирало потребу валоризовања њихове успешности и актуелности.²⁴

1.1.2.2. Проблематизација Добротољубља као генератора црквеног индивидуализма

У основи ће се проблематичном испоставити жеља приређивача да употреба текстова не буде ограничена искључиво на монаштво – што је била дотадашња пракса против које није забележена ниједна примедба, већ да им се да својеврсна педагошка улога унутар шире црквене заједнице.²⁵ Посматрано кроз призму њихове намере ово није и не може бити упитно, али је са друге стране доступност Добротољубља као штампане књиге отворила могућност његовог читања и тумачења у „приватној“ режији, односно изван контекста заједнице Цркве. Ово је допринело да постане извор и упориште индивидуализму како унутар Цркве, тако и изван ње, с обзиром на то да је човеку одвојеном од заједнице Цркве и њеног старања – између осталог и кроз службу духовништва, неминовно да доспе на пут само(за)довољне индивидуалности. У оваквој поставци ствари примарни услов исправног, односно аутентичног разумевања текстова Добротољубља требало би да буде њихова црквена контекстуализација, која изнад свега подразумева непрекидно дијалогско преиспитивање закључака произашлих из њиховог садржаја и превазилажење потенцијалног неразумевања истога²⁶, ради чега у Цркви постоји „институција“ духовног руковођења верника од стране искусни(ји)х у вери и пракси, на чему се и инсистира у самом Добротољубљу.²⁷ Будући да се индивидуализам по правилу апострофира као особеност начина постојања савременог човека „западног“ етоса, сведочимо да се под његовим (идеолошким и етичким) утицајем нажалост налазе и традиционално православна друштва (као што је

²⁴ Види: Κάλλιστος, Επίσκοπος Διοκλείας, Η εσωτερική ενότητα και η επίδραση της Φιλοκαλίας σε Ανατολή και Δύση, http://www.myriobiblos.gr/texts/greek/kallistos_filokalia.html (Пристапљено: 16. 2. 2022)

²⁵ У предговору првог издања Св. Никодим позива како лаике, тако и монахе да искористе ризнице патристичких ниптичких (трезвеноумних) текстова сабраних у Филокалији: „Хајдете сви ви који учествујете у православном звању, и лаици и монаси, који тражите да пронађете Царство Божје које је у вама и благо скривено у пољу срца вашег (Лк 17, 21; Мт 13, 44). Όσιος Πέτρος ο Δαμασκηνός, Βιβλίο πρώτο, Προοίμιο, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Α', 18.

²⁶ „Искусство духовног живота (...) могу да схвате само они који и сами путују. За оне који нису ступили на његов пут, он остаје потпуно непозната наука. Чак ни они који су тек ступили на њега, не могу га одмах схватити. (...) појмови и представе постају јаснији сагласно са напредовањем у путовању и удубљивањем у области духа. Саобразно са умножавањем личних опита духовног живота, код њих постају јаснија и схватљивија указања Светих Отаца.“ Епископ Теофан (Затворник), „Предговор“, *Добротољубље*, Хиландар, Св. Гора Атонска 2002, 4.

²⁷ Духовно вођство искусних у подвижничком животу неискуснихних представља принцип исправног духовног живота на коме се на више места захтева у текстовима Добротољубља. Види: Άγιος Κασσιανός ο Ρωμαίος, Λόγος προς τον ηγούμενο Λεόντιο, για τους αγίους Πατέρες της Σκήτης και για την διάκριση, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Α', стр. 120; 121; 125.

наше), у мери у којој представљају учесника у актуелној, постмодернистичкој западној култури.²⁸

Када се изнето узме у обзир, богословски приговор у вези са Добротољубљем, као генератором црквеног индивидуализма²⁹, могао би бити разматран само у контексту већ постојећег индивидуалистичког приступа његовом садржају, који из перспективе Цркве свакако указује на погрешан начин постојања неспојив са његовом истином, чији је идентитет заједница у основи литургијског карактера. У овоме сама Филокалија не може бити одговорна за индивидуалистички приступ њеним списима, и поред тога што би се у њима засигурно могли пронаћи елементи који би се погрешно схваћени могли искористити као аргумент у корист овом приступу.³⁰ На исти начин би и приговор који се односи на њено антиеклисиолошко назначење – такође као последица индивидуализма, тешко могао бити прихваћен, између осталог и пре свега због аутентичности литургијског живота дијаметрално супротног индивидуализму, као и богословском ауторитету његових аутора.³¹ Коначно, сматрамо да примедба у којој се наводи да је погрешан избор текстова од стране њихових приређивача допринео порасту индивидуализма међу хришћанима³² не може бити оправдана и истинита, у прилог чему истичемо општепознату околност да на хиљаде протестантских организација које себе називају „хришћанским црквама“ – јер им се учење и живот заснивају на суштински погрешном тумачењу Светог писма, није условило да се само Писмо, већ његово тумачење, прогласи неадекватним.

1.1.2.3. Проблематизација Добротољубља у савременом хришћанству

На претходно се надовезује проблематизација актуелности Добротољубља изведена из садржаја његових текстова, као забележених искустава аскетског и молитвеног живота у Христу њихових писаца. Сходно овоме, проблематичним

²⁸ „Индивидуализам, који тако снажно манифестује савремени човек (...) постаје његово основно одређење.“ Зоран Крстић, „Паладијев Лавсаик и дух индивидуализма.“ <https://www.eparhija-sumadijska.org.rs/download/rektor/LavsaiKZK.pdf> (Приступљено 12. 11. 2011)

²⁹ Јаннарас, „Вера закључається в доверии.“

³⁰ У овом смислу, као истакнути пример наводимо личну молитву која се у Филокалији налази у функцији и контексту заједничке, тј. литургијске молитве, а која се такође користи као аргумент антиеклисиолошког настројења филокалијских отаца. Види: Каљакманис, *Богословски токови у време турске владавине*, 156. Више о односу заједничке и личне молитве види: Панајотис Ј. Скалцис, „Традиција заједничке и личне молитве са посебним освртом на Тикарасов часослов“, прев. Драгица Тадић Папаниколау, (Крагујевац: Каленић), 2014.

³¹ Види: Banev Krastu, „The ecclesiology of the Philokalia“, in *The Philokalia: a classic text of Orthodox spirituality*, ed. Brock Bingham, Bradley Nassif, (Oxford: Oxford University Press, 2012), 163–74.

³² „Да ли сте се запитали зашто је Филокалија данас популарна на Западу? Ако је читате, видећете да Цркве нема, недостаје. Према Филокалији, све је добро ако се ум спусти у срце. Не треба вам ништа друго – ни Црква, ни Евхаристија. Не говорим о светоотачким текстовима, који су дубоки и важни. Проблем је у њиховом избору, који није направљен у црквеном духу.“ Јаннарас, „Вера закључається в доверии.“

се у суштини не сматра – иако за многе екстреман, аутентичан молитвено-подвижнички начин постојања аутора текстова по себи³³, већ непримењивост њихових принципа у животу „обичних“, лаичких хришћана, нарочито услед снажног притиска и утицаја на њих савремене (постмодернистичке) културе. У овом смислу се чињеница да су их записали „монаси за монахе“ истиче као аргумент њихове релевантности искључиво у оквиру монашке заједнице, као саставног али умногоме специфичног дела једне шире заједнице Цркве.³⁴ Изричита тврдња да је садржај Добротољубља намењен искључиво монасима, а никако и осталим члановима црквене заједнице, могла би, између осталог, актуелизовати питање (не)јединствености, односно подвојености хришћанског учења.³⁵ Са друге стране, неупитна чињеница да у начину постојања монаха и лаика постоје извесне разлике – одређене пре свега њиховим слободним избором начина учествовања у животу заједнице, ни на који начин не могу бити суштинске (онтолошке), већ формалне, у смислу његових спољашњих израза и деловања. Ово практично подразумева да би начела која одређују деловање свих чланова Цркве (етика) у односу према конкретним животним искушењима (морал) требало да буду јединствена и универзална, без обзира на службу или позицију коју хришћани заузимају у њој. У овом контексту би и принципи хришћанског деловања изведени из текстова Добротољубља требало да имају универзалну вредност за све учеснике црквеног живота, неvezано од улоге и места које имају у њему.³⁶ На тај начин би сваки верник – било монах или лаик, уколико има претензију ка остваривању постојања у истини (у онтолошком смислу), своје активности требало по превасходству да усклади са начелима црквеног деловања, које ће га усмерити ка циљу и сврси човековог постојања. Будући да им је циљ заједнички, успешност његовог остваривања условљава да поменута разлика у начину постојања у Цркви може бити искључиво у спољашњем изразу њиховог аутентичног хришћанског живота, јер би у

³³ „Посебно списи црквених отаца у којима се налазе опис и представе њихових верских искустава, чине важан (...) извор за проучавање здравог верског доживљаја.“ Јован Корнаракис, *Психологија: Поглед из пустиње. Човеков вапај у доба технологије*, прев. Јелена Петровић, Данијела Јевтић, (Београд: Образ светачки, 2002), 172.

³⁴ Њихова особеност би се најсажетије могла изразити општепознатим фундаменталним монашким заветима: сиромаштва, послушности и безбрачности.

³⁵ Поред овога, могло би се нпр. поставити и питање монашког „елитизма“ у односу на лаике у Цркви, изведено из чињенице да је избор за епископа условљен припадношћу кандидата монашкој заједници.

³⁶ На потенцијални допринос текстова зборника животу верника указује проф. Николаос Лудовикос, наводећи одређене „елементе Филокалије који би могли помоћи савременој антропологији“: њена „примена у потреби реалистичне самоспознаје (у шта је укључено и несвесно); у неопходности социјализације самољубиве воље; крајњи нагласак на психосоматској природи човека и потреба психосоматског учешћа/усклађивања читавог човека; одлучујућа коегзистенција индивидуализма – колективизма, и ко-одговорност свих за све.“ Из наведеног је јасно да он у Добротољубљу налази елементе који могу допринети животу човека у заједници. Види: Νικόλαος Λουδοβίκος, „Η Φιλοκαλία, ό μηδενισμός και ή κρίση“, *Ελευθεροτυπία* 3. 7. 2010. <http://www.enet.gr/?i=arthra-sthles.el.home&id=179332> (Приступљено 6. 7. 2022)

супротном имала негативне онтолошке последице одређене као његов промашај (грех). Индивидуалистички начин постојања у животу заједнице Цркве би свакако по оваквог човека имао онтолошке последице, у чему његов положај или служба у Цркви не представља одређујући фактор. Међутим, када је у питању разлика у начину постојања између монаха и лаика, у оба случаја говоримо о удовима Тела Христовог који у њему активно учествују иако на различите начине.

Чињеница да се у Цркви монашком начину постојања, оправдано или не, даје предност у односу на лаике, узима се као довољно снажан аргумент да се Филокалија сматра штивом намењеним искључиво монасима. Међутим, без обзира на оправданост чињенице постојања специфичне монашке литературе – узимајући у обзир особеност монашког начина постојања (службовања) у Цркви, неоспорна је чињеница да је сам зборник настао као намера његових приређивача да буде у служби теоријске потпоре литургијско-богословске обнове спроведене у XVIII веку, која је поред монаштва (где су ови списи већ били у употреби) требало да обухвати и ширу црквену заједницу. На основу реченог пресудно питање за актуелност Добротољубља на нивоу читаве Цркве је да ли би и у којој мери оно могло бити адекватно употребљено у остваривању аутентичног хришћанског начина постојања када се ради о верницима који не припадају монашкој заједници. Као одговор подсећамо најпре на већ изнету истину да је за аутентично разумевање текстова Добротољубља од пресудне важности њихово читање и тумачење унутар црквене заједнице, што подразумева духовно руковођење читаоца од стране искуснијих у вери и пракси. Поред овога, у прилог његовој актуелности навешћемо речи проф. Јоаниса Корнаракиса, који из перспективе „психологије пустиње“ потврђује потребу читања ових текстова и расуђивања о њима од стране припадника свих хришћана, без разлика које произилазе из њихове службе унутар Цркве. Ово, међутим, није без предуслова који он јасно одређује као нужно искуство „пустиње“ у животу сваког хришћанина, ма под којим околностима да се налази и ма какво искуство живљења да има.³⁷ У том смислу, професор пустињу не сматра географском одредницом, већ стањем душе ослобођене од страсти које је суштински одвлаче у грех³⁸:

³⁷ Исто сведочанство износи и Св. Никита Ститат, одређујући монашки живот као онај који „не подразумева отићи од људи и света, већ напустити себе, плотске жеље и доспети у стање напуштености страсти.“ *Ὁσιος Νικήτας ὁ Σιτηθᾶτος, Πρώτη εκατοντάδα πρακτικῶν κεφαλαίων, Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν, Τόμος Δ', 76; „Бежање од света“ је одвраћање од „љубави према чулним стварима и телу“. Ὁσιος Θεόκλητος Φιλαδελφείας, Λόγος γιὰ τὴν ἐν Χριστῷ ἐσωτερικῇ ἐργασία καὶ τῇ μοναχικῇ ζωῇ, Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν, Τόμος Δ', 145.*

³⁸ У писму епископу Кастору Св. Касијан каже да ко тражи духовни доживљај пустиње, пре него што је насели, мора да се ослободи својих страсти. Попут „тихе мистерије“, пустиња нуди моћна искуства само онима који су слободни од својих страсти, иначе је њена улога негативна. *Ἀγιος Κασσιανὸς ὁ Ρωμαῖος, Πρὸς τὸν ἐπίσκοπο Καστορά, περὶ τῶν οὐκτῶ λογισμῶν τῆς κακίας, Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν, Τόμος Α', стр. 61, 72. Види: Κορναράκης, Φιλοκαλικά Θέματα, 6.*

„Као духовно присуство, па чак и као духовна делатност хришћанског искуства, пустиња има значење обавезујуће за сваког хришћанина (...) Истина је да је пустиња, као место одсуства живота, увек појам супротан концепту друштвеног живота. (...) Када се светском хришћанину предложи да доживи пустињски живот у својим свакодневним проблемима, пошастима и стресном трчању, чини се да му се сугерише нешто немогуће“, јер је „оптерећен својим страстима, тј. заробљен у њиховим комплексним реакцијама. Стога се полазна тачка искупитељног искуства пустиње мора тражити у међуљудским односима, унутар којих ниптички (трезвеноумни) дух светског хришћанина може открити социјални смисао пустињског живота. (...) Искуство световне пустиње као самоодрицања јесте дводинамичко и двополарно искуство истовременог умирања и живљења, бекства и подвижништва (аскезе), порицања и потврђивања“.³⁹

На основу наведеног је извесно да одрицање од употребе Добротољубља у свакодневном животу Цркве од стране свих њених чланова не би требало да буде прихваћено на основу становишта о актуелности његовог садржаја искључиво унутар монашке заједнице. Штавише, сматрамо да ово показује неспремност, или можда и неспособност савремених хришћана да се у свакодневном животу држимо принципа изнетих у његовим текстовима, због чега радије бирамо да је прогласимо неадекватном, односно непотребном у црквеном животу, него да свој живот усагласимо са принципима садржаним у њој. Један од водећих разлога овоме је, како ћемо видети, становиште филокалијских отаца да аутентичан живот у Цркви нужно подразумева подвижничко одрицање од телесних и материјалних задовољстава овог света (уздржање), и с тим у складу прихватање болног страдања (трпљење), што савремени хришћани који живе под доминантним утицајем утилитаристичког етоса у најмању руку доживљавају претераним.

У овом смислу намеравамо да у наредним поглављима понудимо аргументе како би се текстови Добротољубља поред неспорне хришћанске аутентичности учинили и актуелним у хришћанском живљењу, предузимањем напора да их не само прихватимо већ и, колико је у нашој моћи, живимо у складу са у њима садржаним начелима, како бисмо самим трудом показали да тежимо ка остваривању циља и сврхе нашег постојања, молитвено се уздајући у Божје милосрђе, или, другим речима, у синергију наше слободе и Божје благодати, имајући чврсту веру да ...што је људима немогуће, Богу је могуће (Лк 18, 27).

1.1.2.4. Етика или/и онтологија

Како бисмо што боље разумели изнету проблематику у вези са актуелношћу Добротољубља, сместићемо је у назначени контекст сукоба између *етике* и *онтологије*⁴⁰, присутним у савременом богословском дискурсу. Њихова

³⁹ Ibid., 6.

⁴⁰ Без обзира на то што овај став, као и претходни, није широко распрострањен у богословској литератури, заслужује да буде истакнут због значајног утицаја на српску савремену богословску

супротстављеност је генерисана интенцијом да се у православном хришћанству онтологија (истина постојања која припада есхатолошкој заједници са Богом) врати на припадајућу јој позицију сврхе и циља човековог постојања која се сматра узурпираном од стране етике⁴¹, у овом случају поистовећеном са строгим поштовањем (јуридички) успостављених норми понашања (деонтологијом).⁴² Оно што би се у овом дискурсу могло сматрати дискутабилним јесте чињеница да се етика као таква одређује другостепеном у хришћанском домостроју спасења, с обзиром на то да се не сматра неопходним условом остваривања човековог постојања у истини Царства небеског, односно да јој се одриче онтолошка одредница.⁴³ На овај начин се, свесно или не, хришћанска етика по важности и значају изједначава са њеним секуларним облицима, постајући заједно са њима једнако (не)битна у доминантном етичком плурализму постмодерног друштва.⁴⁴ Ово генерише озбиљне проблеме у остваривању хришћанског начина постојања који, ослобођен (аутономан) од јасних етичких одредница (хетерономних), бива неодређен и флуидан⁴⁵, обезбеђујући на тај начин постмодернистичком етичком плурализму место унутар Цркве, омогућујући верницима да етичке норме и принципе интерпретирају аутономно и по индивидуалном нахођењу.

Са друге стране, будући да се хришћанска етика у својој аутентичности изједначава са аскетиком (подвижничким вежбањем ради стицања врлинске навике и напредовања у њој)⁴⁶, односно начином човековог постојања у подвигу вољног уздржања (од ефемерних задовољстава) и трпљења (невољног болног страдања)⁴⁷, у Добротољубљу има суштинску вредност у животу припадника Цркве. Будући да је одређујућа за начин човековог хришћанског постојања (у

мисао. Види: Мидић, *Онтологија и етика*, такође и: Митр. Јован Зизиулас, „Онтологија и етика“, *Саборност* 1–4, 2003, 97–117.

⁴¹ „Данас је етика и етичко схватање света заменило онтологију, што је имало за последицу промену начина живота уопште, а црквеног посебно. Зато се Црква данас налази на прекретници да бира за своју суштину онтологију или етику.“ Према овоме би онтологија требало да има апсолутно првенство у односу на етику, штавише, јасне су „последнице по живот Цркве, али и живот уопште, које произилазе из недовољног указивања на апсолутну важност онтологије у односу на етику“. Мидић, *Онтологија и етика*, 13.

⁴² Ibid., 51.

⁴³ Ibid., 46–47.

⁴⁴ Види: Ibid., 50–51.

⁴⁵ Више о односу аутономије и хетерономије види у: Поповић, „Биоетика смрти“, 72–76, такође и: Иларион Алфејев, „Концепт достојанства и слободе личности у хришћанству и секуларном хуманизму“. [Концепт достојанства и слободе личности у хришћанству и секуларном хуманизму – Теологија.нет](#) (Приступљено 3. 3. 2023).

⁴⁶ „У православној традицији, како теолошкој тако и црквеној, аскетика замењује оно што се на Западу зове морал или етика. Доиста, православна аскетика је православни морал, православна етика; не постоји и не може постојати други морал, или етика у православљу која није и аскетика.“ Атанасије (Јевтић), *Аскетика*, (Београд-Србиње-Ваљево: Хришћанска мисао, 2002), 5.

⁴⁷ Види: Драган Поповић, „Подвиг и покајање“, у *Богословски радови свештенства Епархије шумадијске*, (Крагујевац: Каленић, 2019), 377–380. (371–383).

подвигу), (аск)етика се као таква налази у директном односу зависности са (хришћанском) онтологијом. У овоме се јасно истиче значај и улога текстова самог Добротољубља у хришћанском животу, с обзиром на то да су етичка начела садржана у њима одређујућа за истинитост човековог постојања, или ти онтологију. С тим у вези подвижништво, односно (аск)етика није резервисана само за монахе – као припаднике Цркве који су се заветовали на подвиг уздржања и трпљења (оличен у тријади врлина послушности, нестицања и целибата⁴⁸), већ за све њене чланове, у мери у којој им ово обезбеђују њихова љубав и старање у односу према Цркви, односно Христу.

У овом контексту, а с обзиром на то да је Филокалија по себи штито пре свега подвижничког карактера, јасно је да њен садржај не може наићи на одобравање оног дела богослова који хришћанску етику не доживљавају као аскетику, већ је сматрају једним од многих система беспотребних етичких (деонтолошких) начела са негативним утицајем на човекову слободу (аутономију), бранећи од ње онтологију, која се сматра од пресудне важности за остваривање спасења.

1.1.2.5. Неопходност шире контекстуализације Добротољубља

Изнета проблематика у вези са Добротољубљем изискује његово сагледавање у једном ширем пост/модернистичком контексту, у којем ће неминовношћу историјских околности зборник заузети своје место и улогу. Ово се односи како на државе са традиционално православним већинским становништвом, у мери у којој учествују у овом културно-политичком систему, тако и на све друге у којима је Добротољубље, у већој или мањој мери, учесник друштвеног живота.

Тако би из овог угла требало посматрати и растуће интересовање за Добротољубље на Западу у другој половини XX века⁴⁹, што би се, између осталог, могло окарактерисати као потреба западног човека за прирођеном му духовношћу⁵⁰, коју је, у недостатку аутентично хришћанског начина постојања у доброј мери секуларизованој култури, од исте усмеравао да тражи у лако

⁴⁸ Види: Епископ Иларион (Алфејев), „О монаштву“ у: *Ви сте светлост свету*, прев. Никола Стојановић, (Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке, 2010), 51. (45–53) https://manastir-lepavina.org/vijest_cir.php?id=69 (Пристапљено 22. 3. 2023)

⁴⁹ У делу „Психологија исихастичке молитве“ (1947) Џорџ Вундерле наводи да „у Европи има много обичних људи, али и интелектуалаца који се за Филокалију не само интересују већ је и практикују и подвргавају се правилима трезвеноумног живота. Κορναράκης, *Φιλοκαλικὰ Θέματα* 2. Сасвим је извесно да они Добротољубље доживљавају као један од многих приручника „духовности“ на тржишту постмодерне, чијим читањем и практиковањем се може доћи до срећнијег и лепшег живота.

⁵⁰ Велику улогу у овоме је одиграла књига „Писма ходочасника“, чија је огромна популарност у Русији у XIX веку повећала интересовање за Филокалију, а у наставку и на Западу када је у XX веку преведена на водеће европске језике. Према процени једног од њених преводаца ово је „најзначајнија грчка православна књига током цела четири века туркократије“. Види: Alexander Golitzen, „Pilgrim and Community,” *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, 2 (2002): 236–222, у Krastu, „The ecclesiology of the Philokalia“, 165.

доступној и све популарнијој „духовној“ литератури широког спектра.⁵¹ Посматрано са овог становишта, Добротољубље у етичком плурализму постмодерне⁵² има улогу једног од многих приручника намењених остваривању индивидуалне, „личне среће и етичког побољшања“⁵³ појединца, чији садржај, када се нађе изван заједнице Цркве, не може а да не буде погрешно схваћен и употребљен.⁵⁴ На послетку, овоме ћемо додати и околност да је поменутој популарности Филокалије на Западу у XX веку допринела и реформа Римокатоличке цркве са наглашеном тежњом за „повратак хришћанским изворима“, истакнутом на Другом ватиканском сабору.⁵⁵

На основу до сада реченог, сматрамо да поред потребе за бављењем питањима бола у контексту савремене културе и друштва, у трагање за аутентичним хришћанским православним ставовима у вези са овим проблемом сасвим оправдано можемо да уврстимо текстове зборника Добротољубља. Тврдњу поткрепљујемо већ изнетом чињеницом да, поред њихове несумњиве аутентичности, текстови својим садржајем нису иницирали индивидуалистичко настројење верника, већ да је – погрешно им приступајући и тумачећи их изван заједнице Цркве, у њима нашао подршку свом индивидуализму савремени човек западног, постмодернистичког етоса, којег смо и сами – више или мање, учесници. Такође, сматрамо да аскетска искуства писаца Добротољубља преовлађујућа у садржају ових текстова доприносе обликовању хришћанског етоса (етике) и условљавају аутентични начин постојања унутар Цркве (морал), што се у коначници и поистовећује са њиховом егзистенцијалном истином (онтологијом) која ће се у пуноћи остварити у есхатону, илити вечности Царства небеског. У овом контексту,

⁵¹ Види: Mario Tomljanović, Matteo Jelenc, „Duhovno vodstvo i psihoterapija“, *Riječki teološki časopis* 28, 1, (2020): 173–192.

⁵² „Кључни појмови постмодерне су плурализам (Pluralismus) и диференција (Differenz) /разлика/, њима атакирајући (суштински) супротни појмови су јединство и идентитет“. Више о плурализму постмодерне види: Герхард Крајкер, „Модерна – постмодерна“, *Култура пописа* 2–3 (2005), 188.

⁵³ Дobar пример погрешног схватања Филокалије, с обзиром на то да је сматра „средством за остварење личне среће и етичког побољшања“, налазимо у: Gorazd Kocijančič, „Spoznanje, ki presega znanstveno“, intervju Ksenja Hočevar, *Družinai*, 20. 11. 2020. <https://www.druzina.si/clanek/spoznanje-ki-presega-znanstveno> 20. 11. 2020. (Приступљено 1. 6. 2022)

⁵⁴ „Утврђивање суштинске везе између аскетизма, доктрине и еклисиологије је важно јер губитак једне од ових три ће на крају довести до искривљеног погледа на спасење. Ако првим читаоцима Филокалије није било потребно такво упозорење, данашњим читаоцима, посебно онима који живе у ‘пустињама и празнинама’ створеним индивидуализмом и потрошњом, свакако треба. Искушење да преузмете филокалијску поруку као још једну антидепресивну таблету нигде није јача него у нашем савременом западном друштву“. Krastu, „The ecclesiology of the Philokalia“, 163.

⁵⁵ „Теолошки покрет повратка изворима – *ressourcement*, уродио је плодом у многим критичким издањима грчких отаца, укључујући и филокалијске, на пример у класичној збирци на француском *Sources Chrétiennes*.“ Ibid.

уместо сукобљеног и искључивог односа који гласи *онтологија* или *етика*, потребно је одредити га као однос њихове узајамности, дајући етици садржај хришћанске аскетике, чијим принципима произашлих из молитвено-аскетских искустава писаца текстова Добротољубља желимо да посветимо пажњу, свакако у односу на појам и феномен бола.

1.2. Предмет и циљ рада

Бол је основни предмет, а Добротољубље објект овог истраживања, што указује на наш примарни циљ да схватање и однос према болу садржан у патристичким списима Добротољубља (хришћански етос бола) ставимо у службу трагања за исправним и добрим опхођењем у животним околностима повезаним са њиме (морално деловање). Другим речима, желимо да изведено становиште понудимо као добар и исправан „начин постојања“ (= *τρόπος υπάρξεως*) одређујући за све припаднике заједнице Цркве (онтологија бола), који ће их усмерити ка спасењу као примарном и крајњем циљу и сврси човековог постојања.

Са друге стране, онима који то нису желимо јасно да укажемо на разлику између природних етичких категорија врлине и греха, истовремено указујући на потребу држања првога у свим сегментима друштвеног живота (врлинског владања поистовећеног са истином постојања), што ће неизоставно имати позитивне последице за све његове учеснике. У овоме превасходно истичемо императив заштите и очувања човекове слободе и достојанства (интринзичног и природног), као предуслова поштовања тзв. људских права, што би требало да представља јасно и недвосмислено опредељење сваког демократски оријентисаног савременог друштва.⁵⁶

1.2.1. Појам и феномен бола као предмет истраживања

Већ смо указали да бол, као основни предмет истраживања, желимо да посматрамо појмовно и феноменолошки, из међусобно зависних перспектива теорије и праксе. Првом приступу припада улога расветљавања његовог порекла и значења – последично и смисла, што свакако није без утицаја на одношење према њему у пракси. Са друге стране, човекове активности у сусрету са болом су по правилу усмерене ка његовом што ефикаснијем отклањању, што несумњиво утиче на теорију, то јест философско-етичке ставове изложене у јавном дискурсу, следствено и на обликовање јавног мишљења.

У складу с овим, у првом делу рада намеравамо да – у мери у којој је то сврсисходно, испитамо историјску позадину човековог разумевања бола или његову теоријску димензију, како на основу философских, тако и медицинских

⁵⁶ О овоме види: Поповић, „Биоетика смрти“, 37–38.

сведочанстава, закључно са ставовима преовлађујућим у савременом добу које ћемо посматрати кроз призму утилитаристичке етике.⁵⁷ У овоме нам се, будући заступљен у теоријским расправама које су претходиле обликовању савременог односа према стварности – у коме су такође присутни, намеће пар бол и задовољство.⁵⁸ Ови појмови и феномени у својој међузависности представљају део јединственог механизма који се сматра веома утицајним на човеков историјски избор начина постојања.

Такође ћемо се на овом историјском путовању по природи ствари сусретати превасходно са психофизичким димензијама бола насупрот којих се налази његова духовна димензија, која му, међутим, није супротстављена јер не само да не укида већ и претпоставља човеково телесно и душевно (биолошко) постојање. Штавише, остваривање циља и сврхе човековог постојања претпоставља његово надилажење сопствене психофизичке егзистенције и реализовање себе као духовног бића, што се опитује искључиво у хришћанском односу према стварности, кроз синергетски однос са светотројичним Богом. Будући да ћемо се овоме подробније посветити у наставку, овде ћемо хришћанско схватање и однос према болу – у телесном, душевном и духовном смислу, изнети само у најопштијим цртама.

Други назначени правац упознавања са предметом рада води нас ка човековом сусрету са болом у свакодневном животу, односно историјском активношћу – која се условно може подвести под медицинску, усмерену углавном у правцу његовог ублажавања и неутралисања. У савремено доба ову тежњу прати изразити оптимизам заснован на развоју фармацеутске науке, који се сматра медицинским напретком. Међутим, ово не само да није довело до очекиваног бољитка већ је, штавише, проузроковало усложњавање саме проблематике изазване нереалним очекивањима, са једне стране, и јављањем нових болести са новим врстама бола, са друге. На ово су, као истакнути елементи модерне и постмодерне, велики утицај извршили поменути научно-технолошки напредак и утилитаристичка етика⁵⁹, јер су условивши промену човековог начина постојања утицали и на његов однос према болу, у теорији и пракси. У том смислу, што је медицина остваривала већи напредак и успех у третману бола, то је према њему расла нетрпељивост човека коме су била

⁵⁷ Етички плурализам карактеристичан за постмодернизам – разуђен разноликошћу погледа на свет, идеологија и религијских система, као заједнички именилац има утилитаризам, односно налази се под његовим пресудним утицајем. Види: Ibid., 112.

⁵⁸ О овоме данас најбоље сведочи феномен еутаназије, као захтев за потпомогнутим самоубиством медицинским средствима, за шта се на првом месту апострофира психофизички бол. Види: Heleen Weyers, „Explaining the emergence of euthanasia law in the Netherlands: how the sociology of law can help the sociology of bioethics”, *Sociology of health & illness* 28, 6 (2006): 802–816. Такође постоји и захтев за еутаназијом услед одсуства жељеног задовољства. Види: <https://www.youtube.com/watch?v=NfE68mQZ9yg&t=2s>

⁵⁹ Као пример истичемо утилитаризам преференција Питера Сингера, с обзиром на то да се у аргументацији својих ставова у великој мери ослања на научне доказе. Види: Утилитаризам Питера Сингера, у: Поповић, „Биоетика смрти“, 167 и даље.

доступна средства за његово олакшање, са врхунцем у невољном прихватању његовог трпљења.⁶⁰ На ово је, захваљујући њеном „природном“ статусу једноставности и пријемчивости у односу према свакодневним искушењима бола и задовољства, без тешкоће накалемљена и утилитаристичка етика.

Такође, будући да је човеков практични однос према болу кроз историју увек приоритетно био усмерен ка његовом отклањању, задовољство се у овоме по правилу јављало као последица њене успешности. Међутим, у епохи (пост)модернизма – у којој је све присутнија човекова утилитаристичка оријентација ка хедонизму, долази до постепеног обрта, пре свега у превладавању човекове императивне жеље за задовољством (поистовећено у утилитаристичкој етици са етички добрим и исправним владањем) у односу на ослобођење од бола. У овом смислу се старање о превазилажењу бола – иако му се непобитно посвећује велика пажња и придаје велики значај у теорији и пракси, умногоме посматра као неопходност у циљу стицања задовољства, што представља како теоријску, тако и практичну тенденцију у западном свету.⁶¹ Дакле, историјски се фокус са приоритетног ослобођења од бола помера ка тежњи за стицањем задовољства, што је последица упоредног развоја средстава за ослобођење од бола и утилитаризма као теоријске подршке практичном деловању.

За крај додајмо и чињеницу да је темељни утилитаристички постулат доминантан у западној етици⁶² – да је за човека етички добро и исправно оно чему последује што већа количина задовољства уз што мање бола,⁶³ умногоме прихваћен и у савременој медицини, на шта указују различити (био)етички

⁶⁰ У савремено доба је, на пример, фармацеутски успех у борби против бола утицао на човеков генерално непријатељски однос према њему, који посматрано из хришћанске перспективе разоткрива гордост и надобудност човека науке, који бол доживљава као препреку уживању у задовољствима, које му омогућавају научнотехнолошка достигнућа. Са друге стране, имамо пораст броја пацијената са хроничним болом, али и неадекватност медицинских третмана одређених болних стања, као и етички упитне покушаје њиховог решавања. Коначно, у њима је разоткривен етос супротан хришћанском означен као утилитаристички, чијим принципима се у највећој мери супротставља биоетика. Види: Поповић, „Биоетика смрти“, 13–17.

⁶¹ У односу на ово је сасвим друго питање да ли је и колико је императивно трагање за задовољством практично оствариво – што се односи и на неутрализацију бола, јер у овоме превагу односи становиште које човек свесно или несвесно заступа у односу према овим феноменима (етика), на основу којег ће деловати у практичним свакодневним околностима (морал).

⁶² „Чињеница да је утилитаризам једноставна, здраворазумска етика, пријемчива и једноставно примењива, указује на разлоге њене практичне доминације у савременом свету прозападне оријентације. С тим у вези се утилитаризам може означити као најмањи заједнички именилац у плурализму индивидуалистичких етика постмодерне.“ Поповић, „Биоетика смрти“, 184.

⁶³ „Природа је људски род ставила под власт два суверена господара, бола и задовољства. Једино нам они могу показати шта треба да чинимо, као и одредити шта ћемо чинити. (...) Они нама владају у свему.“ Bentham J. „An Introduction to the Principles of Moral and Legislation I“, у Nenad Cekić, *Filozofija morala Džona Stjuarta Mila*, (Novi Sad: Akademska knjiga, 2019), 78.

проблеми њиме генерисани.⁶⁴ Међутим, у овом контексту је неопходно указати и на постојање својеврсног „расцепа“ унутар саме медицине, њеним постепеним потпадањем под утицај различитих идеолошких и економских интереса средином прошлог века, у складу с чим је почела да губи поверење и кредибилитет, како у широј тако и ужој друштвеној јавности.⁶⁵

1.3. Истраживачке методе

У појмовном и феноменолошком приступу болу као основном предмету нашег истраживања користићемо методу историјско-критичке анализе, како бисмо кроз различите епохе и друштвена уређења испитали промене, како у самом приступу и третману болног осета (медицинска пракса), тако и у теоријским ставовима повезаним са болом, али и задовољством (философско-етичким, религијским и сл.), који се налазе у међусобном односу зависности и условљености. Односној анализи ћемо подвргнути историјске изворе одабране према критеријуму утицаја на обликовање културног идентитета којем данас припадамо, одређеном као западни. Последњем приступамо упркос чињеници да се у начелу ниједна култура не може посматрати као монолитна – што се особито односи на данас актуелни постмодернизам и плурализам као његову најпроминентнију особеност, са јасном намером да нарочиту пажњу посветимо принципима који умногоме кроје наш културни идентитет и одређују доминантни однос према болу у нашем културно-социолошком окружењу.

Надаље, пред нама је задатак да хришћанско становиште у односу према болу синтетисемо из текстова Добротољубља – историјски и стилски веома разуђених, тако што ћемо у њихову опсервацију из историјско-критичке перспективе по потреби да укључимо лингвистички, догматски, антрополошки, аскетски приступ и метод истраживања. Сврха овога је, како смо већ рекли, да на основу откривених антрополошких истина формирамо хришћански одговор на етичка питања у вези са болом, што ће омогућити њихово дијалошко сучељавање са аналогним секуларним ставовима. У овоме ћемо, коришћењем компаративних метода истраживања, истаћи разлике (и евентуалне сличности) у односу према болу два приступа стварности утемељена на дијаметрално супротним принципима, најпре савременог утилитаристичког, односно хедонистичког захтева за његовом потпуном неутрализацијом, и аутентично хришћанског за његовим прихватањем и стваралачким осмишљавањем у благодатном јединству са Богом. Његова аутентичност, како смо већ рекли, пре свега произилази из истине да

⁶⁴ Види, на пример: Поповић, „Утилитаризам Питера Сингера“, у Биоетика смрти, ... и даље.

⁶⁵ Сматра се да пољуљани углед и неповерење јавног мњења у односу према медицини има своје почело у доношењу концепта мождане смрти, који је истакнути биоетички проблем. Види: Мита Јакомини, „Промена срца и промена ума? Технологија и редефиниција смрти 1968. године“, у *Трансплантације органа из православне перспективе. Мултидисциплинарни приступ проблему*, прир. и прев. Драган Поповић (Крагујевац: Каленић, 2019), 267–268.

хришћанство човеку нуди перспективу потпуног ослобођења од бола – свакако не као примарни циљ већ као последицу благодатног односа са Богом у заједници Цркве, коначно оствареним у будућности вечнога Царства.

У овој анализи свакако нећемо избећи ни бављење појмом и феноменом задовољства, с обзиром на његову неодвојивост од бола који, како по пореклу тако и по функцији, у њиховом међусобном односу има улогу уравнотежујућег и ограничавајућег фактора уживања у задовољствима овога света.

1.4. Основне хипотезе спроведеног истраживања

- Самом појму и феномену бола приступамо и сагледавамо га у пре свега ширем контексту, као збирној именици којом се изражава свеукупност човекових негативних психофизичких искустава, сажетих у тесно скопчане и међузависне концепте *телесног бола* и *душевног страдања*. Међутим, у другом делу желимо да у списима Добротољубља пронађемо хришћанско аутентично схватање бола, одређено као духовно.

- Испитивању човековог односа према болу кроз историју приступамо из перспективе теорије и праксе, ограничавајући се на концепте који су претходили обликовању актуелног, западног поимања стварности, у чему и сами учествујемо. У овоме теоријски (философски и религијски) системи бол сматрају неодвојивим од задовољства и тако га испитују, док нам се у практичном деловању у односу према болу открива варијетет борбе против њега у виду исцелитељских (медицинских) метода и средстава, чија (не)успешност нема утицај само на човеков однос према болу, већ и на читаву стварност. У овоме нарочито истичемо историјски период од почетка модернизма до данас – у којем императив задовољења личних потреба постепено преузима првенство у односу на исцељење од бола, чему је умногоме допринело човеково поуздање у научно-медицински напредак и, уз помоћ њега, могућност исцељења од болести и надвладавање бола. У овом обрту, од примарног исцељења од бола и последичног задовољства ка приоритетном уживању у задовољству и неприхватању бола, налазимо не само порекло биоетичких проблема већ и могућност превазилажења истих, променом у схватању и односу према болу.

- Оптимизам произашао из успешности медицинске науке у борби против бола – углавном фармаколошким средствима, преиспитује се и оспорава повећањем броја пацијената у хроничном болу. Један од истакнутих разлога овога представља продужетак човековог животног века у савременом свету, с обзиром на то да је ова у суштини продужена старост неретко праћена хроничним болним стањима, уз неуспех медицине у борби са њима. Овome се свакако мора додати и императивни захтев савременог човека за што већим задовољствима уз изразито негативан однос према болу, који је за њега неприхватљив изван минимума хомеостатске нужности, због чега би његово

отклањање требало да има карактер хитности, указујући да смисао живљења проналази углавном у задовољству.

- Утилитаристичка етика, доминантна у постмодерни, фаворизујући задовољство генерише човеков радикалан отпор и нетрпељивост у односу према болу и страдању, што га очигледно води у немогућност решавања проблема растућег броја пацијената који су у болу у савременој култури „развоја и напретка“. Међутим, за овај проблем не може бити оптужен искључиво утилитаризам, с обзиром на то да је поменута епидемија болних стања изазвана научно-технолошким открићима чија примена у медицини у контексту продужетка човековог живота не може да обезбеди и његов квалитет у одсуству бола и страдања, али је са друге стране утилитаризам у потпуности одговоран за обезбеђивање културолошко-етичке потпоре наведеним ставовима постмодерног човека, чији се негативан однос према болу најбоље може прочитати на примеру његовог захтева за еутаназијом, коју види као решење проблема у сусрету са њиме.

- Добротољубље је зборник светоотачких текстова чија хришћанска аутентичност не може бити доведена у питање. Животно порекло његових текстова, односно накнадно записано подвижничко и молитвено искуство њихових писаца, утврђује његов антрополошки садржај и зборник чини штивом које у потпуности одговара захтевима трагања за аутентичним хришћанским односом према болу, ово не само због ширине и дубине садржаја самог Добротољубља већ и због разноврсности предања и разноликости писаца у њему сабраних текстова и њихове временско-просторне разуђености, која у великој мери „покрива“ хришћански етос у вези са болом. Из свега реченог произилази и њихова непролазна актуелност, важећа и у наше дане.

- Будући да смо као основни предмет нашег истраживања одредили бол у његовој свеукупности која, поред психофизичког, подразумева и његов духовни аспект, као релевантни „кровни“ појам узимамо именицу *ὀδύνη* с обзиром на то да собом обухвата више значења са заједничком референцом на феномен смрти, из које – као последице прародитељског греха, произилазе сва негативна човекова слепадна искуства. У том смислу, као збирна именица *ὀδύνη* обухвата читав спектар у тексту наведених човекових психофизичких одређења, чија је заједничка и обједињујућа карактеристика њихова изведеност из феномена смрти, као њена последица. У овом смислу прелазак из нелагодног осећања недостатности у осећање које се може окарактерисати као бол представља директну последицу јављања страха од смрти (или угрожености живота), што указује на повезаност ових феномена: осећање страха које увек – свесно или несвесно, има порекло у човековом искуству смрти - или ти небића које га окружује, на шта га подсећа бол, у његовој телесној и душевној појавности.

- У покушају разоткривања дубљег значења и смисла бола у човековом животу, неопходно је да консултујемо основне антрополошке ставове

филокалијских отаца, који нам указују на циљ, сврху и смисао његовог постојања, усмеравајући нас да поред откривања истине његове психофизичке димензије, трагамо даље за духовном. У овом смислу у систематизацији антрополошких истина садржаних у Добротољубљу започињемо од догађаја настанка света и човека, преко прародитељског греха и човековог облачења у „кожне хаљине“, илити промене човековог начина постојања од препадног – *по природи* (= κατὰ φύσιν), до послепадног – *против природе* (= παρὰ φύσιν), па све до новог истинитог начина постојања омогућеног догађајем Христа – *изнад природе* (= υπέρ φύσιν), у којем се човеково битисање коначно осмишљава и испуњава. Дакле, обухватамо читаву историју људског постојања у контексту који називамо „домострој спасења“. При томе изнова наглашавамо да све ове антрополошке истине посматрамо и износимо из перспективе бола, као основног предмета нашег истраживања.

· У овоме је чињеница да је питање бола у Добротољубљу – као и у философско-етичкој мисли пре и после појаве хришћанства, тесно повезано са задовољством, иако то у његовим текстовима није увек изричито приказано и јасно видљиво. Због тога као референтну тачку и ослонац нашег трагања узимамо списе Св. Максима Исповедника, не само јер се у њима разговетно излажу основне антрополошке поставке посматрано из угла пара бол и задовољство већ и због тога што његови списи заузимају једно од централних места у Филокалији. У његов антрополошки „систем“ се начелно уклапају и други текстови зборника – иако не увек директно и експлицитно, што нам даје за право да на овом темељу (из)градимо биоетичка начела за којима трагамо.

· У списима Добротољубља налазимо промену парадигме човековог односа према болу, од мање или више негативног – што је по правилу историјска околност независна од владајућег система вредности ка изразито позитивном у хришћанском животу (антропологији), јер се у складу са њиме уз помоћ бола не само ограничава уживање у телесним, односно материјалним задовољствима – одређујућим за послепадну бесловесну природу у коју се човек обукао, већ се човеку открива недостатност и бесмисао оваквог задовољства, што га усмерава ка заједници са Богом у којој се открива истина његовог постојања, о чему сведочи благодатно, духовно задовољство ослобођено од бола и „сваке невоље, гнева, опасности и принуде“, орочено у непролазности Царства Божјег.

· Православно хришћанство се у овоме открива као једини постојећи „концепт“ који човеку не нуди перспективу потпуног ослобођења од бола – свакако не као примарни циљ, већ његово осмишљавање и надилажење у подвигу уздржања и трпљења, уз благодатни однос са Богом у заједници Цркве. У овом смислу онтолошко ослобођење од бола произилази из поменутог односа који започиње „већ сада“, али ће се у пуноћи остварити тек у есхатолошкој вечности Царства Божјег, имајући карактер непролазног задовољства без садржаја бола у себи.

2. Аспекти бола и задовољства у антици

Уобичајено је мишљење да античка култура и философија представљају темељ западног културног идентитета, због чега сматрамо потребним да се у контексту нашег трагања у најкраћем осврнемо на односне ставове у вези са болом, такође и задовољством коме античка философија у њиховом међуодносу даје одређену предност.

2.1. Аспекти бола и задовољства у античкој философији

Антички философи су о феноменима бола и задовољства расуђивали у етичком контексту, с обзиром на то да их нису доживљавали искључиво као психофизиолошка стања, већ као поларитете који уобличавају човеков морални избор, усмеравајући његов живот ка добру или злу. У овоме је блаженство (= *ευδαιμονία*), илисти истинита срећа као коначни циљ човековог трагања за добрим – по правилу врлинским животом, умногоме одређено улогом коју у овоме играју феномени бола и задовољства.

2.1.1. Преплатонски мислиоци: почеци етичке дијалектике

Први етичко-философски ставови у вези са болом и задовољством обликују се у време преплатонских мислиоца. Најпре је Продик из Киоса (*Πρόδικος ο Κεῖος*, око 465–415. п. н. е.) направио дистинкцију између душевних и телесних задовољстава, сматрајући прва добрим а потоња изопаченим.⁶⁶ У тексту „Образовање Херакла врлином“ врлински пут – који је по превасходству испуњен болом, човека води ка трајном задовољству душе, чему је супротна телесна наслада из које се рађа пропаст.⁶⁷ На његовом трагу је Демокрит из Авдире (*Δημόκριτος ο Αβδηρίτης*, око 460–370. п. н. е.) који истиче етику „умерености“ ради усклађивања тела и душе, јер ће својом неумереношћу, односно претераним задовољствима – са болом као последицом, душа „одвести тело у пропаст“.⁶⁸ Због тога умереност представља човекову насушну потребу којом ће његова душа доћи до „доброг расположења“ (= *εὐθυμία*)⁶⁹ као идеала блаженог живота. Слично сматра и оснивач киничке школе, Антистен из Атине

⁶⁶ Види: Ksenofont, *Uspomene o Sokratu*, prev. Miloš N. Đurić, (Beograd: BIGZ, 1980), II, 1, 23–24.

⁶⁷ Види: David Wolfsdorf, *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2012). <https://doi.org/10.1017/CBO9780511667510> (Приступљено 6. 3. 2023)

⁶⁸ „Када би тело оптужило душу за све патње и болести које је претрпело због ње“ била би осуђена „да је немаром и непажњом упропастила поједине особине тела, омекшавајући га пићем и водећи га у пропаст љубављу према задовољствима (= *φιληδονίας*).“ Ibid., 226.

⁶⁹ „Добро расположење душе (= *εὐθυμία*) човеку пружа умерен и уравнотежен живот.“ Ibid., 223. Уп. Monte Johnson, „The Ethical Maxims of Democritus of Abdera“, in Wolfsdorf, *Early Greek Ethics*, 213.

(Αντισθένης ο Αθηναίος, око 445–365. п. н. е.), који развија „аскетски идеал“⁷⁰ према коме је за срећу довољна врлина, док су задовољства сумњива и подложна злоупотреби.⁷¹ Бол који је по превасходству последица врлинског живљења није зло, већ жртва потребна да би душа остварила слободу.⁷²

Насупрот њима налази се етика хедонизма Аристипа Кирица (Αρίστιππος ο Κυρήνης, око 435–356. п. н. е.), у складу с којом врховно добро представља задовољство; човеков живот је добар колико је пријатан а његов циљ би требало да буде стицање што више задовољства⁷³ које Аристип поистовећује са телесним уживањем.⁷⁴ Хедонистичку етику такође заступа и Евдокс Книдски (Εὐδοξος ὁ Κνίδιος, око 408–355. п. н. е.)⁷⁵, за кога је задовољство добро јер га у свему траже „све животиње – и рационалне и ирационалне“⁷⁶, као што је бол рђав јер се старају да га избегну.⁷⁷

2.1.2. Платон: устројство душе и истина задовољства и бола

За Платона (Πλάτων, 427–347. п. н. е.) су бол и задовољство неодвојиви⁷⁸, али и супрот(ставље)ни феномени.⁷⁹ Такође су и одређујући за човеков начин живљења који се не тиче просто његове чулности, већ превасходно душевног постојања. У њиховом односу се пројављује темељни етички проблем од чијег решења зависи да ли ће човеков живот бити врлински или порочан. Другачије, исправна поставка у односу према њима, односно њихово истинско разумевање – последично и одабир, човека води ка добром животу у истинском блаженству (= ευδαιμονία), а супротно у порок и заблуду.⁸⁰

⁷⁰ Diogen Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, prev. Albin Vilhar, (Beograd: BIGZ, 1980), 6, 2. [Diogen Laertije - Životi i mišljenja istaknutih filozofa.pdf](#) (Приступљено: 2. 10. 2024)

⁷¹ Киници уче да свако може постићи блаженство ако живи аскетски, то јест потребе ограничава на минимум. https://sr.wikipedia.org/sr-ec/Античка_филозофија (Приступљено 16. 4. 2023)

⁷² Овде се назире стоички идеал апатије као ослобођења од страсти ради моралне слободе. Види: Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, 6, 11.

⁷³ „Bolje je vladati zadovoljstvima i ne biti pod njihovom vlašću, nego ne služiti se njima“. Ibid., 8, 75.

⁷⁴ „За njih je cilj telesna naslada“. Ibid., 8, 86–7.

⁷⁵ О овоме сведочи Аристотел као његов противник. Види: Nikomahova etika, 1172b9, и даље.

⁷⁶ Ibid., 1153b25–26.

⁷⁷ Ibid., 1153b3–4.

⁷⁸ Није могуће „ispitati zadovoljstvo odvojeno od bola.“ Platon, *Dijalozi: Teetet i Fileb*, prev. Veljko Gortan i Sironić Milivoj, Rijeka: Naprijed, 1979, 31b5–6.

⁷⁹ Расправа у *Држави* почиње питањем „zar ne kažemo da je bol suprotan užitku?“ Platon, *Država*, (Beograd: Bigz, 2002), 583c3. Супротстављеност бола и задовољства произилази из непријатности првог и пријатности другог. Уп. David Wolfsdorf, „Plato on Pain“, in *Antiquorum Philosophiae*, ed. G. Cambiano, Special volume on pain, 9 (2015): 11. <https://sites.temple.edu/dwolf/files/2020/06/Plato-on-Pain.pdf> (Приступљено 3. 1. 2023)

⁸⁰ Види: David Wolfsdorf, *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 12. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511667510> (Приступљено 6. 3. 2023)

С овим у вези Платон у *Држави* разликује три дела човекове душе: разумни (= λογιστικόν) – као извор знања и промишљања, пожудни (= ἐπιθυμητικόν) – који тежи телесним уживањима, док се вољни (страствени, темпераментни = θυμοειδής)⁸¹ колеба између њих и приклања доминантнијем.⁸² Човеков врлински, истинит живот – поистовећен са блаженством, могућ је једино када разум управља неразумним делом душе⁸³, док у владавини пожудног он постаје порочан, а човек роб својих страсти и нагонских тежњи.⁸⁴ У овоме је жеља пожудног дела душе за чулним ужицима – или неумерена тежња ка телесним задовољствима, резултат чулне обмане, која у души генерише сукоб и води до порока.⁸⁵ У овом смислу се, од телесних – привидних и пролазних, разликују душевна – истинита и трајна задовољства⁸⁶, која може опитовати само човек чији је живот у складу с разумом и врлином.⁸⁷

Коначно, у „Тимају“ Платон о овим феноменима расуђује и у физиолошком контексту⁸⁸, одређујући бол као стање противно природи, настало нарушавањем унутрашњег склада елемената тела, док је задовољство повратак природном реду, односно здрављу.⁸⁹

2.1.3. Аристотел: умереност у задовољству и трпљење бола као етички идеал

За Аристотела су све људске делатности усмерене ка стицању добра, илити блаженства (= εὐδαιμονία)⁹⁰, које не поистовећује са чулним, односно телесним задовољствима већ „делатношћу душе у складу с врлином“⁹¹, јер су врлинска добра „најизврснија и најпотпунија“.⁹² Са друге је стране највиша врлина, она „и

⁸¹ У датом преводу платонове Државе, придев θυμοειδής се преводи као „вољни“, док ми указујемо и на друга могућа значења ближа термину θυμικό којим се у хришћанству означава афективни, или раздражајни део душе. Види поглавље: 7.2.4.2. Елементи (енергије) човекове душе

⁸² „Svaka od njih gospodari u odgovarajućoj vrsti delanja“, а њихов ће поредак одредити начин човековог постојања. Platon, *Država*, 436a11–b1. Уп. 441e6–442b.

⁸³ Ibid., 436a11–b1; 439d8. Уп. Moss, „Pleasure“, 517.

⁸⁴ Види: Ibid., 439d7; 580e4.

⁸⁵ Ibid., 583b–4c; *Fileb*, 36c–50e.

⁸⁶ Ibid., 12c8–d7.

⁸⁷ И поред снаге порочних уживања за Платона је најпријатнији врлински живот. Види: Jessica Moss, „Pleasure and Illusion in Plato“, *Philosophy and Phenomenological Research* 72, no. 3 (2006): 507. <http://www.jstor.org/stable/40040948> (Приступљено 20. 3. 2023)

⁸⁸ Чулни утисци „se stiču pomoću telesnih organa a u sebi nose kako bolove tako i zadovoljstva koja ih prate“. Platon, *Timaj*, prev. Marijanca Pakiž, (Beograd: Mladost, 1981), 64a1–10; 65b4–6.

⁸⁹ Ibid., 82a1–82c1.

⁹⁰ И смрт је „kada nastupi usled bolesti i povreda, bolna i nasilna; kada pak, dolazi sa starošću kao njen prirodni završetak, potpuno je bezbolna, a prati je zadovoljstvo pre nego bol“. Ibid., 81d10–81e6.

⁹¹ Aristotel, *Nikomahova etika*, prev. Tomislav Lađa, (Zagreb: Globus, 1988), 1095a15–20.

⁹² Види: Ibid., 1102a1. Уп. 1100b10–20, и: 1177a1.

⁹³ Иако је свака врлинска делатност праћена задовољством, оно је последица, а не примарни циљ доброг делања. Види: Ibid., 1095a25–b15; Уп. 1097b1–5.

skladu s mudrošću⁹³, односно човековим разумским начелима⁹⁴, која га управљају да тражи и бира „средње“⁹⁵ врлинско стање које остварује умереношћу у задовољствима⁹⁶ и боловима.⁹⁷ За врлину која води ка блаженству је, другим речима, потребна умереност која чини да човек не буде узнемирен ни одсуством уживања ни присуством бола, јер код неумереног одсуство задовољства изазива осећај немира и страдалног бола⁹⁸, у чему се пројављује његова етичка слабост као производ робовања душе чулним задовољствима.⁹⁹

Уздржаност није само етичка врлина већ и средство васпитања, због чега „младе треба васпитавати задовољством и болом“, ради стицања карактера способног за врлину. У том смислу је васпитна функција бола у трпљењу невоља, чиме се јача дух и доприноси уздржању од телесних задовољстава.¹⁰⁰

За Аристотела су, коначно, све човекове делатности увек и неизоставно праћене задовољством или болом, те би се из односа према њима могао ишчитати његов етички статус који је врлински када подноси болна страдања и уздржава се у задовољствима, док је у супротном порочан.¹⁰¹

2.1.4. Хеленистички период

У овом периоду питање бола и задовољства постаје кључна тема две супротстављене етичке школе – епикурејске и стоичке.

У првој, чији је оснивач Епикур (Επίκουρος, 341–270. п. н. е.), највише добро (блаженство = εὐδαιμονία)¹⁰² представља задовољство (= ἡδονή), које није схваћено као развратно уживање у чулним стварима¹⁰³, већ се доживљава више као одсуство бола, односно стање телесног здравља и душевног мира (=

⁹³ Мудрост „је највиша дјелатност (...) љубав према мудрости (философија) посједује чудесне ужитке по чистоћи и постојаности.“ Ibid., 1177a20–25

⁹⁴ Ibid., 1106b35–1107a5. Попут Платона, и он у души разликује разумни и неразумни део, у чему је специфичност човековог постојања у односу на све друго. Види: Ibid., 1098a1–5.

⁹⁵ Ibid., 1107b1–5. „Ужитак својствен честитој дјелатности и сам је валјан“, док је „својствен невалјалој дјелатности opak.“ Ibid., 1109b–10; 1175b25; 1177a20–30.

⁹⁶ Ibid., 1176b5–25.

⁹⁷ Због врлине би човек требало да „strpljivo podnosi mnoge i goleme nevolje“ Ibid., 1102a30.

⁹⁸ Врлина се постиже „уздржањем“ (= ἐγκράτεια), док је неуздржање рђаво јер је супротно од врлине. Ibid., 1117b25.

⁹⁹ Човек због задовољства често чини ружне, а због бола се уздржава од лепих ствари. Види: Ibid., 1104b5–20

¹⁰⁰ Види: Ibid., 1172a5–1172b5.

¹⁰¹ „Teže je boriti se protiv užitaka negoli protiv strasti (...) Stoga je sav posao kreposti (...) baviti se užicima i bolima, jer onaj tko se tima dobro služi bit će dobar, a tko loše loš.“ Ibid., 1105a5–15.

¹⁰² Laertije X, 28, 145.

¹⁰³ Ibid., X, 28, 125. „Pijančenja uz veselje (...) ne pruža prijatan život, kao (...) ni naklonost prema mladićima i ženama, niti (...) bogato postavljena trpeza.“ Ibid., X, 28, 132.

ἀταραξία).¹⁰⁴ За ово задовољство – које је циљ и сврха човековог живота одређеног као врлински¹⁰⁵, потребно је разумско расуђивање – што припада мудрим људима или философима.¹⁰⁶ Тако је за врлински живот пресудно бављење философијом ради стицања мудрости и доброг душевног здравља, последично и срећног живота, због чега „i mladi i stari treba da traže mudrost“.¹⁰⁷ За Епикура је, дакле, највише добро душа испуњена задовољствима, које се пре свега остварује одсуством телесних болова и душевног немира, до чега ће човек најпре доћи умереним животом.¹⁰⁸

Према учењу стоичке школе¹⁰⁹, чији је оснивач Зенон из Елеје (Ζήνων ὁ Ἐλεάτης, 336–264. п. н. е.), највише добро је врлина, а врлински живот се остварује разумним расуђивањем, што је и живот у складу с природом.¹¹⁰ Врлина хармонизује душу, за разлику од „spoljašnjih utisaka“ који је обмањују и заводе да ужива у чулним стварима.¹¹¹ За стоике је, другачије, блажен живот у складу са врлином душе, а истинско уживање у презирању чулних задовољстава, којима не треба давати предност у односу на врлину.¹¹² Будући да истинска задовољства нису у телесности, већ врлинском деловању по разуму¹¹³, мудрац им се неће одавати нити им дозволити да над њим „загосподаре“¹¹⁴, већ ће уживати у „тихим, умереним и уздржаним задовољствима“.¹¹⁵ Ако човек не делује по разуму, изопачује се разумни део његове душе и настају страсти¹¹⁶ међу којима се истичу супротстављени парови: задовољство (= ἡδονή) – туга (=

¹⁰⁴ Laertije, X, 28, 142. Уп. Tamara Plećaš i Ivan Nišavić, „Rimski stoici Seneka i Epiktet o epikurejskom hedonizmu i društvenim ulogama filozofa“, *Theoria* 65, 3 (2022): 5–19. <https://doi.org/10.2298/THEO2203005P> (Приступљено 13. 4. 2023)

¹⁰⁵ За истинито задовољство је потребна врлина, а не уживање у чулности. Види: Ibid., X, 28, 138.

¹⁰⁶ Дobar и срећан живот није могућ без моралног и праведног владања. Види: Ibid., X, 28, 133.

¹⁰⁷ „I mladi i stari treba da traže mudrost“. Ibid., X, 28, 122.

¹⁰⁸ Види: Ibid., X, 28, 132.

¹⁰⁹ „Stoici su pozajmljivali iz etike kinika a epikurovci od kirenjana.“ Frederik Koplston, „Istorija filozofije. Tom 1, Grčka i Rim“, prev. Slobodan Žunjić, (Београд: BIGZ, 1988): 420.

¹¹⁰ „Čovek je obdaren razumom“ (...) „život prema razumu je život prema prirodi“ a „živeti u saglasnosti sa prirodom, znači živeti prema vrlini.“ Laertije, VII, 1, 87. Уп. Lucije Anej Seneka, *O blaženom životu*, (Београд: Kontrast 2025), VIII, 2.

¹¹¹ Човек се обмањује „zavodničkom snagom spoljnih utisaka.“ Laertije, VII, 1, 89.

¹¹² „Тежња ка врлини је пример племените природе; посвећеник задовољствима је слабовољан, сломљен, дегенерисан, лишен мушкости, предодређен да склизне на најсрамније дно ако не научи да разликује која задовољства не прелазе границе природних жеља, а која вуку човека у понор.“ Seneka, *O blaženom životu*, VIII, 7.

¹¹³ Види: Луциус Анеус Сенека, *Писма пријатељу*, прев. Албин Вилхар, (Београд: Матица српска, 1978), 1, 74; 16–17.

¹¹⁴ „Како човек заузет уживањем може да истрпи страдање и оскудицу, опасности и претње (...) погледа смрти у лице (...) поднесе бол и тугу?“ Seneka, *O blaženom životu*, VIII, 2.

¹¹⁵ Ibid., XII, 2.

¹¹⁶ Човеку користе врлинске делатности, а штете порочна владања. Види: Laertije, VII, 1, 104.

λύπη)¹¹⁷, жеља (= ἐπιθυμία) – страх (= φόβος).¹¹⁸ Страсти су неразумно и неприродно кретање душе, а ако човек жели да достигне до стања бестрасности (= ἀπάθεια) као стоичког идеала доброг живота, потребно је да се уздржи од страсног деловања, како оно не би прешло у навику која је болест душе (= νόσος ψυχής). Отуда је стоичка етика у великој мери борба за ослобођење од страсти ради практичног достизања стања моралне слободе, као особености мудрог човека који „niti ima posla s uživanjem, niti podnosi one koji ga имају“.¹¹⁹

2.2. Бол и античка књижевност

2.2.1. Хомеровска традиција

У Илијади¹²⁰ и Одисеји¹²¹, у складу са њиховим епским етосом, бол је по правилу присутан као последица рањавања јунака у боју¹²², са живописним и драматичним описом како повреде, тако и његовог болног страдања.¹²³ Такође, поред телесне, присутна је и душевна димензија бола у страху од смрти због телесне трауме, који се ублажава сазнањем да живот рањенога није угрожен.¹²⁴ Тако се, на пример, он јавља код Афродите која „трпећи муке (...) од болне ране“ одлази на Олимп код своје мајке, која јој душевни бол ублажава уверавањем да је рана неће одвести у смрт.¹²⁵ У епском контексту се, дакле, иако злокобан – одређен као „црн, љут и горак“, бол у телесном смислу јавља као пролазан и савладив, док се у душевном у страху од смрти открива као његова суштинска позадина.

У текстовима се, такође, на више места реферира на нужност ублажавања и исцељења телесног бола¹²⁶ – без прецизирања којим су се средствима у ту сврху

¹¹⁷ „Sposobnost da se oseti zadovoljstvo podrazumeva sposobnost da se oseti bol“ – односно туга, која није увек зло јер „ako ne bismo osećali glad – koju stoici smatraju nekom vrstom bola, mogli bismo oštetiti zdravlje nedovoljnom ishranom“. Ibid., 420; 429.

¹¹⁸ Види: Ларс Тунберг, *Микрокосмос и посредник – теолошка антропологија Светог Максима Исповедника*, (Београд–Шибеник: Истина, 2008), 226.

¹¹⁹ Laertije, VII, 1, 118–25.

¹²⁰ Хомер, *Илијада*, прев. Милош Н. Ђурић, (Београд: Дерета, 2004).

¹²¹ Хомер, *Одисеја*, прев. Милош Н. Ђурић, (Београд: Дерета, 2004).

¹²² „Сам епски жанр описује доживљај бола због рана задобијених у борби; међутим, тешко да има места за хроничне болове који прате дугу болест.“ Roselyne Rey, *The History of Pain*, trans. Wallace Louise Elliott and Cadden J. A., (Cambridge: Harvard University Press, 1998), 11.

¹²³ „Крв му топла из рањеног текла је места (...) Атреја муче болови љути. Као породиљу оштра и љута стрела мучи“ и „болове доноси горке“. Хомер, *Илијада*, XI, 265–73.

¹²⁴ „Краљ Агамемнон протрне (...) када примети крв где црна се из ране лије, и сам Менелај протрне онде; али чим узицу поглед и куке да су изишли, одмах се њему срце у грудима сабере опет. Болно уздахну краљ Агамемнон“. Ibid., IV, 190–8.

¹²⁵ Ibid., V, 351–400.

¹²⁶ „На грдну рану меташе мелеме благе од којих одумину болови црни“. Ibid., XV, 393–4. „Лекар ће рану испитат’ и мелеме метнути, не би ли утишали болове мрачне.“ Ibid., IV, 190–8.

лекари користили, указујући, са једне стране, на високо вредновање ослобађања од бола, а са друге на велико поштовање „боголиких“ лекара.¹²⁷

2.2.2. Грчка античка трагедија

Античка трагедија се, генерално, сматра „најплеменитијим начином изржавања људског страдања“, у којој је човек имао могућност да „на узвишен начин прикаже сву величину своје трагичне судбине“.¹²⁸ Будући да је истовремено била „и грађанска и религијска“, у њеном јавном извођењу је учествовала читава заједница, у којој је бол представљао неизбежну животну околност због чега су сви „саучествовали“ у болном страдању рањеног јунака, који га се није стидео, већ је о њему јавно сведочио.¹²⁹

И овде се бол доживљава и описује драматично¹³⁰, „готово као независно биће које обузима читавог човека“.¹³¹ Софокле га поистовећује са болешћу која је казна богова¹³², за чије исцељење су задужени лекари који ће Филоктету „olakšati bol“.¹³³ Као и код Хомера, и овде се наводи лековито биље које „bolje od ičega zagasi ranu te je sasvim umiri“, али без његовог тачног одређења.¹³⁴

Коначно, док је бол у трагедијама са једне стране представљан сликовито и реалистично као „експлицитан, бруталан, са разноликошћу његових субјективних искустава и детаља, античка медицина је са друге настојала да га рационализује, покушавајући да га одвоји од његовог моћног емоционалног набоја“¹³⁵, што ће бити остварено његовом лекарском објективизацијом.

¹²⁷ „Боголики лекар одмах стане извлачити стрелу (...) исиса крв и мекане мелеме метне.“ Ibid., IV, 213–9.

¹²⁸ Према Корнаракису, античка трагедија живописно приказује човеково трагање за разрешењем његових мука, односно „чежњу за спасењем“. У њој се, другим речима, „приказује човеков пут од страдања ка спасењу“. Види: Корнаракис, *Психологија: Поглед из пустиње*, 51–52.

¹²⁹ Rey, *The History of Pain*, 16.

¹³⁰ Софокле нам, на пример, истиче да бол Филоктета „ždere“ и не допушта му миран сан; он „plače i vrišti od bola“ вукући се по земљи. Види: Sofoklo, *Filoktet*, prev. Dinko Štambak, (Zagreb: Grafički zavod Hrvatske, 1980), 1, 313, и: 2, 701; 751; 767.

¹³¹ Rey, *The History of Pain*, 15.

¹³² Sofoklo, *Filoktet*, 1, 266.

¹³³ Ibid., 3, 1325–34. „smiriti boli gnojne noge i osloboditi te boljetice“. Ibid., 3, 1378–9.

¹³⁴ Такође се наводе и лекари као „Asklepijevi sinovi“. Ibid., 1, 649–51.

¹³⁵ Rey, *The History of Pain*, 17.

2.2.3. Бол у античкој медицини

2.2.3.1. Хипократов корпус¹³⁶

Будући да је „најчешћи и најпоузданији показатељ болести“, бол је нит која текстове зборника под називом Хипократов корпус (Ιπποκρατική Συλλογή) држи на окупу у њиховој разноликости.¹³⁷ Такође се сматра једним од основних разлога за појављивање медицине уопште¹³⁸, која је тако одговорна не само за унапређење здравља већ и за спречавање бола, болести и смрти.¹³⁹ У овоме се бол и болест одређују као последица поремећеног баланса у односима између базичних и конструктивних телесних елемената (крв, слуз, бела и црна жуч), док је лечење њихов повратак у нормално, уравнотежено стање.¹⁴⁰

Као јасан симптом болести, бол је пресудан фактор у избору начина лечења пацијената¹⁴¹, у чему се лекар ослањао на комуникацију са пацијентом и његово сведочанство о болном искуству, те је као предуслов доброг лечења истицана неопходност њихове сарадње.¹⁴² Овде се, међутим, назире парадокс јер се у текстовима зборника бол одређује као изразито објективан феномен, док се субјективним, психолошким факторима не даје никакав значај у његовој перцепцији.¹⁴³ Разрешење налазимо у његовој објективизацији од стране лекара, који у постављању дијагнозе и избору терапије има последњу реч, док се субјективност бола ограничава само на пацијента.

У истом контексту се у текстовима зборника може опазити значајна разлика између пацијента и лекара у схватању и приступу болу, пре свега јер су га први доживљавали као изразито непожељан осећај са тежњом да га се ослободе, због чега су се „можда чак и више од лекара ослањали на способност медицине да отклони бол“, како би „пре свега постигли задовољство, а тек секундарно обновили здравље“.¹⁴⁴ Са друге стране су лекари бол сматрали корисним јер је представљао „видљиву манифестацију невидљиве материјалне промене у

¹³⁶ Хипократ са Коса (Ιπποκράτης ὁ Κῷος, 460–370. п. н. е.) се сматра једном од најзначајнијих личности у историји медицине коју установљава као дисциплину различиту од области теургије и филозофије, са којима је до тада традиционално била повезана. Види: [Хипократ са Коса — Википедија](#) (Приступљено 22. 5. 2025)

¹³⁷ „Болест почиње од тренутка када је пацијент почео да осећа бол.“ Види: Sarah E. Scullin, „Hippocratic Pain“, *Publicly Accessible Penn Dissertations*, (2012), 54. <https://repository.upenn.edu/edissertations/578> (Приступљено 24. 5. 2023)

¹³⁸ Ibid., 44.

¹³⁹ Види: Ibid., 2–4.

¹⁴⁰ Ibid., 20.

¹⁴¹ Ibid., 58.

¹⁴² Ibid., 83.

¹⁴³ Ibid., 15–17.

¹⁴⁴ „Пацијенти се лече не знајући од чега ни зашто пате, ни шта ће из овог произаћи (...) трпе бол у садашњости страхујући за будућност (...) више желе да се задовољством супротставе болести него да унапреде здравље медицинским третманом.“ Ibid., 12–18.

телу“, на основу чега могу да „виде“ шта се унутар њега дешава.¹⁴⁵ Када се ради о терапији бола, у зборнику се, поред различитих супстанци углавном биљног порекла¹⁴⁶, наводе за то време уобичајене методе његовог отклања.¹⁴⁷

2.2.3.2. Египат

Александрија је недуго након оснивања 331. године п. н. е., постала интелектуални и научни центар читавог познатог света. Културна разноликост њеног становништва – последично и толеранција, генерисала је специфичан етос оличен у „интелектуалној радозналости, уметничкој и научној особености“.¹⁴⁸ Под оваквим околностима су у њој деловали лекари Херофил (Ἡρόφιλος, око 330/20–260/50) и Еразистрат (Ερασίστρατος 304–245), који су пионирским изучавањем човекове анатомије сецирањем тела, како покојника, тако и живих осуђеника на смрт¹⁴⁹, значајно допринели даљем развоју научне и практичне медицине.¹⁵⁰

Без обзира на контроверзе које је несумњиво изазивала њихова методологија, знање сакупљено сецирањем људи поставило је темељ анатомије и омогућило даљи напредак медицине, пре свега хирургије, од којих је за нас важно постављање основа разумевању човековог нервног система, указавши на постојање пута којим се бол креће од периферије тела ка мозгу, чиме су одшкринута врата теоријама бола које ће уследити вековима касније.

2.2.3.3. Рим

У наставку се центар социјалног живота сели у Рим на запад, где су деловали лекари пореклом са истока, међу којима се издвајају Целзус, Аретеј и Гален.

Целзусов (Aulus Cornelius Celsus 25 п. н. е. – 50 н. е.) спис под називом *De Medicina* се сматра једним од најдрагоценијих сачуваних у вези са античком медицином. За Целзуса бол нема никакву позитивну вредност, јер здравље у потпуности искључује и најмању могућност човековог болног страдања, те је основна дужност медицине да га неутралише. Будући да је улогу бола ограничавао на дијагнозу и прогнозу болести, Целзус у свом делу не говори о

¹⁴⁵ Ibid., 70.

¹⁴⁶ Средства против болова су наведена у тексту зборника под насловом *Epidemics*. Ibid., 31.

¹⁴⁷ Каутеризација, флеботомија, дијета, купке, креме, парна купатила, клистир и сл. Ibid., 47.

¹⁴⁸ Rey, *The History of Pain*, 23.

¹⁴⁹ Праксу тзв. вивисекције, која је недуго затим осуђена на етичким основама, дозволили су цареви Птоломеј I и II. Види: Heinrich von Staden, *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria: Edition, Translation and Essays*, (Cambridge: Harvard University Press, 1989), у: Ibid., 23–4.

¹⁵⁰ Целзус оправдава њихов рад, сматрајући да је „за упознавање унутрашњих органа неопходно отворити лешеве како би се испитала њихова утроба (...) и ухватило оно што скрива природа“. Ibid., 24. Уп. James W. Blatchford, „The Surgery of Celsus' *De Medicina*.“ *Annals of Surgery Open* 5(3):p e482, (September 2024). <https://doi/10.1097/AS9.0000000000000482> (Приступљено 22. 11. 2023)

болу по себи, већ само износи детаљне описе за то време уобичајених метода¹⁵¹ и средстава његовог лечења¹⁵²

Аретеј из Кападокије (Ἀρεταῖος ο Καππαδόκης, II в. н. е.)¹⁵³ се сматра једним од најоригиналнијих медицинских писаца антике.¹⁵⁴ У списима даје прецизну дефиницију болести, њене узроке, симптоме и третмане, јасно и детаљно излажући своје медицинско искуство, као и достигнућа анатомије и физиологије античког времена.¹⁵⁵ Сматра се зачетником „палијативне“ неге јер се брижљиво старао о неизлечивим пацијентима, пружајући им подршку и ублаживајући бол, у чему је подразумевано било заступљено биље, јер је Аретеј познат као његов познавалац, сакупљач и фитотерапеут.¹⁵⁶

Нарочито место у историји античке медицине заузима Гален (Κλαύδιος Γαληνός 129–216 н. е.). Рођен је у Пергаму, али већи део свог живота борави у Риму као лекар царева Марка Аурелија и Септимија Севера.¹⁵⁷ У свом раду је, уз пажљиво проучавање и уважавање Хипократових текстова, повезивао медицину и философију, анатомију и физиологију. Болу је придавао велики значај, не сматрајући га само симптомом болести већ је пажњу усмеравао на механизме осета и перцепције у његовој позадини. У овоме је користио знања анатомије, како на основу александринаца, тако и из сопственог искуства у сецирању животиња.¹⁵⁸ Сматрао је да су за чулну перцепцију неопходна три међузависна елемента: орган за примање спољашњих утисака, канал којим ће они путовати кроз тело и који ће их довести до мозга, као центра у коме ће бити трансформисани у свесну перцепцију.¹⁵⁹

¹⁵¹ Пуштање крви, облоге, купке, дијете, масаже и слично. Ibid., 25.

¹⁵² Детаљну листу су саставили Плиније и Диоскорид. Ibid., 26.

¹⁵³ Види: <https://www.britannica.com/biography/Aretaeus-of-Cappadocia>

¹⁵⁴ Тек у XVI веку је преведен са грчког језика и постао доступан „западној“ медицинској науци. Види: Halil Tekiner, „Aretaeus of Cappadocia and his treatises on diseases“, *Turkish Neurosurgery* 25, 3 (2015): 508–512. <https://doi.org/10.5137/1019-5149.JTN.12347-14.0> (Приступљено 12. 8. 2023)

¹⁵⁵ Види: Rey, *The History of Pain*, 30.

¹⁵⁶ Види: Gregory Tsoucalas, Markos Sgantzos, „A retaeus of Cappadocia (ca 1st-3rd century AD): views on hepatic cancer“, *Journal of the Balkan Union of Oncology*, 21, (2016): 1326–1331.

¹⁵⁷ У свој дом је примао и бесплатно лечио обичне људе, робове, сељаци. Није проводио време на двору „изолован од свакодневног друштва, већ је учествовао у јавном животу дебатујући праћен гомилом пријатеља и следбеника.“ Види: Susan Mattern, „Galen and his patients“, *The Lancet* 378, (August 6. 2011): 478–479. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(11\)61240-3](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(11)61240-3) (Приступљено 10. 6. 2023)

¹⁵⁸ Уводи поделу нерава на грубе и осетљиве, при чему су „осетљиви нерви неопходни чулима, а груби свим осталим телесним деловима Види: Ajita Rajkumari, „Galen and his Contribution to Anatomy: A Review“, *Journal of Evolution of medical and Dental Sciences* 4 (2015): 4509-4516.

¹⁵⁹ У медицини овог времена је било прихваћено да нерви преносе сензације у мозак, који је сматран седиштем човекове душе. Види: Benjamin Goldberg, Kevin Reuter, and Justin Sytsma, *The History of the Concept of Pain: How the Experts Came to be Out of Touch with the Folk*, in *Advances in Experimental Philosophy of Medicine*, ed. Kristien Hens & Andreas de Block, (New York: Bloomsbury Academic, 2022), 173-190. <http://philsci-archive.pitt.edu/id/eprint/20244> (Приступљено 7. 6. 2023)

Такође је у Галеновом медицинском систему бол имао важну функцију као корисна дијагностичка категорија, заснована као и код Хипократа на хуморалној концепцији, док се, попут Аретеја, и он старао о пацијентима у терминалној фази болести.¹⁶⁰

2.3. Закључак: бол у антици

У античком философском трагању за добрим живљењем (блаженством = εὐδαιμονία) се у начелу издвајају два начина мишљења, први у коме је *евдемония* условљена врлинским начином живљења – са душом у главној улози, и други у коме је врховно добро задовољство са пореклом у телесном уживању (хедонизам). Врлина по правилу претпоставља живот у болном страдању које човек треба да прихвати и подноси имајући свест (= мудрост) о томе да је, као највеће од свих добара, вредна бола који је прати. Са друге стране је телесно задовољство природно добро јер га без двојбе желе и траже сва жива бића, док је осећај бола по природи рђав, због чега га априорно као противприродног одбацују.

Док је код античких философа нагласак стављен на задовољство, у књижевним и медицинским текстовима тог времена се више пажње посвећује болу. Тако се у античким трагедијама бол одређује као извор човековог неизбежног психофизичког, дубоко субјективног страдања, док се у медицинским делима акценат ставља на његову објективност која се реализује у постављању дијагнозе и избору терапије од стране лекара.

И поред тога што је врлинско живљење и трпљење бола више заступљено код самих мислилаца, рекло би се да је, генерално, телесно уживање у задовољствима пријемчивије и лакше га је остварити у свакодневном животу. У ово се уклапа и чињеница да је бол први и најочигледнији симптом болести и као такав указује на смрт, па се у овом контексту никако не може сматрати позитивним и добрим изван философског становишта да је „пратилац врлинског живљења, које је најбоље од свега.“

¹⁶⁰ Види: Mattern, „Galen and his patients“.

3. Бол у средњем веку

Период средњег века је, уз престанак прогона хришћанства, обележило његово ширење, напредовање и позиционирање као фактора са пресудним утицајем на јавни живот. Напоре с тиме долази и до његове постепене поларизације на западни и источни облик, уз отуђивање и раздвајање ових суштински различитих схватања и односа према стварности.

3.1. Медицина и бол током средњег века на хришћанском Истоку

У Источном римском царству су током средњег века медицинска теорија и пракса наставиле античку традицију доследном употребом знања хипократског и галенског наслеђа, са новим хришћанским усмерењем ка холистичком приступу здрављу кроз узајамност човековог тела, душе и духа. Ово подразумева да се лекари у односу према пацијентима нису ограничавали само на психофизичке симптоме болести, већ и на њихово духовно стање које је као суштинско било и примарно.¹⁶¹

У овоме је исцељење умногоме посматрано као дар Божје благодати, у чему је значајну ролу у лечењу болести и ублажавању бола играла духовност, односно хришћанска вера. Многи свештеници су били и лекари, те је било сасвим уобичајено да су медицинске третмане пратили верски обреди и молитвословља. Важну улогу у медицинској нези и лечењу су имали манастири у чијем су се саставу неретко налазиле и болнице, где су монаси, поред збрињавања и лечења болесника, доприносили развоју средстава њиховог лечења, углавном биљног порекла. Сматра се да је у Источном римском царству постојала нека врста добро успостављеног медицинског система, а да су лекари били упознати са различитим методама исцељивања, укључујући и знање о хируршким процедурама, које су, међутим, вршене само у крајњој нужди због немогућности контроле бола и великих постоперативних ризика. Сам бол је – као и у старом веку, сматран последицом неравнотеже основних телесних хумора услед поремећаја у функцији организма или физичких повреда, са медицинским третманима у складу са епохом.¹⁶²

Промена у односу према болу није била у његовом медицинском третману, већ у контексту нове улоге коју је овај феномен добио у хришћанству, у чему је његова истина постала сразмерна његовом доприносу аутентичности хришћанског живљења, имајући као коначни циљ спасење. Будући да ћемо овоме посветити централни део нашег истраживања, на наредним страницама

¹⁶¹ Више о холистичком приступу медицини и лечењу види: Стенли Семјуел Харакас, *Здравље и медицина у источно-православној традицији*, прев. Славиша Костић, (Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке, 2007), 46 и даље.

¹⁶² Тежило се враћању хуморалне равнотеже уобичајеним методама и средствима углавном биљног порекла, чије су листе садржали медицински приручници са упутствима о начину њихове припреме и примене. Види: Ray, *The History of Pain*, 48.

желимо да се у најкраћем осврнемо на промене у схватању стварности на хришћанском Западу, које су условиле настанак у данашњем свету доминантног етоса и његовог односа према болу. У овоме је наш коначни циљ покушај његовог што бољег разумевања ради успешнијег суочавања савременог односа према болу са аутентичним хришћанским схватањем улоге и сврхе бола у човековом животу, коју ћемо добити испитивањем текстова Добротољубља.

3.2. Медицина и бол у средњем веку на хришћанском Западу

Без обзира на то што скоро да не постоје сведочанства о начинима на које су се људи на Западу носили са болом у већем делу средњовековног периода, нема сумње да је својим учењем хришћанство настојало да болу пружи прихватљиво значење, било као божански дар – чиме је осмишљавано његово подношење, било као жртва или средство искупљења које зближавају вернике са Христом.¹⁶³

3.2.1. Латинско богословље

Први помен контроле бола на Западу налазимо у IV веку, у делу *Св. Тројица* Св. Иларија Поатијског (Hilaire de Poitiers, 315–367)¹⁶⁴, који тело сматра „безосећајном материјом“, за разлика од душе која му даје „живот и осећај (...) бола, задовољства, исцрпљености од глади и дебљања храном“. Због тога што „прожима и подржава тело“, душа је одговорна за „осећај задовољства или бола“, а уколико је потребно може се успавати „лековима који побеђују бол“.¹⁶⁵

За Блаженог Августина (Aurelius Augustinus, 354–430) здравље представља само једно од многих добара овог света, док се Бог као „Добро самога добра“ налази изван и изнад њих.¹⁶⁶ Уважавао је допринос медицине телесном здрављу¹⁶⁷ стављајући га у контекст човековог уживања у задовољствима (телесним и душевним), реферирајући у исто време и на бол као њихову супротност.¹⁶⁸ Попут античких мислиоца је веровао да је човекова чежња за срећом – коју већина изједначава са уживањем¹⁶⁹, сасвим природна и исправна¹⁷⁰ уколико је у складу са врлином душе, а не телесним уживањем.¹⁷¹

¹⁶³ Ray, *The History of Pain*, 48.

¹⁶⁴ Иларије је био „ватрен борац против јереси Аријеје на Западу. Много је страдао због одбране Православља.“ Св. Николај Жички, *Охридски Пролог*, (Шабац: Православац, 2001), 31.

¹⁶⁵ Victor Robinson, *Victory over pain: a history of anesthesia*, (New-York: Henry Schuman, 1946), 28. https://erowid.org/library/books_online/victory_over_pain.pdf (Приступљено 11. 4. 2023)

¹⁶⁶ Aurelije Avgustin, *Ispovijesti*, (Zagreb: Kršćanska Sadašnjost, 1973), 435. Уп. Sveti Augustin, *Trojstvo*, prev. Marijan Mandac, (Split: Služba Božja, 2009), 435.

¹⁶⁷ Aurelije Avgustin, *O slobodi volje*, prir. i prev. Stjepan Kušar, (Zagreb: Demetra, 1998), 270.

¹⁶⁸ Сваки човек жели живот „у којему uživa i zato ga zove sretnim“, као што нико не „želi trpjeti neprimilike“, нити „у uznemirenostima živjeti“. Augustin, *Trojstvo*, 542.

¹⁶⁹ „Filozofi su doista načinili sebi kako se kome od njih svidjelo svoj sretni život. (...) Oni su osjećali da nitko ne može biti drukčije sretan, osim ako ima što hoće i ništa ne trpi što neće.“ Ibid., 540.

¹⁷⁰ „Svi ljudi žele biti sretni“ што значи „živjeti po svome užitku.“ Augustin, *Trojstvo*, 540–541.

Срећа је, дакле, производ врлинског добра (душевног), које треба чинити чак и уколико му последује живот испуњен болним страдањима (телесним).¹⁷² У овом контексту, порекло болних страдања, попут стоика, смешта у страсни однос душе према материји¹⁷³, коме последују осуда и праведна казна¹⁷⁴, док је „blaženo življenje (...) uživanje u pravim i sigurnim dobrima“ и врлинама душе, „u pravom i čestitom življenju“, које човек бира слободно и вољно. Августиново становиште о „blaženstvu“ (задовољству) као „nagradi“, а „nesreći“ (болу) као „kazni“¹⁷⁵ које човек опитује у овом а које га очекује и у животу будућег века¹⁷⁶, представља важну специфичност његовог учења које ће надаље утицати на западно богословље.

Коначно, Августин даје јасну хијерархију осећаја: телесном је претпостављено „unutarnje osjetilo (...) zajedničko sa životinjama“, које је „ispod razuma“.¹⁷⁷ Унутрашње суди о спољашњим осећајима, тако што разликује „užitak i bol“¹⁷⁸, при чему телесни бол одређује као „osjećaj razdijeljenosti ili nepodnošljivoga kvarenja“, а задовољство као покушај уклањања од њега.¹⁷⁹

3.2.2. Арапски утицај на западну средњевековну медицину

Иако се „доминација Галеновог учења сматра једном од најупечатљивијих карактеристика западне средњевековне медицине“¹⁸⁰, ово може важити тек за период након X века када су се лекари на Западу упознали са античким медицинским текстовима. Овоме је претходило њихово превођење на арапски језик и формирање такозваног арапског медицинског корпуса¹⁸¹, у чему се као једна од значајнијих личности издваја персијски филозоф и учењак Авицена (Ibn Sina, 980–1037). Он је у свом чувеном делу *Канон медицине*¹⁸², сабирајући и

¹⁷¹ „Jedino živjeti u skladu s vrlinom znači blaženo živjeti.“ Augustin, *Trojstvo*, 539.

¹⁷² Ibid., 541.

¹⁷³ „Padaš u ono što je obično i zemaljsko (...) od nečistoća (...) žudnje i zastranjenja“. Ibid., 435.

¹⁷⁴ „Svaka pravedna patnja je zbog grijeha i naziva se kazna (...) dolazi od čovjekove pravedne osude (...) za grijeh.“ Agustin, *O slobodi volje*, 312.

¹⁷⁵ Ibid., 110; 112.

¹⁷⁶ Иако је срећа, то јест уживање, за човека императив, оно се у истини не може остварити у овом, већ у будућем животу. Види: Augustin, *Trojstvo*, 543.

¹⁷⁷ „Osjetilom tijela osjećaju se tjelesne stvari; unutarnjim (...) i tjelesne stvari (...) i samo tjelesno osjetilo; разум пак спознаје све ово i сам себе те држи то у знанју“. Agustin, *O slobodi volje*, 148.

¹⁷⁸ Ibid., 150. И код Августина, као и код појединих античких филозофа, интезитет надражаја одређује његов квалитет, о чему је било речи.

¹⁷⁹ Сва створења „osjećaju neugodnosti boli ili ugone užitka (...) samim time što izbjegavaju boli i teže za užitkom (...) bježe od razdora i teže za jedinstvom“. Augustin, *Trojstvo*, 338.

¹⁸⁰ Види: Owsei Temkin, *Galenism. The Rise and Fall of a Medical Doctrine*, (Ithaca and London: Cornell University Press, 1973), у: Ray, *The History of Pain*, 45.

¹⁸¹ У њиховом превођењу је водећу улогу имао несторијански хришћанин Хунејн ибн Исхак (*Hunayn ibn Ishaq*). Види: Ibid., 47.

¹⁸² Ово дело се сматра једном од најважнијих књига у историји медицине, чији је латински превод био главни део наставног плана и програма на многим европским универзитетима до

систематизујући дотадашње античко медицинско знање, спојио Галеново учење са источњачким медицинским праксама.¹⁸³ Када је бол у питању, иако се помиње у сваком од пет томова Канона, Авицена се њиме највише бави у првом, одређујући га у духу галеновског наслеђа као „неприродно (абнормално) стање које у телу изазива осећај неусклађености“. Са Галеном, такође, дели став да нерви преносе осећај бола у мозак – који је и главни орган његове перцепције, због чега нарочиту пажњу посвећује анатомији и улози мозга као центра за болне осећаје.¹⁸⁴ И за њега је бол превасходно дијагностички критеријум, због чега би лекари након утврђивања његовог узрока требало са овим да ускладе лечење, које је у овом духу назвао „аналгетичким протоколима“.¹⁸⁵ Поред средстава за анестезију корисних за „отупљивање осећаја“, говори и о „анестетичима који могу да ублаже бол изазивањем сна“, што представља прво помињање анестезије у литератури. За крај, у намери да бол што боље објасни, супротставља му задовољство које сматра „надражајем“ у сврху „хармонизације осећаја“, супротним од бола који генерише „осећај несклада“.¹⁸⁶

Арапска медицина је, под несумњиво снажним утицајем античког наслеђа преко Италије и Шпаније, успела да допре до у ово време уснулог Запада и буде катализатор не само његовог буђења већ и рађања рационалистичког односа према стварности, који је свој врхунац имао у оснивању универзитета.

3.2.3. Ренесансни период

Сматра се да су све до XVI века и ренесансне обнове хришћани на Западу:

„бол посматрали или као облик божанске казне, или знак да су изабрани, због чега заслужују награду у будућем веку. (...) Било је мало простора за интимну пажњу ка телу; постојала је тенденција да бол буде потиснут кад год је примећен. У хришћанском размишљању је, генерално, показивана равнодушност у односу према телу, следствено и болу (...) што ће се променити у ренесанси“.¹⁸⁷

касног XI века, у којима је важило правило да „добар лекар мора бити добар авицениста“. Види: Manfred Ullmann, *Islamic medicine*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019). Када је пао у немилост, Парацелзус (1493–1541) га је спалио у знак протеста против Авиценине доктрине. Види: Lenn E. Goodman, *Avicenna*, (London: Cornell University Press, 2006), у: Osama A. Tashani, Mark I. Johnson, „Avicenna’s concept of pain“, *The Libyan journal of medicine*, 5, 1, 2010. <https://doi.org/10.3402/ljm.v5i0.5253> (Приступљено 23. 11. 2023)

¹⁸³ Као што је, на пример, Abu Bakr al-Razi (835–925), који се сматра једном од највећих личности у историји медицине исламске традиције. Види: <https://plato.stanford.edu/entries/abu-bakr-al-razi/> (Приступљено 3. 12. 2023)

¹⁸⁴ Види: Tashani, „Avicenna’s concept of pain“.

¹⁸⁵ Шетња, опуштајућа музика и слична пријатна искуства се сматрају моћним аналгетичима. Такође исхрана, клима, одмор, вежбање, сан и релаксанти ланено семе или камилица. Ibid.

¹⁸⁶ Види: Maged El Ansary, Ilona Steigerwald, Stefan Esser, „Egypt: over 5000 years of pain management – cultural and historic aspects“, *Pain Practice* 3, Blackwell Publishing (2003): 84–7. <https://doi.org/10.1046/j.1533-2500.2003.00010.x>

¹⁸⁷ Види: Ray, *The History of Pain*, 48–49.

У периоду „ренесансне обнове“ западног света долази до значајних социјалних промена – пре свега код аристократије и интелектуалне елите, чији се утицај ширио на све области друштвеног живота, укључујући медицину и однос према болу. Назнаке овог културно-социјалног феномена, који ће достићи пуни потенцијал у XVI веку, могле су се уочити у и књижевности и уметности хуманизма два века раније. Као најистакнутију издвајамо:

„доживљај и објашњавање света и његових феномена од, до тада важећег, божанског принципа ка човековом разуму, односно његовој рационалној способности да научним методама достигне до знања о природним законитостима и овлада способношћу њихове систематизације и интерпретације“.¹⁸⁸

Иако се ренесансни период по правилу представља као доба „љубави према раскоши и уживању, уметности и култури (...) животу уопште“, реална слика је била умногоме другачија. Наведено је свакако представљало идеал којем је тежио и веровао да иде ренесансни човек, међутим, ово је било резервисано само за мали број људи који је припадао елити, па чак ни они нису могли бити поштеђени општег страдања тог времена изазваног „верским ратовима, глађу, немаштином, кугом, и слично.“ Можда се речено најјасније огледа у апокалиптичној уметности тог времена у којој су доминирале:

„представе Скидања са крста, (...) Госпе од жалости (*Mater Dolorosa*) (...) чинило се да *Пиета* преузима на себе све патње овог света, да би их умирила својим саосећањем. Све већи интензитет религиозног жара омогућио је протестантима и католицима да схвате овај спектакл смрти и у њему виде Божју казну и осуду“.¹⁸⁹

Рационализам је надаље тежио ослобађању од религије снажно је истискујући у приватну сферу на маргине јавног живота, што је довело до индивидуализације¹⁹⁰ – као једне од најпроминентнијих карактеристика протестантизма који се у то време појављује на Западу.¹⁹¹ Индивидуализација уводи нови, за хришћанство непознат феномен односа човека према своме телу, које постаје омиљени објект анализирања и приказивања у јавности, пре свега

¹⁸⁸ Заступници хуманизма „су проучавањем уметности, поезије, филозофије и науке древне Грчке и Рима оживели представу да је човек, а не Бог, мерило свих ствари (...) у зачетку ових идеја се назире становиште (...) да бити модеран пре свега значи бити 'слободан' (аутономан), од ауторитета божанског бића и религијске етике.“ Види: Поповић, *Биоетика смрти*, 95–96.

¹⁸⁹ „У овом периоду је мало текстова цитирано више од Апокалипсе.“ Шеснаести век су обележили ратови и „таласи куге, праћени немаштином и глађу, па је свакодневица била испуњена несрећом и суочавањем са страхом и искуством болног страдања.“ Чинило се да се „свет налази ван контроле“, те је ово време одређено као „погибељно“. Види: Ray, *The History of Pain*, 50–51.

¹⁹⁰ О индивидуализацији види: Николаос Лудовикос, „Индивидуализација смрти и еутаназија: Трагање за теолошком нити“, у *Еутаназија из православне перспективе: мултидисциплинарни приступ проблему*, прир. и прев. Драган Поповић, (Крагујевац: Каленић 2017), 103.

¹⁹¹ „Један од основних циљева модернизма био је одвајање Цркве од државе и протеривање религије у област приватног живљења, како би се секуларност јавности сачувала од њеног утицаја“. Πέτρος Βασιλείαδης, „Η Ορθόδοξη Κατανόηση της Αποστολής της Εκκλησίας σε μια Σύγχρονη Πολυπολιτισμική Κοινωνία.“ <http://www.kairosnet.gr/discussion/articles-from-members/6-2010-04-23-17-32-07> (Приступљено 2. 6. 2022)

кроз уметнички израз, у коме су као критеријум лепоте високо вредноване анатомија и телесне пропорције.¹⁹²

Истовремено се јавило и протестантско убеђење да између човека и Бога нису потребни посредници, чиме је тело са својим чулима постало мање битан фактор човековог сједињења са Богом. Инсистирање на томе да се човек може спасити само божанском благодаћу, а не сопственим делима, поред одрицања од „непотребног“ аскетизма, допринело је и смањивању „тензије“ у односу између грешника и његовог тела и породило мишљење да је „протестантизам ослободио тело од стиска Цркве“. Уследио је одговор Католичке цркве у пренаглашавању улоге бола у човековом спасењу, чиме се ставља под сумњу његов аутентични смисао спасења. То се најбоље огледа у делу „Духовне вежбе“ Игнација Лојоле (Ignacio de Loyola, 1491–1556), у коме аутор бол сматра последицом греха, али и нужним предусловом покајања. Такво становиште имплицира да би читав живот покајника требало да буде испуњен заслуженим боловима који ће, са једне стране, указати на његову немоћ, а са друге га усмерити га ка исправном живљењу. У том смислу Лојола је инсистирао на нужности самоповређивања ради учествовања у Христовом страдању.¹⁹³

3.2.3.1. Медицина и бол у ренесанси

Ренесансни однос према стварности је утицао и на промену схватања и приступа медицини и лечењу уопште. На медицинским студијама новооснованих универзитета је изучавано хипократско и галенско наслеђе, али је порастом критичког духа до тада безусловно поштовање њихових ауторитета полако уступало место неопходности „посматрања у циљу сазнања“. Потреба за бољим упознавањем структуре човековог тела довела је до слободе у сецирању покојника и критичке процене анатомских учења садржаних у античком медицинском дискурсу. Упознавање анатомије човековог тела није допринело успешнијем лечењу бола, где је античко наслеђе наставило своју доминацију, али је дало потенцијал за развој хирургије који, међутим, није могао бити остварен јер није било могуће ставити бол под контролу услед непостојања адекватног наркотика да би се над пацијентом могла спровести

¹⁹² „Опсервирано, сецирано, вољено али и омражено тело“. Le corps à la renaissance. Actes du XXX Colloque de Tours 1987, under the direction of Jean Ceard, Marie – Madeleine Fontaine and Jean – Claude Margolin, Aux amateurs de livres (Paris, 1990), 502, у: Ray, *The History of Pain*, 52.

¹⁹³ „Христово вољно страдање ради човековог ослобођења од греха“ освећује бол, чинећи га не само прихватљивим већ и пожељним, чиме постаје средство човеког приношења Богу као доказа љубави.“ Учешће у „Христовом страдању ради ослобођења од греха“ указује на нови однос западних хришћана према телу које треба покорити а „чуло принудити на послушност разуму“ да би се победио грех, уз индоленцију према задовољствима. Види: Ibid., 55.

хируршка интервенција.¹⁹⁴ У наставку издвајамо личности које су обележиле овај период.

Француски лекар и хирург Ги де Шолијак (Guy de Chauliac, 1300–1368) је објавио опширну и утицајну расправу *Chirurgia Magna*.¹⁹⁵ У повратку дисекцији ради упознавања са анатомијом се истиче Андреас Везалије (Andreas van Wesel, 1514–1564) лекар и утемељивач модерне анатомије. Био је следбеник Галена до сазнања да је он у својим делима приказао анатомију мајмуна, а не човека, због чега је „истраживао анатомију човековог тела гледајући све својим очима“, подвргававши ревизији целокупно дотадашње анатомско знање.¹⁹⁶ Оживљавању анатомије у XVI веку је делимично допринела ратна хирургија, што је био увод у сложеније хируршке операције.¹⁹⁷ Тако је Амброаз Паре (Ambroise Paré, 1510–1590)¹⁹⁸ као ратни хирург остварио огроман напредак у овој области, који је пренео у „Десет књига о хирургији“, у којима између осталог даје и драгоцено сведочанство о неспремности, односно опадању храбрости човека тог времена у суочавању са болом.¹⁹⁹

Развој анатомије и хирургије је убрзао трагање за наркотичким средствима, у чему је предњачио Парацелзус (Paracelsus, 1493–1541) открићем наркотичног ефекта етра 1525. године, док је методу његове синтезе дао 1540. године Валерије Кордус (Valerius Cordus, 1515–1544), немачки лекар и аутор прве западне фармакопеје.²⁰⁰

За крај, као важно сведочанство о променама у западном културном бићу наводимо француског књижевника Мишела де Монтења (Michel de Montaigne, 1533–1592)²⁰¹, који у свом делу *Есеји* – окарактерисаном као „најинтимнији аутопортрет икада“, успоставља нову, изразито индивидуалистичку књижевну форму.²⁰² Посматрајући себе у разним околностима, он читаоцима описује своја

¹⁹⁴ Још од антике је приликом хируршке интервенције „пацијент за сто везиван конопцима или каишевима“. Види: Victor Robinson, *Victory over pain: a history of anesthesia*, (New-York: Henry Schuman) 1946. у: Ibid., 142.

¹⁹⁵ Види: Ibid., 46.

¹⁹⁶ „Придаје се толика заслуга Галену да је немогуће пронаћи лекара који би признао да је чак и најмања грешка икада пронађена у његовим књигама о анатомији“. Види: Ibid., 59.

¹⁹⁷ Оживљавање анатомије у XVI веку је делимично био резултат ратне хирургије, што је био увод у сложеније хируршке операције. Види: Ibid., 57.

¹⁹⁸ Паре се сматра једним од очева хирургије и модерне форензичке патологије. Био је пионир у хируршким техникама и медицини на бојном пољу, као и анатом и изумитељ више хируршких инструмената. Види: Philippe Hernigou, „Ambroise Paré's life (1510–1590);, *International orthopaedics*, 37, 3 (2013): 543–7. <https://doi.org/10.1007/s00264-013-1797-5> (Пристапљено 27. 8. 2023)

¹⁹⁹ Паре начелно говори о страху од бола, сведочећи да људи у његовом времену „дрхте и на сам помен бола (...) бледе и клањају духом на сам помен речи бол“, због чега покушавају да нађу „хиљаде безобзирних начина (...) и патетичних деловања како би се меко и нежно тело изузело од онога чему би га бол могао научити“. Види: Ray, *History of pain*, 58.

²⁰⁰ Етар, или „слатко уље витриола“ (= *oleum dulci vitrioli*). Види: Ibid., 58.

²⁰¹ Види: Tilde A. Sankovitch, „Michel de Montaigne“, *Encyclopedia Britannica*, 11 (Apr. 2023), <https://www.britannica.com/biography/Michel-de-Montaigne> (Пристапљено 20. 7. 2023)

²⁰² „Ја сам сам предмет моје књиге“. Ray, *History of pain*, 56.

најдубља „расположења“, укључујући и сва телесна искуства задовољства и бола, као значајне елементе самоспознаје и освајања знања о „уметности живљења“.²⁰³ Његово сведочанство о новом односу према стварности човека касне ренесансе наговештава појаву новог сензибилитета у свету западног културног назначења, који ће се одразити и на однос према исцељењу и болу.

3.3. Закључак: бол у средњем веку

Однос средњовековног човека према болу је био тесно повезан са хришћанским светоназором уз уважавање методологије античке медицинске традиције. Овакво се стање у областима источног хришћанства задржава све до периода модерне, док се у западном хришћанству обликују две супротне позиције у односу према телу и спасењу, обе у колизији са светоотачким, православним учењем и етосом карактеристичним за Исток; са једне стране протестантска индивидуализација и одбацивање аскетизма, уз претерано наглашавање телесности и телесне лепоте, са последицом стварања култа тела, док са друге као реакцију Католичке цркве имамо претерано наглашавање потребе за телесним болним страдањем у циљу спасења, што је водило у самоповређивање као екстреман начин његовог опитовања.

У наставку на ренесансном Западу долази до оснивања универзитета као врхунца рационалистичког односа према стварности, на којима човек почиње да се посматра у материјалистичком кључу. Као истакнути пример овога наводимо праксу сецирања тела ради проницања у тајне његовог функционисања, која несумњиво представља показатељ новог културног усмерења у медицини. Бол се све више посматра без метафизичке референце, у складу с чиме се отклања његова вредност коју је баштинила античка филозофска мисао, што ће у наставку постати очигледно у модерни.

²⁰³ „Критичан према свом времену, затвара се у себе и анализира своје индивидуално ја, тражећи у себи истине о човеку и свеукупној стварности, што је било у складу са духом хуманизма и ренесансе.“ Ibid., 56.

4. Бол у модернизму и постмодернизму

4.1. Модернизам

Модернизам је епоха настала на Западу у XVI веку, са научном револуцијом као основним обележјем. У ово доба је човек „посматрањем и проучавањем природе дошао до значајних научних открића“, стекавши „уверење да се традиција, обичаји, морал (...) могу и морају проверити разумом, и открити истина како би се њоме побољшао човеков социјални статус и створило ново, срећније и боље друштво (...) променом у његовим унутрашњим односима“. Упоредо са развојем научног, рационалистичког мишљења дошло је до отуђивања човека модерне од религије и цркве, што је постепено водило ка секуларизацији друштва. Будући да су традиционалне вредности „имале снажну подршку Католичке цркве, била је неопходна њена маргинализација“²⁰⁴, чему се она снажно опирала изазвавши сукоб.²⁰⁵

Личност која је у области медицине обележила прелаз од ренесансе ка модернизму био је енглески лекар Вилијам Харви (William Harvey, 1578–1657), чији се тачан опис циркулације крви у телу сматра „прекретницом у историји медицине, јер је (...) омогућио њено ослобађање од галеновског наслеђа“.²⁰⁶

Овој епохи припада и Рене Декарт (René Descartes, 1596–1650) чији се значајан допринос науци и медицини између осталог открива и у његовом размишљању о болу²⁰⁷, пре свега у „раздвајању“ његовог душевног и телесног аспекта, тврдњом да први може постојати независно од другог и обратно.²⁰⁸ Тако, у свом трактату „О човеку“ (*L' Homme*, 1664), Декарт разликује „разум“ – са мишљењем као његовом суштином, од „материје“ чија је суштина простор.²⁰⁹ Порекло Декартовог „дуализма“ је у његовом механицистичком тумачењу целокупне природе – последично и људског тела, чија се физиологија може објаснити законима физике и математике. Будући да је ово дело „прво у историји науке и медицине дефинисало јединствен систем људске физиологије према коме се човек одређује – у материјалистичком кључу, као

²⁰⁴ Поповић, *Биоетика смрти*, 96.

²⁰⁵ Види: Βασιλειάδης, „Η Ορθόδοξη Κατανόηση της Εκκλησίας.“

²⁰⁶ Rey, *The History of Pain*, 71.

²⁰⁷ Kern A. Olson, „History of Pain: A Brief Overview of the 17th and 18th Centuries“, *Pract Pain Manag.* 13(6), 2013. Без обзира на то што се његово расуђивање о болу често одређује као „главна референтна тачка“ у еволуцији овог концепта, ово се умногоме дугује његовом филозофском ауторитету, јер се слично може наћи и код неких претходних мислилаца. Види: Paolo Procacci, Marco Maresca, „The Concept of Pain in the 17th Century“, in *Medicina nei secoli 4*, (1992), 63. <https://share.google/AAYr4f7xRK6Y8wnk2> (Приступљено 13. 8. 2023)

²⁰⁸ Сматра се да је ово омогућило да се у западној медицини мање пажње обраћа на душевне димензије бола него на физиологију и патологију самог тела. Види: Antonio Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, (New York: Putnam, 1994).

²⁰⁹ Iain Malcolm Donaldson, „The Treatise of man (De homine) by René Descartes.“ *The journal of the Royal College of Physicians of Edinburgh*, 39 (4), 375. <https://doi.org/10.4997/jrcpe.2009.418>

механицистичко биће“, верује се да је Декартова намера била „ослобађање физиолошких истраживања од религијских стега“²¹⁰, док је истовремено желео да избегне невоље са црквом која у то време још увек имала велику критичку моћ у односу према научном мишљењу.²¹¹ Из овог разлога Декарт уводи концепт „душе бола“ који даје материјалистичку димензију изједначавајући је са разумом, односно мозгом као органом мишљења и перцепције бола. Сматра се да је Декарт овим концептом имао намеру да тиме што ће да „сачува душу (ум) у области теолошког мишљења, обезбеди да буде прихваћено његово научно истраживање тела“. Дугорочна последица овог „Декартовог дуализма“ представља „материјалистички приступ човеку“ у научним истраживањима, слободним од уплитања метафизичког концепта душе.²¹²

У ово се уклапа и Декартов чувени модел физиологије бола, према коме надражај на периферне нервне завршетке иницира болни импулс који путује до мозга, где се ствара „слика“ бола. Наведени модел је формирао основу за даљи развој и моделирање теорија о болу, која ће уследити у наставку.²¹³

4.2. Просветитељство и савремено доба

Освајање научног знања је у просветитељству водило ка даљем одвајању науке од метафизике и секуларизацији западног друштва, праћено променама у његовом односу према стварности. Ово је свакако укључивало и схватање и однос према болу који се све више посматра као психофизички феномен – „ослобођен“ од метафизичке референце, и приступа његовом лечењу са холистичког и вишedisциплинарног становишта. У овоме издвајамо француског лекара Пјера Кабаниса (Jean Pierre Cabanis, 1757–1808) који је бол сматрао корисним у одређивању односа између човековог телесног и психичког живота. Као и многи пре њега истицао је спрегу задовољства и бола, сматрајући да се ниједан осећај не може дефинисати без њиховог утицаја.²¹⁴

У XIX веку долази до оснивања медицинских клиника у којима је омогућено проучавање бола у дужем контакту са пацијентима где је, између осталог, пажња усмеравана на однос између физичких и психичких аспеката бола. Истраживања и расуђивања о болу су се кретала у оквиру такозване „теорије специфичности“, засноване на идеји о постојању посебног физиолошког

²¹⁰ „Као последица става да се људско тело може посматрати као машина чији различити делови обављају различите функције (...) настао је картезијански метафизички и научни облик истраживања.“ Предраг Стевановић, Драган Мицић, „Еволуција схватања бола (Онтолошко и феноменолошко лице бола)“, у: Бол – застрашујући господар живота, уред. Мицић Д., (Београд: САНУ, 2018): 14. (1–28).

²¹¹ Види: Rey, *The History of Pain*“, 71.

²¹² Стевановић, *Еволуција схватања бола*, 14.

²¹³ Види: Giovanni Federspil and Nicola Siculo, „The Nature of Life in the History of Medical and Philosophic Thinking“, *Am J Nephrol* 14 (4–6), (1994). <https://doi.org/10.1159/000168745>

²¹⁴ Rey, *The History of Pain*“, 108; 112.

механизма који поруке од периферних нервних рецептора преноси до центра за бол, који се налази у мозгу. Ову поставку, наслоњену на Декарта, дали су Јоханес Милер (Johannes Müller, 1801–1858), коме је напредак микроскопије омогућио идентификацију неуронских структура и специфичних влакана за болне сензације (неурорецептора), и Макс фон Фреј (Max von Frey, 1852–1932), који је дошао до закључка да је бол сензација независна од других.²¹⁵

Почетком XX века су се истраживања у овој области фокусирали на утврђивање односа бола према човековим разумским и емоционалним процесима, да би Дарвинова теорија еволуције пажњу усмерила ка човековим прилагођавањима у преношењу сензација, као и на улогу његовог нервног система у одбрани од агресије. Хенри Хед (Henry Head, 1861–1948) је сматрао да је циљ еволуције човеково контролисање емоција и нагона, док је Чарлс Шерингтон (Charles Sherrington, 1857–1952) открио да човеков нервни систем функционише као јединствена целина, за шта је добио Нобелову награду. Њихово учење је представљало прелаз од „теорије специфичности“ ка приступу болу који ће довести до данас актуелне теорије „контролне капије“.²¹⁶

Други светски рат је, уз медицински напредак, донео нову промену у схватању и третману бола. Тако је Вилијам Ливингстон (William K. Livingston, 1892–1966), водећи се својим искуствима ратног хирурга, започео истраживања психофизиолошких аспеката бола са темељном претпоставком: „ништа се не може назвати болом што се свесно не перципира као такво“. Његово размишљање је еволуирало од истраживања сензорних нервних путева до ширег тумачења функције мозга и његовог односа са перцепцијом бола²¹⁷, из чега се рађало „сложеније“ схватање бола, пре свега нагласком на субјективни доживљај пацијента у његовом одређењу. Као извор и генератор човековог субјективизма одређен је мозак као централни орган његове чулне перцепције (у коме је смештен разум, такође и душа), чиме концепт „хришћанске душе“ коначно губи своје место и улогу у одређењу бола, што је у сагласју са ставом лекара и научника који – почевши од модерне, под човековим „психичким“, душевним животом подразумевају физиолошке процесе у његовом мозгу. Оваквом становишту се све време оштро противила Западна црква, што је поред додатног „утврђивања позиције обе стране продубило већ постојећи сукоб са модернистима, док су захуктала научна истраживања настављена истим темпом“.²¹⁸

²¹⁵ Ibid., 216.

²¹⁶ Ibid., 218.

²¹⁷ У делу „Бол и патња“ износи да је за исправно одређење бола нужно уважити његов физиолошки и психолошки аспект, јер „мозак има моћ да потисне сензорни сигнал пре него што се он попне до њега.“ Види: William K Livingston, *Pain and Suffering*, (Seattle: ISAP Press, 1998), у: Ibid.

²¹⁸ Kern A. Olson, History of Pain: A Brief Overview of the 19th and 20th Centuries. *Pract Pain Manag.* 13. 7. (2013). [History of Pain: A Brief Overview of the 19th and 20th Centuries](#) (Приступљено 8. 7. 2023)

4.3. Теорија „контролне капије“

Теорију „контролна капија“ (Gate control), која је довела до новог схватања и управљања феноменом бола – актуелног и данас²¹⁹, донели су Рон Мелзак (Ron Melzack, 1929–2019) и Патрик Вол (Patrick Wall 1925–2001) 1965. године.²²⁰

Укратко, теорија говори да у кичменој мождини постоји механизам који делује као „капија“ у служби регулисања снаге нервних импулса на путу од периферних нервних влакана према централном нервном систему. Он управља како „улазним“ импулсима, тако и „силазним“ порукама из мозга, чиме је ток „информација“ регулисан у два смера отварањем и затварањем капије. На овај начин на човеков доживљај бола утиче најпре јачина улазних сензација, затим снага нервних импулса из других осетила, коначно и нервни импулси који из мозга стижу у кичмену мождину. Сви процеси одвлачења и преусмеравања пажње, снажна емотивна стања, очекивања, претходно искуство, као и разни други когнитивни и психолошки процеси могу модификовати болне импулсе или сасвим блокирати њихов пролаз до мозга.

Најзначајнији допринос нове теорије је схватање бола као биопсихосоцијалног феномена у коме, поред тела (физиологије) и разума (психе), учествују и различите социјално-културолошке околности субјекта који бол перципира²²¹, у складу с чиме се у одређење бола уводи субјективност као основна карактеристика и полазна тачка у тумачењу и управљању болом. Сем тога нова теорија значајно је утицала на однос медицинског особља према пацијентима у болу и њиховом лечењу, пре свега јер је оснажила веру у могућности његовог успешнијег олакшања.²²² Страх, анксиозност, депресија, забринутост и други психолошки фактори, који су се сматрали „реакцијама на бол“, почели су да се посматрају као саставни део обраде информација у вези са болом, односно као његова „перцепција“.²²³

²¹⁹ Један од разлога њене широке популарности и прихватања јесте тај што је „лако разумљива чак и онима који не познају сложене физиолошке механизме у њеној позадини.“ Joel Katz, Brittany N. Rosenbloom, „The golden anniversary of Melzack and Wall’s gate control theory of pain: Celebrating 50 years of pain research and management“, *Pain Res Manag* 20, 6, (2015): 285–286. <https://doi.org/10.1155/2015/865487> (Приступљено 2. 9. 2021)

²²⁰ Ronald Melzack, Patrick D. Wall, „Pain Mechanism: a new theory“, *Science* 150, (1965): 971–979. <https://doi.org/10.1126/science.150.3699.971> (Приступљено 4. 8. 2020)

²²¹ George Engel, „The Need for a New Medical Model: A Challenge for Biomedicine“, *Science* 196 (1977): 129–36, у: Boddice, Pain, 83.

²²² Теорија није допринела да се у потпуности схвате хронични или бол без повреде. Види: Lucia Gagliese, Joel Katz, „Medically unexplained pain is not caused by psychopathology“, *Pain Res Manag* 5, (2000): 254. <https://doi.org/10.1155/2000/701397> (Приступљено 2. 9. 2021)

²²³ Вол истиче да „никада није чуо да пацијент говори о болу без пратећег афекта.“ Patrick Wall, *Pain: The Science of Suffering*, (New York: Columbia University Press, 2000), у: Rob Boddice, *Pain*, 82.

4.3.1. Компоненте и механизми бола

У покушају да се што шире обухвати феномен бола, прихваћено је гледиште да он у себе укључује *сензитивне, когнитивно-афективне и бихејвиоралне* елементе, који делују у синергији, допуњујући су и неодвојиви један од другог.²²⁴ Уколико неки од њих изостане, или дође до трајног или привременог прекида у вези међу њима, бол је непотпун и несврсисходан.

У прилог наводимо познате феномене из медицинске праксе, као примере патолошких реакција на болне стимулансе, или *дисоцијативне* проблеме у доживљају бола: *асимболију на бол*²²⁵ и *конгениталну аналгезију*.²²⁶ Овакви екстремни, патолошки случајеви на најбољи начин показују да је бол више него пуки осећај, потврђујући да „главну репрезентативну и мотивациону снагу бола не треба тражити у његовим сензорним, већ афективно-когнитивним и бихејвиоралним компонентама“.²²⁷

4.4. Савремено одређење бола

Према званичном одређењу Међународног удружења за проучавање бола (IASP) из 1979. године, бол је „непријатно сензорно и емоционално искуство“ (субјективно), изазвано „стварним или потенцијалним оштећењем ткива“ (објективним), које је типично, али не и нужно, повезано са одређеним „патофизиолошким узроком“. Њоме се, под очигледним утицајем теорије „контролне капије“, у теорију бола уводи субјективност, која ће као преовлађујућа карактеристика бола бити прихваћена у савременом научном дискурсу, где се пре свега трага за његовим што успешнијим неутралисањем.

Наведена дефиниција је 2020. године проширена исказом да се бол сматра постојећим и у одсуству његовог очигледног узрока, односно да је за његово *објективно* прихватање сасвим довољно да буде *субјективно* „описан речима које одговарају том оштећењу“, чему су додате и следеће „кључне напомене“:

- Искуство бола је увек лично, и на њега у различитом степену утичу биолошки, психолошки и друштвени фактори;
- Бол и ноцицепција су различите појаве. Бол се не може закључити само на основу активности сензорних неурона;
- Појединци уче концепт бола кроз своја животна искуства;
- Извештај појединца о болу као искуству треба поштовати;
- Иако бол обично има улогу прилагођавања, може имати негативне ефекте на функцију и социјално и психичко благостање;

²²⁴ Зачетак овога смо имали ког Галена. Види поглавље: 2.2.3.3. Рим

²²⁵ *Аналогнозија* је неодговарајућа реакција на болни стимулус патолошког порекла. Види: Nikolaj Grahek, *Ogledi o bolu-neurofilozofska istraživanja*, (Beograd: Otkrovenje, 2002), 39.

²²⁶ Ово је урођени поремећај потпуног изостанка болног осета приликом повреде, чије место заузима непријатност, због чега не постоји ни реакција ради заштите од претње. Ibid., 10.

²²⁷ Другачије, смисао бола не би требало тражити у самом осету, већ у доживљајима, перцепцији и реакцијама на њега. Види: Ibid., 38.

- Вербални извештај је само један од начина изражавања бола; неспособност за комуникацију не одриче могућност да човек или „нељудска животиња“ доживљавају бол.²²⁸

Дакле, актуелно научно-медицинско одређење бола телесно оштећење (патофизиолошко) сматра карактеристичним, али не и нужним узроком бола, који очигледно може да буде прихваћен на основу нечије тврдње да га осећа, чиме се додатно истиче његова субјективност у односу на прву дефиницију, односно даје предност рационалној (менталној, психичкој) у односу на телесну (физиолошку) компоненту бола.

Као основни разлог допуне дефиниције бола наводи се неопходност „промене терминологије“, с обзиром на то да старо одређење није обухватало особе које немају „способност да изразе искуство квалификовано као бол. (...) Стара формулација (...) је тумачена тако да искључује новорођенчад, старије људе и друге – чак и нељудске животиње, који нису у могућности да вербално артикулишу свој бол“, што је у међувремену постало неопходно.²²⁹

На питање шта се у односу медицине према болу променило да је условило потребну за његовим новим одређењем, одговор налазимо у усклађивању са основним постулатима утилитаризма, као доминантним етичким системом актуелне епохе, односно заједничким имениоцем у етичкој шароликости плурализма постмодерне. Дакле, промену нису условили медицински, већ друштвено-политички односи диктирани утилитаризмом, о чему ће бити више речи у наставку.

4.5. Утилитаризам и бол

Утилитаризам је етичко-философски систем чији су принципи од његовог настанка крајем XVIII века па све до данас умногоме утицали на уверења и ставове човека западног етоса, условљавајући његов начин постојања.²³⁰ Његова заснованост на болу и задовољству, као и нескривени антагонизам у односу према хришћанском етосу²³¹, условљава потребу да на овај систем обратимо нарочиту пажњу.²³²

²²⁸ <https://www.iasp-pain.org/resources/terminology/?ItemNumber=1698#Pain> (Приступљено 12. 5. 2023)

²²⁹ Види: Maria Ester Canepa, Luca Raffini, Luca A. Ramenghi, „Terminology matters: is the International Association for the Study of Pain definition of pain fully satisfactory for fetuses, neonates, and infants?“, *Frontiers in Pain Research* 5, 2024. <https://doi.org/10.3389/fpain.2024.1369945> (Приступљено: 1. 9. 2023)

²³⁰ „Никада раније није било тако комплетног и детаљног етичког система, доследно изграђеног из једног етичког принципа“, са функцијом да човека усмери и помогне му да свет учини бољим и срећнијим местом за живот, што и јесте основна идеја модернизма. Види: Emilie Dardenne, „From Jeremy Bentham to Peter Singer,“ *Revue d'études benthamiennes* 7, (2010). <https://doi.org/10.4000/etudes-benthamiennes.204> (Приступљено 4. 9. 2023)

²³¹ Piter Singer, „The Sanctity of Life“, *Foreign Policy*, (Sept–Oct 2005).

²³² Детаљније о утилитаризму види: Поповић, *Биоетика смрти*, 172 и даље.

Према темељном утилитаристичком принципу – који је представио Џереми Бентам (Jeremy Bentham, 1748–1832) 1789. године, човек би етичку процену свог деловања требало да врши на основу принципа *корисности* (utility), у складу с којим је добро и исправно оно што ће му доносити корист – коју изједначава са срећом. У човековом деловању, међутим, постоје извесна ограничења јер је:

„...природа људски род ставила под власт два суверена господара, *бола* и *задовољства*“ који над „нама владају у свему“ и „једино нам они могу показати шта треба да чинимо и одредити шта ћемо чинити (...) Принцип корисности признаје ову потчињеност и узима је за основу система чији је циљ да се рукама разума и закона подигне грађевина среће“. ²³³

Човеково деловање је, дакле, у потпуности одређено овим природним нагонима, те уколико жели да живи срећно – уз етички добро и исправно, корисно владање, треба да оствари што више задовољства уз што мање бола. ²³⁴ Захтев да последице човековог деловања увек буду „корисне, односно производе срећу на темељу простих, природних осећаја задовољства и бола, једнако и непосредно доступних свакоме, чини утилитаризам једноставном, здраворазумском, разумљивом, јасном и у пракси веома пријемчивом етиком“. ²³⁵ Са друге стране је његова једноставност и привлачност производ „човекове наивне уверености да ће сопственим деловањем моћи да побољша свет“ ²³⁶, свакако уз помоћ науке, што је универзално својство овог етичког система, „важеће у свим епохама и облицима његовог историјског трајања“. ²³⁷ Утилитаризам је, такође, и натуралистичка етика, јер је добро – условљено природним осетима задовољства и бола, човеку доступно преко чула. Коначно, и поред тога што је одсуство бола услов срећног живота, пресудно за вредновање догађаја или особа је остваривање задовољства, што утилитаризму даје и хедонистичко назначење. ²³⁸

Неоспоран је снажан утицај утилитаризма на човека западног етичког назначења, јер је овај етички систем изнедрен на основу разумевања стварности западне интелектуалне елите, да би у наставку утицао на обликовање етике и морала читаве заједнице, ширећи утицај и на друге области западног културног простора. ²³⁹

²³³ Jeremy Bentham, „An Introduction to the Principles of Moral and Legislation I“, у: Nenad Cekić, *Filozofija morala Džona Stjuarta Mila*, (Novi Sad: Akademska knjiga, 2019), 78.

²³⁴ Према Бентаму су задовољство и бол, као примарни покретачи човекових активности, одговорни за његов начин живљења, јер се једино задовољство жели ради њега самог. Оно је, тако, једино интринзично добро „по себи“ – а бол једино зло, док се све друго жели само као средство које ће до њега довести. Види: Поповић, *Биоетика смрти*, 173.

²³⁵ Cekić, *Utilitarizam*, 27.

²³⁶ Bentham, *Fragment on Government*, у: Ibid., 26.

²³⁷ Поповић, *Биоетика смрти*, 174.

²³⁸ Cekić, *Utilitarizam*, 31.

²³⁹ У философском дискурсу етика и морал се налазе у односу теорије и праксе: „Strogo govoreći etika je teorija o moralu, dok je moral vrednosni kriterijum koji se primenjuje na radnje i prakse.“ Види: Jovan Babić, „Etika i moral“, *Theoria* 51, (June 2008): 39. (35–48)

4.5.1. Савремени утилитаризам Питера Сингера

На основу односа према природним осетима задовољства и бола обликовани су и принципи савременог „утилитаризма преференција“, који доминирају превасходно у медицинским, биоетичким расправама савремене епохе. Његов творац је Питер Сингер (Peter Singer, 1946)²⁴⁰, аустралијски филозоф и етичар, који се сматра једним од најутицајнијих филозофа морала савременог доба²⁴¹, пре свега због свог значајног доприноса у домену практичне етике.²⁴² Својом контроверзном²⁴³ етичком теоријом извршио је значајан утицај на актуелне ставове секуларне биоетике, по правилу супротстављене хришћанским.²⁴⁴

Укратко, Сингер свој систем гради на принципу једнакости међу људима који се пре свега заснива на праву да немају непотребан бол, који у наставку проширује на сва бића која могу да га осећају додајући му животиње, како би и њих заштитио од непотребног бола и патње. Надаље се бави феноменом смрти ради чијег је разумевања неопходно одредити најпре вредност човековог живота, или ти значење појма „људско биће“. У овоме аргумент „светости“ сматра застарелим и неприкладним хришћанским наслеђем минулих времена²⁴⁵, одбацујући став да „људска врста“ може имати икакву вредносну, етичку предност над другим врстама, ма из ког разлога. Уместо тога, „као мерило „људскости“ истиче појам *особа* (= person), под којим подразумева *разумно, самосвесно и аутономно биће*; човек испуњава критеријуме особе, што уједно одређује и етичку вредност његовог живота“.²⁴⁶ Међутим, према Сингеру исте критеријуме испуњавају и многе животиње – о чему сведочи мноштво

²⁴⁰ Поповић, *Биоетика смрти*, 182 и даље.

²⁴¹ Магазин *Time* га је 2005. год. сврстао међу сто најутицајнијих људи на свету, док је 2014. према *Gottlieb Duttweiler Institute* рангиран као трећи „предводник глобалне мисли“. Peter Singer, „From Moral Neutrality to Effective Altruism: The Changing Scope and Significance of Moral Philosophy“, Linacre College, University of Oxford, June 9, 2015. <http://podcasts.ox.ac.uk/moral-neutrality-effective-altruism-changing-scope-and-significance-moral-philosophy> (Приступљено 2. 9. 2020)

²⁴² Етички систем Сингер излаже у свом најзначајнијем делу *Практична етика*, утврђујући га разматрањем низа практичних питања, као што су право на живот, абортус, еутаназија, чедоморство и сл. Види: Peter Singer, *Praktična etika*, prev. Tomislav Bracanović, (Zagreb: KruZak, 2003). Уп. Hrvoje Jurić, „Peter Singer – između Zagreba i Beograda“, *Reč*, 61, 7, (Mart 2001): 143.

²⁴³ Поводом његовог именовања за професора биоетике при Центру за хуманистичке студије Универзитета Принстон, САД, назван је „професор смрт“, кога би и сам „Менгеле сматрао ефикасним.“ Види: Don Feder, „Professor Death will Fit Right in at Princeton“, *Jewish World Review*, (Oct. 1998). <http://www.jewishworldreview.com/cols/feder102898.asp> (Приступљено 29. 10. 2020)

²⁴⁴ Његов однос према хришћанству је отворено негативан, јер га сматра „највећом препреком свеопштег напретка“. Види: Singer, „The Sanctity of Life“, у: Поповић, *Биоетика смрти*, 208.

²⁴⁵ „У наредних 35 година традиционални поглед на светост људског живота срушиће се под притиском научног, технолошког и демографског развоја. До 2040. године може се догодити да ће само тврди и необразовани религиозни фундаменталисти бранити становиште да је сваки људски живот, од зачећа до смрти, свет.“ Ibid., 207.

²⁴⁶ Поповић, *Биоетика смрти*, 207.

научних открића²⁴⁷, што значи „да и животиње као и људи (испоставиће се не сви), будући особе, имају исту вредност, а на основу ње и иста права, од којих је најистакнутије право на живот, односно право да не буду убијене“, у чему се позива на њихов заједнички интерес нетрпљења бола.²⁴⁸

Као врхунац своје етичке теорије у односу према смрти, Сингер „право на живот“ преокреће у етичку индиферентност у односу на убијање, сматрајући да ниједно живо биће нема право на живот уколико не испуњава задате критеријуме особе. Штавише, у многим случајевима етички је исправно, па чак и пожељно, оправдати убиство бића које није особа, уколико његова смрт изазове више задовољства него бола код његових ближњих. Једино право које им се може признати је да њихово убиство не буде болно, на рачун интереса његовог нетрпљења. Речено се подједнако односи и на људе и на животиње уколико не испуњавају критеријуме особе, како их је дефинисао Сингер. Ово су, како смо видели, поред нижих „не-људских“ животиња, такође и ембриони, фетуси, новорођенчад, интелектуални инвалиди, дементни, коматозни и мождано мртви пацијенти. Према утилитаристичкој етици чак и уколико њихово убијање није увек етички *исправно*, оно је увек *добро* уколико узрокује општу корист односно више среће, задовољства него бола.²⁴⁹

Поред већ наведене чињенице да је ревидирање терминологије у дефиницији бола из 2000. године заправо њено усклађивање са принципима Сингеровог утилитаризма, наше бављење њиме је условљено и његовом преовлађујућом заступљеношћу у савременим индивидуалистичким етикама, а да овога у највећој мери нису ни свесни они који га заступају. Разлог овоме је, како смо рекли, једноставност, приступачност и хедонистичка привлачност његових начела, такође и (не)свесна лакомисленост и поводљивост која проистиче из суштинског отпадништва од хришћанског етоса човека постмодерне.

4.6. Закључак: субјективно и објективно одређење бола

Промене у односу према болу би се најбоље могле сагледати кроз његово субјективно и/или објективно одређење. Чињеница је да су кроз историју у процесу лечења равноправно учествовале његова субјективна и објективна

²⁴⁷ Шимпанзе, горице, човеколики мајмуни су самосвесни, могу да комуницирају и имају осећај за будућност. Наука је доказала да могу размишљати на „прилично сложене начине“, да имају и „памћење прошлости и очекивање будућности, да обликују интенције“, према којима делују као „самосвесне и свесне других“. У ову категорију спадају и „китови, делфини и мачке“, међутим, „mnogo ovisi o tome koliko smo daleko spremni ići u proširivanju spremnosti na vjerovanje tamo gdje postoji sumnja“. Singer, *Praktična etika*, 83, 99.

²⁴⁸ Сингер „сматра да исто као што разлика између људи и животиња не постоји када је у питању интерес нетрпљења бола, јер су једнаки по осећајности, тако се и право на живот изводи из пуког поседовања *природних* способности разума, аутономије и самосвести, на шта никако нема утицаја квантитет, тј. степен њиховог поседовања.“ Поповић, *Биоетика смрти*, 207.

²⁴⁹ Види: Ibid., 208.

димензија, у чему је лекар на основу субјективних исказа пацијента и личних објективних опажања успостављао дијагнозу, а на основу ње одређивао терапију и давао прогнозу. У дијагностици је, другачије, значајну улогу имао субјективни извештај пацијента о болу, који је као симптом болести био високо вреднован од стране лекара и имао важну улогу у терапији и прогнози.²⁵⁰ Пресудна је била сарадња између пацијента и лекара, заснована на узајамном поверењу које је свакако морало бити на веома високом нивоу.

Промена у доживљају и односу према болу започела је на Западу у ери просветитељства тиме што је његова улога у постављању дијагнозе смањивана пропорцијално употреби нових научних открића, која су у однос пацијента и лекара увела „научну објективност“. Неупитна чињеница да је узрок бола објективна патофизиолошка промена на телу пацијента, уз уверење да он за разлику од лекара нема јасан и непосредан приступ, односно знање овој промени, због чега би могао да има погрешан утисак када је бол у питању, доводи постепено до обликовања новог научно-медицинског становишта да извештај пацијента не би требало узимати као поуздан извор информација у дијагнози и терапији. Субјективни извештаји пацијената о болу су и даље учествовали у дијагнози, али је истицана потреба њиховог тумачења од стране лекара, који се све више ослањао на своје објективно медицинско знање о физиологији, болестима и повредама, са једне, и на резултате испитивања технолошким средствима, са друге стране, чија је употреба у дијагностици нарастала у сразмери са њиховим открићима.²⁵¹ Нарастајуће поверење лекара у техничку дијагностичку подршку условило је да објективна мерења постепено истисну субјективне извештаје пацијената²⁵² и довело до својеврсног апсурда у коме је прихватање и одређивање пацијентовог бола у већој мери зависило од запажања лекара него од његовог исказа. На удару је нарочито било сведочење пацијента о болу без физиолошке потке, према чему су лекари све више изражавали сумњу сматрајући га „психологизацијом“.²⁵³ Све ово је условило да „субјективни“ извештаји пацијената постану непоуздани и „необјективни“, због чега су поједини лекари заузимали екстреман став о неопходности њиховог уклањања из дијагностичког процеса.²⁵⁴ Ово је постепено водило ка отуђивању

²⁵⁰ Види: Goldberg, *The History of the Concept of Pain*, 8.

²⁵¹ Научно-технолошки напредак и примена његових открића у медицини нису довели до новитета када се ради о дијагностици бола, јер се и данас у овоме употребљава методологија „скеле бола“ установљена још у XIX веку. Види: Michael F. Stretanski, et al. „Pain Assessment“, StatPearls Publishing, 22 June 2025. [Pain Assessment - PubMed](#) (Приступљено 16. 9. 2023)

²⁵² Као пример техничких открића коришћених у медицини тог доба издвајамо рендген, од којег се очекивало расветљивање многих тајни. Goldberg, *The History of the Concept of Pain*, 10.

²⁵³ Добар пример имамо у феномену „железничке кичме“, као „дијагнозе због болова у леђима након железничке несреће“, која је означена као „покушај преваре ради новчане добити“, што је не само допринело губитку поверења између пацијената и лекара већ је и оправдало смањење ауторитета извештаја пацијената о болу. Види: Ibid., 11.

²⁵⁴ Иако је пацијенте потребно саслушати, њихови се извештаји не би смели узимати као медицински релевантни.“ Види: Ibid., 10.

и губитку присног односа такође и поверења између лекара и пацијента, у чему се бол, као најистакнутији знак болести, нашао у главној улози.²⁵⁵

Када се средином XX века појавила теорија „контролне капије“, субјективност пацијента је враћена на велика врата у реалност бола, док је лекарска објективност заснована на научним достигнућима последично изгубила водећу улогу. Чинило се да ће нова концепција бола допринети да се релаксирају напети односи не само између лекара и пацијената већ и између медицинске науке и праксе, јер је прва „напретком“ у открићима нових дијагностичких и фармаколошких средстава обећавала бољу, па чак и потпуну контролу бола, док је у пракси број пацијената у болу растао и претио да ће достићи епидемиолошке размере.²⁵⁶

Пренаглашена субјективност бола је добила озваничење у медицинској, научној дефиницији бола с почетка XXI века, док новија истраживања показују да пацијенти бол већином доживљавају као објективно телесно стање²⁵⁷, што указује на постојање извесне напетости између његовог научног и ненаучног схватања бола, која би се могла одредити као наставак тензије између субјективног (психичког) приступа болу и његовог објективног (телесног) доживљаја²⁵⁸ услед пренаглашености једног у односу на друго. Она је генерисана, како смо видели, научном рационализацијом бола, најпре доминацијом лекарске објективности у односу на субјективност пацијента, да би се последње у актуелном одређењу бола вратило на велика врата као значајан фактор у његовом доживљају и лечењу, чиме је проблем није решен, већ додатно усложен. Наиме, чињеница да су пацијенти добили већу улогу у постављању дијагнозе и одређивању терапије није значило повратак тешкој сарадњи лекара и пацијената, већ је продубило постојећи јаз међу њима, јер се

²⁵⁵ Ibid., 9.

²⁵⁶ Јаз између продубљеног знања о болу и неадекватног клиничког третмана све више се шири; мање од 50% пацијената са акутним, хроничним или канцерогеним болом добија адекватну медицинску помоћ. Види: Cousins, J. Michael, Brennan Frank, and Carr B. Daniel. „Pain relief: a universal human right,” *Pain* 112: 1–4, (Nov 2004). <https://doi.org/10.1016/j.pain.2004.09.002> Уп. Ben A. Rich, „A Legacy of Silence: Bioethics and the Culture of Pain”, *Journal of Medical Humanities* 18, (1997): 233–59. <https://doi.org/10.1023/A:1025697920944> (Приступљено 16. 6. 2022) На ово је, поред хроничних, утицало и постојање болова са којима медицина није у стању да се са успехом носи, као нпр. канцерогени терминални болови. Види: Драган Поповић, „Бол и малигна болест – хришћанска перспектива. Осврт на питање еутаназије”, у: *Повезаност религиозности и психолошких фактора са током и исходом малигне болести*, (ПБФ, Београд: 2004), 112.

²⁵⁷ Све већи број емпиријских радова у последњих десетак година сугеришу да се, супротно научном мишљењу, међу „лаицима“ бол најчешће сматра „својством телесних стања“ и да се лоцира помоћу осећања: „боли на месту где се бол и осећа”. Види: Benny Goldberg, Kevin Reuter, and Justin Sytsma, *The History of the Concept of Pain: How the Experts Came to be Out of Touch with the Folk*, (2022): 2–4. <http://philsci-archive.pitt.edu/id/eprint/20244> (Приступљено 6. 7. 2023)

²⁵⁸ Са једне стране имамо доживљај бола пацијената (лаика), а са друге лекара и научника (стручњака). Rob Boddice, „Pain”, in *The Routledge History of Emotions in the Modern World*, ed. Katie Barclay, (London: Routledge, 2022), 77–89. <https://doi/10.4324/9781003023326-7> (Приступљено 2. 1. 2024)

темељи на увелико заступљеном индивидуалистичком приступу лечењу и здрављу, као непобитој реалности друштвених односа, заједно са медицином.²⁵⁹

Такође се повећава и јаз између медицине и пацијената у болу, сразмерно порасту њиховог броја, услед немогућности медицине да на њега адекватно одговори, што се нарочито односи на пацијенте у хроничним болним стањима²⁶⁰, праћеним психолошким, економским, социјалним и другим проблемима.²⁶¹ Улога бола у њиховим животима је веома снажна, јер их може онеспособити не само да активно доприносе животу заједнице већ и да се старају о себи, због чега представљају озбиљан социјални и економски терет за своју заједницу.²⁶² Са увећањем њиховог броја расте и интересовање за ову тему у медицинским истраживањима, у којима постоје велика очекивања од научних, фармаколошких открића у ефикасној борби против бола, што је у пракси очигледно остало без адекватног одговора, због чега се с правом поставља питање (не)успешности савремене медицине у односу према болу.²⁶³

Коначно, подсећамо да је однос према болу савременог човека западног културолошког назначења одређен његовом поробљеношћу задовољствима која му утилитаризам намеће као егзистенцијални императив. Са овим је комплементаран став да је једина исправна тежња за неутралисањем бола свим доступним средствима. У овоме бол није лош само по себи као осећај који изазива непријатност, већ и јер спречава доживљај задовољства, због чега би требало да га се човек одрекне у потпуности. Све ово је породило схватање да може постојати живот који није вредан живљења јер је изгубио достојанство поистовећено са уживањем у задовољствима које му одузима неотклоњиви бол, док је расуђивање о овоме препуштено човековој субјективности.

²⁵⁹ „Клиничар за бол суочава се са огромним задатком објективизације субјективног бола како би одредио прави третман.“ James Giordano, Kim Abramson, Mark V. Boswell, „Pain assessment: subjectivity, objectivity, and the use of neurotechnology“, *Pain physician* 13, 4 (2010): 305–315.

²⁶⁰ У свету од неке врсте хроничног бола пати 22% популације; 30% у САД, 19% у Европи, са прогнозом раста. Види: Qiuling Shi, et al., „People in pain: how do they seek relief?“, *The Journal Of Pain* 8, (2007): 624–636. „Бол и обољења с њим у вези су водећи узроци инвалидитета и баласта болести на свету (...) више од депресије, канцера, дијабетеса и Алцхајмера. У Европи око 20% одраслих има умерен или јак хронични бол“. The European Pain Federation, „What is the definition of pain?“ <https://europeanpainfederation.eu/what-is-pain/> (Приступљено 11. 8. 2022)

²⁶¹ „Uпоран hронични бол је једна од највећих неређених здравствених tegoba (...) i великих финансијских troškova (...) oчекује се да се problem hроничног bola повећа u bliskoj budućnosti.“ Evropska federacija za бол (EFIC), *Osnovni kurikulum za sticanje specijalističke diplome iz medicine bola*, мај 2016. <https://www.europeanpainfederation.eu/wp-content/uploads/2017/10/Prevod-kurikulum-postgrad.pdf> (Приступљено 4. 7. 2022)

²⁶² „Бол је највећи проблем и најзначајније питање система јавног здравља и један од најчешћих разлога за тражење медицинске помоћи у развијеним државама Запада (...) особе са хроничним болом имају емоционалне тегобе и осетљивије су од других.“ Danijel Buljan, „Psychological and psychiatric factors of chronic pain“, *Medical Sciences* 33, (2009): 131.

²⁶³ Nicholas B. King, Veronique Fraser, „Untreated Pain, Narcotics Regulation and Global Health Ideologies“, *PLOS Medicine* 10, 4 (April 2013). <https://doi.org/10.1371/journal.pmed.1001411> (Приступљено 3. 8. 2023)

5. Основа филокалијског расуђивања о болу

5.1. Питање болног страдања у Старом завету

Будући да обим и разноликост старозаветних текстова ограничава детаљнију анализу односа човека овог времена и етоса према болу, за остваривање увида у довољној мери осврнућемо се на његово порекло у Постању, затим на однос према њему у Псалмима, код пророка Исаије и Књизи о Јову.

5.1.1. Порекло, значење и смисао бола у Старом завету

У Постању је све што је Бог створио окарактерисано као добро, уз апсолутно одсуство зла у њему²⁶⁴, до чијег појављивања долази преступањем Божје заповести првостворених, са последицом једностраног раскида заједнице са Богом као извором сваког добра. Кршење заповести кушањем забрањеног плода *дрвета познања добра и зла* (Пост 2, 9) првостворене је упознало са злом помешаним са њему супротстављеним добром, које није извирало из благодатног јединства са Богом, већ из њиховог (по)грешног избора уживања у творевини уместо у Творцу.²⁶⁵ У оваквом поретку ствари, Бог као онтолошко Добро за човека суштински остаје недоступно све до „навршетка пуноће времена“, односно доласка у свет Сина Божјег чиме се завршава Стари, а започиње Нови завет.²⁶⁶ Раскид заједнице са Богом за последицу има човеково избацивање из раја и „проклетство“ које је за Еву значило порођајне болове, док ће Адам „у зноју лица свога јести хлеб“, што се такође подводи под бол у ширем смислу. (Пост 3, 16) Одмах затим је уследио Адамов „горки плач“ због напуштања рајског стања, чему су последовали бол, страдање и смрт, на које је природним наслеђивањем било осуђено све његово потомство.²⁶⁷

Дакле, у корену сваког зла се налази првородни грех, који се, такође, сматра извором бола и страдања (болести и смрти) које није створио Бог заједно са природом, већ су у човеков живот ушли прекршајем Његове заповести. Она, такође, нису представљала казну од стране увређеног Бога, већ последицу

²⁶⁴ На крају сваког дана стварања *виде Бог да је добро*, да би коначно *све што начинише, и гле, беше врло добро*. (Пост 1, 4–31)

²⁶⁵ Прекршај заповести кушањем забрањеног плода „познања добра и зла“ у човекову природу уводи поларитет бол – задовољство, који ће га пратити кроз читаву историју и одређивати његов начин постојања.

²⁶⁶ Читав старозаветни перид се сматра припремним за Христов долазак у свет ради обновљења заједнице човека и Бога у онтолошкој пуноћи. О овоме више у наставку.

²⁶⁷ *Труд велики дат је сваком човјеку и време тешко синовима Адамовим, од дана изласка њиховог из утробе матере њихове до дана повратка њиховог мајци свих; Размишљања њихова и страх срца, мисао ишчекивања, дана смрти. (Почев) од оног који сједи на трону славе до пониженог у земљи и праху, Од оног који носи порфиру и круну до обученог у сиротињске рите, јарост и завист и немир и непокојство и страх смрти и незадовољство и свађа, И у вријеме одмора на кревету сан ноћни мијења знање његово (...)* Смрт и крв и свађа и мач, напасти, глад, сатрвеност и шибе. (Сир 40, 1–9)

човековог својевољног одвајања од Њега као извора сваког благодатног и животодарног добра, односно задовољства. С овим у складу се сматрало да је од бола и болести могуће ослободити се покајањем и држањем заповести²⁶⁸, због чега је за старозаветног човека било пресудно да се од прекршаја или греха ослободи, како би се „измирио“ са Богом и повратио изгубљено јединство.

У складу с овим се добар живот и добро здравље у Старом завету генерално сматра Божјим даром на коме би човек требало да је захвалан²⁶⁹, а медицина вреднује као област друштвеног живота у којој Бог игра пресудну улогу.²⁷⁰ Иако се у старозаветним текстовима питање болног страдања схвата веома озбиљно, упитна је драговољност његовог прихватања и подношења, с обзиром на то да и овде – попут античке философије, недостаје елемент суштинског осмишљавања његовог трпљења. С овим у вези се бол неретко сматра последицом Божјег интервенцијског деловања кроз различита искушења²⁷¹, чиме му се даје одређена сврха и смисао²⁷², која је, међутим, ограничена на одржавање спољашње, а не онтолошке (унутрашње) заједнице са Богом.²⁷³ Бол тако има педагошку²⁷⁴ и прочишћујућу вредност, која се доживљава као казна али и знак Божје наклоности.²⁷⁵ Необјашњив за човека, Божји план неретко укључује бол, што се јасно види у животима многих старозаветних личности. Добар пример налазимо код пророка Јеремије²⁷⁶ у болној рани којом га Бог „кажњава“ због грехова, те је само Он и способан да је исцели.²⁷⁷ Коначно, у Старом завету бол

²⁶⁸ Сине мој, не заборављај науке моје, и заповијести моје нека храни срце твоје (...) то ће бити здравље пупку твојему и заљевање костима твојим. (Прем 3, 1. и 8)

²⁶⁹ Онај ко је жив и здрав, хвалиће Господа. (Сир 17, 28)

²⁷⁰ Господ је створио од земље лекове, и човек разуман неће их презрети. (...) Њима је исцјелио и скинуо бол са човека, љекотворац њима прави смјешу. (Сир 38, 4–7)

²⁷¹ У овом смислу пророк Исаија сведочи да ништа, па ни бол, не измиче Божјем знању: Који правим свјетлост и стварам мрак, градим мир и стварам зло; ја Господ чиним све то. (Ис 45, 7)

²⁷² Душе праведника су у руци Божјој, и неће их се дотаћи невоља. (...) Јер ако су у очима људи и кажњени, нада је њихова пуна бесмртности; И мало намучени, велико ће добро задобити, пошто их Бог испроба и нађе их достојне себе самога; Као злато у огњеној пећи испроба их и као свеплодну жртву прими их. (Прем 3, 1–5)

²⁷³ Други извори патње су природни као нпр. болести или повреде. (Пост 27, 1; 34, 25; 48, 10).

²⁷⁴ Познај у срцу свом да те Господ Бог твој гаји као што човек гаји своје дијете. (Пнз 8, 5) Јер биједан је онај који презире премудрост и карање. (Прем 3, 11)

²⁷⁵ Господ не удаљује од нас милост Своју, већ кажњавајући невољама, не напушта народ Свој. (Мак 6, 16)

²⁷⁶ Јаох утроба, јаох утроба! Боли ме у срцу; срце ми бије; не могу мучати; јер глас трубни чујеш, душо моја, вику убојну (...) Тешко мени од муке моје, рећи ће; љута је рана моја; а ја рекох: То је бол, треба да га подносим (...) Зашто бол мој једнако траје? И зашто је рана моја смртна, те неће да се исцјели? (Јер 4, 19; 10, 19; 15, 18)

²⁷⁷ Јер овако вели Господ: Смртан је полом твој и рана твоја љута. Нема никога који би се примио твоје ствари да те лијечи, нема лијека који би ти помогао. Сви који те љубе заборавише те, не траже те, јер те ударих ударцем непријатељским, каром жестоких, за мноштво безакоња твојега, за силне гријехе твоје. Зашто вичеш због ране своје, смртнога бола својега? За мноштво безакоња твојега, за силне гријехе твоје чиним ти то. Али сви који те прождиру, прождријеће се, и непријатељи твоји

има и искупљујућу вредност коју уочавамо у Мојсијевој болној молитви за ближње упућеној Богу.²⁷⁸

5.1.2. Болна страдања у Псалмима

И у Псалмима се болна страдања услед болести и других недаћа описују као неподношљиво искушење повезано са грехом и смрћу, због чега се вапи ка Богу и узда у његову помоћ:

Обузеше ме смртне болести, и потоци неваљалих људи уплашише ме. Опколише ме болести паклене, стегоше ме замке смртне. У својој тјескоби призвах Господа, и к Богу својему повиках; он чу из двора својега глас мој, и вика моја дође му до ушију. (Пс 18, 4–6)

У признавању немоћи да се ослободи од болних искушења Бог се велича: *А ја сам ништ и болан; помоћ твоја, Боже, нек ме заклони. Славићу име Божије у пјесми, величаћу га у хвали (Пс 69, 29–30), и у покајању призива Његова помоћ ради исцељења:*

Благо ономе који разумије ништему! Господ ће га избавити у зли дан. Господ ће га сачувати и поживиће га; биће блажен на земљи. Господ ће га укријепити болна на одру. (...) Ја вичем: Господе, смилуј се на ме, исцијели душу моју, сагријеших ти. (Пс 41, 3–4)

Будући праведан, добар и милостив, Бог се одазива на позив праведника у невољи:

Господ услиши молитвени глас мој (...) пригну к мени ухо своје; и зато ћу га у све дане своје призивати. Опколише ме болести смртне, и јади паклени задесише ме, наиђох на тугу и муку; Али призвах име Господње: Господе, избави душу моју! Добар је Господ и праведан, и Бог је наш милостив; Чува просте Господ; бијох у невољи, и поможе ми. (Пс 116, 1–6),

и праштајући му грехе исцељује га од болести, због чега од њега добија захвалност:

Благосиљај, душо моја, Господа, и не заборављај ниједнога добра што ти је учинио. Он ти прашта све гријехе и исцељује све болести твоје; Избавља од гроба живот твој, вјенчава те добротом и милошћу. (Пс 103, 2–4)

Дакле, у Псалмима налазимо наглашено веровање да су болна страдања последица греха, такође и дар од Бога у виду искушења и позив на покајање. Њиховом покајном прихватању у трпљењу последује измирење са Њим, што је запечаћено добрим здрављем, на чему Му је старозаветни човек благодаран.

5.1.3. Сведочанство о болу у Књизи о Јову

Подношење бола недужних људи – односно њихово безразложно и незаслужено страдање, једно је од најбитнијих егзистенцијалних питања на којем је утврђен проблем Божје (не)праведности (теодикеје).²⁷⁹ Њена основна

свиколики отићи ће у ропство, и који те газе, биће погажени, и све који те плијене, даћу их да се оплијене. Јер ћу те исцијелити и ране ћу ти излијечити. (ПЈр 30, 12–17)

²⁷⁸ (Иза 32, 11–14)

²⁷⁹ Види: Корнаракис, *Психологија: Поглед из пустиње*, 62.

претпоставка је да бол, болест и страдање – баш као и задовољство, имају карактеристику „заслуге“, те да их Бог праведно „расподељује“ као награду у виду уживања у задовољствима, или казну у облику болног страдања сваке врсте. За овакав став, рекли смо, постоји одређено упориште у веровању старозаветног Израиља, према коме су болести и страдања неретко израз Божје „педагогије“ са циљем да се грешници наведу на покајање и повратак у јединство са Њиме, такође и казне сви који би се на овај позив оглушили.²⁸⁰ Са друге стране, чињеница да се бол истиче као аргумент за одрицање Божје доброте – следствено и Његовог постојања²⁸¹, причи о Јову даје истакнуто место у покушају да се одговори на универзално питање о Божјој (не)правди када је у питању болно страдање добрих и уживање у задовољствима злих људи.²⁸²

Јовов први одговор на болна страдања која су га задесила је њихово смирено прихватање и подношење, што потврђује речима: *Го сам изашао из утробе матере своје, го ћу се и вратити онамо. Господ даде, Господ узе; да је благословено име Господње*²⁸³; а затим и одговор на женин прекор: *Говориш као луда жена; добро смо примали од Бога, а зла зар нећемо примати?*²⁸⁴ Међутим, Јовово поверење у Божју праведност, из којег произилази његов помирљив став према страдањима, биће пољуљано њиховом прекомерношћу²⁸⁵ и утврђено на непоколебљивом уверењу да је због исправног живота њихова тежина незаслужена.²⁸⁶ Сем тога, оно што причу чини посебном јесте и то да се у истоме код Јова рађа питање смислености њиховог трпљења, захтевајући одговор од Бога као јединог који му га у своме свезнању може дати.²⁸⁷ Чињеница да се питање смисла подношења бола и страдања у принципу не поставља у Старом завету, указује на Јовову слободу и храброст у односу према Богу, што није уобичајено за старозаветног

²⁸⁰ Феномен можемо сагледати у контексту синтагме: *кога Господ воли, њега и кара*. (Прем 3, 11)

²⁸¹ У Старом завету се страдања неретко истичу као доказ на основу којег „безбожник“ може да тврди како нема Бога. (Пс 14, 1; 53, 1) Тешко је прихватити смрт праведника и дуговечност злих: (Проп 7, 15). Пророци не могу да разумеју срећу грешника и беду праведника (Јер 12, 1–6), а праведници који страдају себе сматрају од Бога заборављеним. (Пс 13; 31; 43)

²⁸² Питања: *Зашто безбожници живе... Старе... И богате се?* (Јов 21, 7), Јов поставља као одговор на притисак својих пријатеља са једне стране, а са друге да укаже на недокучивост Божје правде.

²⁸³ *Не сагријеши Јов, нити рече безумља за Бога*. Јов 1, 21–22.

²⁸⁴ Речима: *Хоћеш ли се још држати доброте своје? Благослови Бога, на умри* (Јов 2, 9–10), Јову жена прекорно поручује да Бог на његову доброту није одговорио добротом, коју очито поистовећује са уживањем у задовољствима овога света, да би по аналогији бол представљао зло.

²⁸⁵ Најпре Јов губи све имање, синове и кћери, (Јов 1, 14–18), а затим Сотона (...) удари Јова (...) болешћу коју је пратио бол врло велик. (Јов 2, 13)

²⁸⁶ Јов је био човек добар и праведан, и бојаше се Бога, и уклањаше се ода зла (...) највећи од свијех људи на истоку. (Јов 1, 1–3; 8)

²⁸⁷ *Жеља је моја да ми Свемогући одговори и супарник да ми напише књигу*. (Јов 31, 35) *Ти знаш да нијесам крив, и нема никога ко би ме избавио из твоје руке. Твоје су ме руке створиле и начиниле, и ти ме одсвуда потиresh*. (Јов 10, 7–8) *Зови ме, и ја ћу одговарати; или ја да говорим, а ти ми одговарај. Колико је безакоња и гријеха мојих? Покажи ми пријеступ мој и гријех мој*. (Јов 13, 22–23)

човека. Она свакако произилазе из његове праведности и доброте²⁸⁸ са једне стране, док су са друге очито последица притиска тешких страдања²⁸⁹ која су га довела до границе издржљивости и губљења сваког обзира и страха.²⁹⁰ Додатну околност налазимо у чињеници да Стари завет не познаје живот након смрти, чиме човека, који је прижељкује како би се њоме избавио од бола, ослобађа страха од бола у будућем животу као „Божје казне“ због греха у овом.²⁹¹

Са друге стране, незаслужени интезитет Јовових страдања указује на Божји интервенционизам који би се свакако могао подвести под искушавање²⁹². Међутим, ни Јов нити његови ближњи ни у једном трену не указују на ову могућност²⁹³, већ су фокусирани на тражење конкретног повода његових болних страдања. Будући да, за разлику од читаоца књиге, актерима догађаја није познато њихово порекло²⁹⁴, сасвим је оправдан интензиван напор да се истакну и образложе њихове околности²⁹⁵ и да се затражи њихово појашњење.²⁹⁶ У првом случају, држећи се старозаветног становишта у вези са казном и наградом²⁹⁷, Јовови ближњи оправдање налазе у уверењу да је узрок његових тешких мука његов њима непознат грех, који би сразмерно подношеном страдалном болу морао бити значајан²⁹⁸, због чега од Јова и очекују да га призна, за њега се покаје и од Бога тражи опроштај, како би се с

²⁸⁸ *О кад бих знао како бих нашао Бога“ и „ослободио се за свагда од свога Судије. (Јов 23, 3; 7) Пустите ме да говорим, па нека ме снађе што му драго. (...) да ме и убије, опет ћу се уздати у њ, али ћу бранити путове своје пред њим. (Јов 13, 13–15)*

²⁸⁹ *Тијело је моје обучено у црве (...) кожа моја пуца и рашичиња се. (Јов 7, 5)*

²⁹⁰ *Душа моја воли бити удављена, воли смрт него кости моје. Додијало ми је; нећу довијека живјети; проћи ме се; јер су дани моји таштина. (...) Кад ћеш се одвратити од мене и пустити ме да прогутам пљувачку своју? Згријесио сам; шта ћу ти чинити, о чувару људски? Зашто си ме метнуо себи за биљегу, те сам себи на тегабу? (Јов 7, 16)*

²⁹¹ *Додијао је души мојој живот; пустићу од себе тужњавау своју, говорићу у јаду душе своје. (Јов 10, 1)*

²⁹² *Нема онаквога човјека на земљи, добра и праведна, који се боји Бога и уклања се ода зла, и још се држи доброте своје, премда си ме наговорио, те га упропастих ни за што. (Јов 2, 3)*

²⁹³ *Изузетак би могао да буде: Оче мој, нека се Јов искуша до краја, што одговара као зли људи. Јер домаће на гријех свој безаконје, пљеска рукама међу нама, и много говори на Бога. (Јов 34, 36–37)*

²⁹⁴ *Бог је веровао у Јовово поштење и истицао његов пример, због чега је дозволио да га ђаво „куша“, и потврди да његова искреност и доброта нису из интереса. Види: (Јов 1, 8–12; 2, 3–5)*

²⁹⁵ *Од како је века (...) је слава безбожних за мало и радост лицемерова за час? (Јов 20, 4–5)*

²⁹⁶ *Зашто ми не опростиш гријех мој и не уклониш моје безаконје, јер ћу сад лећи у прах, и кад ме потражиш, мене неће бити? (Јов 7, 21)*

²⁹⁷ *Због неодређеног старозаветног става о животу након смрти, награде и казне су биле битне само за човекова живота, јер је смрт била његов коначан исход: када издахне човек где је (...) не устаје (...) неће се пробудити (Јов 14, 10–12). Из овога се развила идеја каузалности и Божје правичности коју су заступали Јовови пријатељи, као једноставан одговор на питање о постојању патње и зла, у чему је, међутим, изостао одговор на Јовово питање смислености трпљења болних страдања.*

²⁹⁸ *Није ли побожност твоја била уздање твоје, и доброта путова твојих надање твоје? Опомени се ко је прав погинуо, и гдје су праведни истрјебљени (...) који ору муку и сију невољу, то и жању. (Јов 4, 6–8)*

Њим измирио и повратио угодност пређашњег живота.²⁹⁹ Са друге стране, утисак је да Јовови ближњи у својој кратковидости не могу да разумеју његову храброст³⁰⁰ да пред Бога истакне захтев за смислом, јер сматрају да не би требало улазити у полемику са оним који *слугама својим не вјерује, и у анђела својих налази недостатака*.³⁰¹ Међутим, и поред њиховог негодовања, Јов без страха подиже глас ка Богу, којег због Његове праведности не може доживети као страног и немилосрдног.³⁰² Другим речима, Јов не прихвата пасивно све што му се дешава мирећи се са судбином – како га саветују жена и пријатељи, већ свом силином покушава да пронађе разлог и смисао страдања³⁰³, не наступајући у овоме као противник Божји, већ са жељом да разуме Његову педагогију како би могао да је прихвати и уподоби јој се.³⁰⁴ Он не заговара своју недужност, јер сматра да не постоји човек без греха, али верује да казна коју је примио није у сразмери са било чиме што је могао да учини.³⁰⁵ Тако се кроз читаву причу смењују прекори пријатеља који бране Божју праведност³⁰⁶, Јовови одговори на њих³⁰⁷ и упоран захтев Богу да му каже разлог кажњавања.³⁰⁸

²⁹⁹ Благо човјеку кога Бог кара; и зато не одбацуј карања Свемогућега. Јер он задаје ране, и завија; он удара, и руке његове исцјељују (Јов 5, 17–18), и да пред Бога изнесе ствар своју како би се избавио од страдања (Јов 5, 8), и опет му било добро. (Јов 22, 21) И видјећеш да је мир у шатору твом, кућићеш кућу своју и нећеш се преварити. Видјећеш како ће ти се умножити сјеме твоје, и пород ће твој бити као трава на земљи. Стар ћеш отићи у гроб (...) послушај и разумиј. (Јов 5, 24–27)

³⁰⁰ Уверени у Јовову кривицу, ближњи га коре због препирања са свемогућим (Јов 15, 25), и саветују да је прихвати, на шта им он одговара: *Поучите ме, и ја ћу мучати; и у чему сам погријешио, обавијестите ме.* (Јов 6, 24)

³⁰¹ (Јов 4, 18) У овоме Јовово јасно становиште је да је однос његових пријатеља према догађајима условљен тиме што видјесте погибао моју, и страх вас је. (Јов 6, 21)

³⁰² Нећу га се бојати (Јов 9, 35), јер Он зна пут мој: *Кад ме окуша, изаћи ћу као злато. По стопама је његовијем ступала нога моја; пута његова држао сам се, и не заћох. Од заповијести уста његовијех нијесам одступао; чувао сам ријечи уста његовијех више него свој ужитак.* (Јов 23, 10–12)

³⁰³ *Да сам и прав, нећу му се одговорити, ваља да се молим Судији својему (...) не могу вјеровати да је чуо глас мој. Јер ме је вихором сатро и задао ми много рана ни за што. Не да ми да одахнем, него ме сити грчинама. Ако сам добар, нећу знати за то; омрзао ми је живот мој.* (Јов 9, 14–21)

³⁰⁴ *Док је душа моја у мени, и дух Божји у ноздрвама мојим, неће усне моје говорити безакоња, нити ће језик мој изрицати пријеваре. (...) Докле дишем, нећу одступити од своје доброте. Држаћу се правде своје, нити ћу је оставити; неће ме прекорети срце моје докле сам жив.* (Јов 27, 3–6)

³⁰⁵ *Ако ходих с лажју или ако похита нога моја на превару, нека ме измери на мерилима правим, и нека Бог позна доброту моју.* (Јов 31, 5)

³⁰⁶ „Докле ћеш тако говорити (...) Еда ли Бог криво суди, или Свемогући изврће правду? (...) Ако си чист и прав, заиста ће се пренути за те и честит ће учинити праведни стан твој (Јов 8, 2–6), јер Бог не одбацује доброга, али не прихвата за руку зликовца. (Јов 8, 20)

³⁰⁷ Јов њихове речи доживљава као ругање (Јов 15, 16), њихову навалентност као мучење и наруживање његове душе (Јов 19, 3), због чега осећа да га ближњи оставише (Јов 19, 14), молећи их да са на њега смиљују (Јов 19, 21) и пусте га да се Богу обрати па нека ме снађе што му драго. (Јов 13, 13)

³⁰⁸ *Немој ме осудити; кажи ми зашто се преш са мнош. Је ли ти мило да чиниш силу, да одбацујеш дјело руку својих (...) истражујеш моје безакоње и за гријех мој разбираш? (...) Опомени се да си ме као од кала начинио, и опет ћеш ме у прах обратити.* (Јов 10, 2–9) *Ако сам скривио, тешко мени! Ако ли сам прав, не могу подигнути главе, пун срамоте, и видећи муку своју.* (Јов 10, 15)

Са друге стране, иако од Бога тражи објашњење, свестан је да му га Он не дугује, штавише, да је позивање на Божју праведност бесмислено јер је њено разумевање човеку недоступно. (Јов 9, 20) У том смислу Јов верује да је свеједно да ли је живео добро и праведно, јер *и доброга и безбожника Он потиरे*.³⁰⁹ Такође, Јов зна и да је *бесмислено препирати се са Богом, јер како би могао човек бити прав пред Богом?* (Јов 9, 2–3). Међутим, и поред тога што у њему постоји извештај страх због немогућности оправдања пред Богом, Јов упорно трага за смислом болног страдања како његово трпљење не би било узалудно. (Јов 9, 29)

За крај, будући да песимизам никада није тријумфовао у Старом завету и поред јасног одсуства онтолошког смисла страдања, ни Књига о Јову се не завршава у тону очаја. Без обзира на сва болна страдања, Јов налази животни смисао у сусрету са Богом лицем у лице, одбацујући сваку пређашњу дилему и питање као беспредметно, прихватајући као једино битно оно што му овај сусрет доноси.³¹⁰ Иако Бог на крају потврђује Јовову праведност (Јов 42, 7–9) и не даје му одговор на питање, само Божје присуство даје смисао Јововом постојању, укључујући и његово болно страдање.

У личности Јова нам се открива сва несрећа човековог постојања пре, односно изван онтолошке заједнице са Богом, којој пре свега недостаје смисао вечног постојања или есхатолошка димензија³¹¹, чије ће се остваривање десити у Новом завету доласком у свет богочовечанске личности Исуса Христа.

5.1.4. Сведочанство о болу код пророка Исаије

И у пророчким списима се о вредности бола и страдања говори у контексту искушења ради покајања и отпуштања грехова, али је у њима акценат стављен на обећаног и очекиваног Месију и његово болно страдање, које доноси искупљење онима који се кају.³¹²

У овоме Исаија сведочи о упорном одметништву Божјег народа и поред болних искушења којима их Он призива у поновно јединство, због чега се чини да одустаје од њих: *Синове одгојих и подигох, а они се одвргоше мене (...) Што бисте још били бијени кад се све више одмећете?* (Ис 1, 2–4) Са друге стране, ово се не односи на читав Изабрани народ јер један његов део прихвата позив на покајање кроз болно искушавање: *Господе, у невољи тражише те, изливаше покорну молитву кад си их карао. Као трудна жена кад хоће да се породу па се мучи и виче од бола, такви бијасмо ми пред тобом, Господе!*³¹³ У овоме се грех поистовећује са бол(ес)ним стањима, док се његов опроштај повезује са

³⁰⁹ *Земља се даје у руке безбожнику; лице судија њезинијех заклања; ако не он, да ко?* (Јов 9, 22; 24)

³¹⁰ *Ушима слушах о теби, а сада те око моје види (...) поричем, и кајем се у праху и пепелу.* (Јов 42, 5–6)

³¹¹ *Каква је сила моја да бих претрпио? Какав ли је крај мој да бих продужио живот свој?* (Јов 6, 11)

³¹² Види: Корнаракис, *Психологија: Поглед из пустиње*, 64–67.

³¹³ (Ис 26, 16–17) Код Исаије на више места налазимо поређења неописивог бола са боловима породиље за којим следи задовољство, што је свакако повезано са Евиним проклетством као последицом преступа.

здрављем³¹⁴: И нико од становника неће рећи: Болестан сам. Народу који живи у њему опростиће се безакоње. (Ис 33, 24) Сведочанство о овоме налазимо, такође, и у молитвеном вапају пророка Језекије који болује на смрт³¹⁵: Господе, у невољи сам, олакшај ми (Ис 38, 14), на шта му Бог одговара: Чуо сам молитву твоју, и видео сам сузе твоје, ево додаћу ти вијеку петнаест година (Ис 38, 1–5). Језекија благодари Богу уверен да је оздравио јер му је Господ опростио грехе: Исцијелио си ме и сачувао у животу. Ево, на мир дође ми љут јад; али теби би мило да извучеш душу моју из јаме погибљи, јер си бацио за леђа своја све гријехе моје. (Ис 38,16)

Кулминацију пророчких списа, како смо рекли, имамо у најави страдања и прослављања Месије, као Слуге Господњег. Он ће најпре искусити болна страдања³¹⁶ која ће Бог пустити на њега због безакоња свију³¹⁷, чему ће последовати време оправдања и исцељења.³¹⁸ Најављено доба свакако има есхатолошко назначење и неодвојиво је од покајања и отпуштања грехова³¹⁹, у чему Бог јасно поставља разлику у свом одношењу према онима који су Га се одрекли и оних који му и даље служе. Тако имамо најаву болних страдања првих и уживање у задовољствима других, која ће трајати „довека“ на Новим небесима и Новој земљи³²⁰:

А ви који остављате Господа (...) Вас ћу избројити под мач, и сви ћете припасти на клање (...) Гле, слуге ће моје јести, а ви ћете гладовати; гле, слуге ће моје пити, а ви ћете бити жедни; гле, слуге ће се моје веселити, а ви ћете се стидјети. Гле, слуге ће моје пјевати од радости у срцу, а ви ћете викали од жалости у срцу и ридаћете од туге у духу (...) Јер, гле, ја ћу створити Нова небеса и Нову земљу, и што је прије било неће се помињати нити ће на ум долазити. Него се радујте и веселите се довијека ради онога што

³¹⁴ Болесни од неизлечивих болести су били физички одстрањивани из заједнице: губа је, на пример, била знак греха и ови болесници су због тога морали да живе изван градова док се не очисте. За сваку болест која се сматрала невољом приношене су покајничке жртве.

³¹⁵ Језекија се (...) помоли Господу, и рече: Ох, Господе, опомени се да сам једнако ходио пред тобом вјерно и с цијелијем срцем, и творио што је теби угодно. И плака Језекија веома. (Ис 38, 2–3; 14)

³¹⁶ Презрен бјеше и одбачен између људи, болник и вичан болестима (...) који, болести наше носи и немоћи наше узне на се, а ми мишљасмо да је рањен, да га Бог бије и мучи. Али он би рањен за наше пријеступе, избијен за наша безакоња (...) Мучен би и zostављен, али не отвори уста својих; као јагње на заклање вођен би и као овца нијема пред онијем који је стриже не отвори уста својих. (Ис 53, 3–5; 7)

³¹⁷ Господ пусти на њ безакоње свијех нас (...) и за пријеступе народа мојега би рањен (...) Господу би воља да га бије, и даде га на муке; кад положи душу своју у принос за гријех. (Ис 53, 6; 8 и 10)

³¹⁸ Видјеће труд душе своје и наситиће се; праведни слуга мој оправдаће многе својим познањем, и сам ће носити безакоња њихова. Зато ћу му дати дио за многе, и са силнима ће дијелити плијен, јер је дао душу своју на смрт, и би метнут међу злочинце, и сам носи гријехе многих, и за злочинце се моли. (Ис 53, 11–12)

³¹⁹ У овом контексту се, такође, пророкује и васкрсење мртвих: Оживјеће мртви твоји, и моје ће мртво тијело устати. Пробудите се и пјевајте који станујете у праху; јер је твоја роса, роса на трави, и земља ће изметнути мртваце. (Ис 26, 19), такође и: (Јез 37, 1) и даље.

³²⁰ Најава вечних мука одметницима од Бога: Јер као што ће Нова небеса и Нова земља, што ћу ја начинити, стајати преда мнош, вели Господ, тако ће стајати сјеме ваше и име ваше. (...) И долазиће свако тијело да се поклати преда мнош (...) И излазиће и гледаће мртва тијелеса онијех који се одметнуше од мене; јер црв њихов неће умријети и огањ њихов неће се угасити, и биће гад сваком тијелу. (Ис 66, 22–24)

ћу ја створити; јер, где, ја ћу створити Јерусалим да буде весеље и народ његов да буде радост. И ја ћу се веселити ради Јерусалима, и радоваћу се ради народа својега, и неће се више чути у њему плач ни јаук. (Ис 65, 11–14; 17–19)

5.2. Питање болног страдања у Новом завету

Са почелом у оваплоћењу Сина Божјег, новозаветно доба је у свет донело егзистенцијалну промену окарактерисану као *ново небо и нова земља*. (Откр 21, 1) Тиме што је Бог постао човек *узевши обличје слуге* (Филип 2, 7), човек добија нову прилику да постане Бог по благодати, остваривањем онтолошког јединства са Богом које му је ускраћено Адамовим преступом. На ово је пре свега позван покајањем (*μετάνοια* = преумљење), илити променом начина постојања (= *τρόπος υπάρξεως*), које превасходно означава излазак из самољубиве самодовољности и улазак у једнство са Богом и заједницом Цркве као телом Христовим.³²¹ Нови начин постојања, који човек остварује по угледу на Христов живот (Његов начин постојања), у себе свакако укључује и нови однос према болу, због чега је исправно схватање Христових страдања, њиховог места и улоге у контексту икономије која човека води ка спасењу, од велике важности за одређивање истинитог значења, вредности и коначне сврхе човековог бола.³²²

И у Новом завету бол и страдање генерално задржавају карактер универзалних феномена са свим негативним последицама које са собом носе, али се са Христовим оваплоћењем уводе нове, до тада невидјене могућности суочавања са њима. До овог догађаја су, како смо видели, сви философски и религијски системи бол третирали „као чисто природну појаву, лишавајући га сваког дубљег значења и без могућности суштинског ослобођења од њега“, да би у личности Богочовека овај феномен добио свој пуни смисао, јер Он постаје Спаситељ након искушавања и подношења болног страдања и смрти на крсту.³²³ У овоме је најзначајнија промена да је бол задобио вредност, значење и смисао неопходног елемента човековог спасења, сублимирано у уверењу да се *кроз многе невоље улази у Царство Божије. (Дап 14, 22)*³²⁴

5.2.1. Христос у односу према болу и страдању

Христов парадигматичан однос према овим феноменима у Новом завету би се могао сагледати најпре из перспективе Његовог односа према болном страдању другог, а затим и у личном сусрету са њиме.³²⁵

³²¹ Покајте се јер се приближило Царство небеско. (Мт 4, 17)

³²² Види: Корнаракис, *Психологија: Поглед из пустиње*, 96 и даље.

³²³ Види: Γεώργιος Ι. Μαντζαρίδης, *Χριστιανική Ηθική Β΄*, (Θεσσαλονίκη: Πουρναράς Π. Σ., 2004), 458–459.

³²⁴ Утврђујући душе ученика и савјетујући их да остану у вјери, и да нам кроз многе невоље ваља ући у Царство Божије. (Дап 11, 23), такође и: (Рим 5, 3–5; 1 Сол 3, 3).

³²⁵ Види: Поповић, *Бол и малигна болест*, 112, и даље..

У односу према људском болном страдању Христос не показује пасивну саосећајност³²⁶, већ се чињењем чуда са њиме суочава практично, на до тада непознат и јединствен начин. Он се, дакле, не бави философским теоретисањем о болу и страдању, већ своје сународнике ослобађа од њих исцељујући их од различитих болести и немоћи.³²⁷ Ослобађајући страдалнике од природних нужности и ограничења, Христос, са једне стране, показује да господари над природним законима³²⁸, а са друге да има власт да отпусти њихове грехе, чиме изражава своје божанство јер овакво нешто припада и могуће је само Богу.³²⁹ Међутим, Његово деловање није било ограничено на избављање људи од психофизичког страдања, већ је по правилу праћено – директним или индиректним, позивом на промену начина постојања, са начелом у покајању због греха и вером у Сина Божјег.³³⁰ Такође, Христово натприродно деловање у односу према болу није по превасходству било усмерено ка његовом трајном одстрањивању из човековог живота³³¹, већ ка увођењу његовог новог значења, улоге и смисла, указујући на повезаност бола са грехом, односно са злом које је преко греха ушло у свет. Овим је истакнута нова улога и допринос бола у промени начина постојања човекове природе, која се налази у власти његове слободне воље. На тај начин су болест, бол и страдање добили сасвим нови смисао, који би се – за разлику од дотадашњег „проклетства“, могао подвести и под „благослов“, јер се њима не само откривају дела Божија, слава Божија и слава Сина Божијега³³², већ човека усмеравају ка онтолошкој заједници са дуго очекиваним Месијом³³³, али и Оним који има власт на небу и земљи. (Мт 28, 18)

³²⁶ А гледајући мноштво народа, сажали се на њих, јер бијаху сметени и напуштени као овце без пастира (...) сажали се на њих, и исцијели болеснике њихове. (Мт 9, 36; 14, 14).

³²⁷ Исцељујући сваку болест и сваку немоћ у народу. (Мт 9, 35) И видјевши је Господ сажали се на њу, и рече јој: Не плачи! (Лк 7, 13)

³²⁸ Дадe ми се свака власт на небу и на земљи. (Мт 28, 18) Ако је ко у Христу, нова је твар, старо прође, гле, све ново постаде. (2Кор 5, 17), такође и: (Рим 8, 9; Гал 6, 15; Отк 21, 5.)

³²⁹ Шта је лакше, рећи: праштају ти се греси твоји, или рећи: устани и ходи? Али да знате да власт има Син Човечији на земљи опраштати грехе, рече одузетоме: теби говорим, устани и узми одар свој и иди дому своме. И одмах устаде пред њима, (...) и отиде дому своме славећи Бога. И сви се задивили, и славаљаху Бога, и испунивши се страха говораху: Чуда се нагледасмо данас! (Мт 5, 23–26).

³³⁰ Покајте се и верујте у Јеванђеље. (Мк 1, 15); вјера твоја спасла те је; иди с миром, и буди здрава од болести своје! (Мк 5, 34) Ето, постао си здрав, више не гријеши, да ти се што горе не догоди. (Јн 5, 14)

³³¹ Његово трајно отклањање је резервисано за Царство будућег века у коме ће Бог отрти сваку сузу из очију њихових, и смрти неће бити више, ни жалости ни јаука, ни бола неће бити више. (Отк 21, 4; 7, 17); Најаву овога дао је пророк Исаија: Уништиће смрт заувјек, и утрће Господ сузе са свакога лица, и срамоту народа својега укинуће са све земље. (Ис 25, 8); И које искупи Господ (...) вјечна ће радост бити над главом њиховом, добиће радост и весеље, а жалост и уздисање бјежаће. (Ис 35, 10); Они које искупи Господ нека се врате и дођу у Сион пјевајући, и весеље вјечно нека буде над главом њиховом; радост и весеље нека задобију, а жалост и уздисање нека бјежи. (Ис 51, 11).

³³² Ова болест није на смрт, него на славу Божију, да се Син Божији прослави кроз њу (...) Не сагријеши ни он ни родитељи његови, него да се јаве дјела Божија на њему. (Јн 11, 4; 9, 3).

³³³ Ослобађање од болести и бола је био Христов одговор на питање Јованових ученика да ли је Он очекивани Месија: Идите и јавите Јовану ово што чујете и видите: Слијепи прогледају и хроми ходе, губави се чисте и глухи чују, мртви устају и сиромашнима се проповиједа јеванђеље. (Мт 11, 5–6)

Са друге стране, имамо парадигматичан Христов однос према сопственом болном страдању и смрти са којима се у свом земаљском животу сусреће на више нивоа, који ће се за човека показати искупитељним и спаситељним.³³⁴ Најпре Његово узимање на себе људске природе са свим последицама грех(опад)а³³⁵ има карактер незаслуженог страдања.³³⁶ Затим је болно страдање изазвано Његовим презирањем и одбацивањем од стране оних који Га нису препознали као обећаног Месију.³³⁷ Христос изражава жалост пред Јерусалимом³³⁸ и показује узнемиреност због предстојећег страдања³³⁹, са чиме се суочава у „самртној борби“ и жалости као душевним болом.³⁴⁰ Сурова су и болна била страдања која је претрпео³⁴¹, да би његова смрт на крсту била обележена болним јауком услед богоостављености.³⁴² Ипак, Његово страдање и смрт били су у складу са предвечним Божјим планом због чега је од Оца и послат у свет³⁴³; оно у себе сабира сва људска страдања избављајући човека од греха, да би Његова смрт избавила људски род од смрти.³⁴⁴ У Христовом болном страдању и смрти, човеков бол и смрт добијају смисао који се тиче искупљења и спасења људског рода. Са ове тачке гледишта, са једне стране имамо бол и страдање ради усмеравања ка заједници са Богом, а са друге њихово прихватање од стране хришћана као искушења у циљу духовног напретка³⁴⁵, што чини да се сматрају божанским благословом.³⁴⁶

³³⁴ Зато и Христос једанпут за грехе наше пострада, праведник за неправеднике, да нас приведе Богу, усмрћен тијелом, а оживјевши духом (1Петр 3, 18). У овом смислу, бол који доживљавамо као природни елемент палог начина живљења нестаће у заједници са Христом у вечности Царства.

³³⁵ Зато као што кроз једнога човјека уђе у свијет грјех, и кроз грјех смрт, и тако смрт уђе у све људе, пошто сви сагрјешеише. (Рим 5, 12).

³³⁶ Његов однос са људском природом изражен је речима: Немамо поглавара свештеничкога који не може пострадаати с нашијем слабостима, него који је у свачему искушан, као и ми осим грјеха. (Јевр 4, 15). Који може пострадаати с онима који не знаду и залазе; јер је и он под слабошћу. (Јевр 5, 2).

³³⁷ Својима дође, и своји га не примише. (Јн 1, 11); Презрен бјеше и одбачен између људи, (...) као један од кога свак заклања лице, презрен да га ни за што не узимасмо. (Ис 53, 3).

³³⁸ И када се приближи, видјевши град заплака над њим. (Лк 19, 41).

³³⁹ Жалосна је душа моја до смрти. Мт 26, 38. Сад је душа моја узбуђена, и шта да речем? Оче, спаси ме од часа овога; али зато дођох за час овај. (Јн 12, 27). О жалости и тузи као душевном болу види поглавље: 6.5.3.5. Туга и жалост као болна искушења

³⁴⁰ И стаде се врло жалостити и туговати. (Мк 14, 33). И будући у самртној борби, мољаше се усрдније; а зној његов бијаше као капље крви које капљу на земљу. (Лк 22, 44).

³⁴¹ Његово страдање најављује пророк: Леђа своја подметах онима који ме бијашу и образе своје онима који ме чунаху; не заклоних лица својега од руга ни од запљувања. (Ис 50, 6). На јудејском синедриону му поплуваше лице и удараху га, а други га бијашу по образима. (Мт 26, 67) На путу ка смрти Христос је поднео шибање, плување, ударање, ругање, разапинање, хуљење. (Мт 27, 26–45; Мк 15, 15–32; Јн 19, 1–3).

³⁴² Повика Исус из свега гласа говорећи (...) Боже мој, зашто си ме оставио? (Мт 27, 46).

³⁴³ Бог оно што је предсказао устима пророка, да ће Христос пострадаати, је и испунио. (Дап 3, 18)

³⁴⁴ Син Човјечији није дошао да му служе, него да служи и даде живот свој у откуп за многе. (Мт 20, 28)

³⁴⁵ Сваку радост имајте, браћо моја, када паднете у различна искушења, знајући да кушање ваше вјере гради трпљење. (Јак 1, 2–3) Него се и хвалимо у невољама, знајући да невоља гради трпљење. (Рим 5, 3)

5.2.2. Апостоли и мученици

У складу са овим су и Христови ученици храбро наставили путем бола и страдања којим је Он ишао и који им је одредио.³⁴⁷ Одговор на Христов позив неминовно подразумева и суштинску промену начина постојања и њихово суочавање са страдалним болом овога света, у чему су, међутим, подржани благодаћу Светога Духа, не само у трпљењу него и у радосном ишчекивању обећаног Царства будућег века.³⁴⁸

Сам апостол Павле прогоне сматра неизбежним за све који у Христа верују и иду за Њим, односно учествују у Његовим страдањима и болним искушењима.³⁴⁹ Са друге стране, исти апостол нам открива да кроз бол можемо да искусимо благодат Божју као средство духовног напредовања, или ти обожења. У том смислу, проживљавајући снажне болове у болести, он нам сведочи: *да се не бих погордио због мноштва откривења, даде ми се жалац у тијело, анђео сатанин, да ми пакости, да се не поносим.* (2Кор 12, 7) Из самог текста је очигледно да се болест и бол овде не сматрају последицом прекршаја божанског закона, већ педагошким средством којим Бог светитељу не допушта да се погорди услед познања истине. Апостол је очигледно трпео неподношљиви бол јер како каже *трипут Господа молах, да одступи од мене, али је уместо ослобођења од њега, од Бога добио одговор: Доста ти је благодат моја; јер се сила моја у немоћи показује савршена.* (2Кор 12, 8) Надаље, Павле показује разумевање Божје педагогије, који му као одговор на смирено прихватање болног страдања узвраћа благодатном силом, омогућујући њоме његово превазилажење и духовни напредак који би му без бола био ускраћен: *Зато ћу се најрадије хвалити својим немоћима, да се усели у мене сила Христова. Зато сам добре воље у немоћима, у поругама, у невољама, у гоњењима, у тјескобама за Христа; јер када сам слаб, онда сам силан.* (2Кор 12, 9–10).³⁵⁰

³⁴⁶ Јер кога љуби Господ онога и кара; и бије свакога сина којег прима. Ако подносите карање, Бог поступа са вама као са синовима. Јер који је то син којег отац не кара? Ако ли сте без карања, које су сви искусили, онда сте копилад а не синови. Даље, кад су нас наши тјелесни оци карали, ми смо их слушали. Зар се нећемо много више покоравати Оцу духова и живјети? Јер они нас караху за мало дана према своме нахођењу, а Он на корист нашу, да будемо заједничари светости његове. Јер свако карање, док траје, не чини се да је радост, него жалост, али послје даје мирни плод праведности онима који су кроз њега извјежбани. (Јевр 12, 6–11).

³⁴⁷ Ако хоће ко за мношћу ићи, нека се одрекне себе, и узме крст свој и за мношћу иде. (Мт 16, 24).

³⁴⁸ Тако да се ми сами хвалимо вама по Црквама Божијим, вашим трпљењем и вјером у свима вашим гоњењима и невољама које подносите. То је знак праведног суда Божијег, да се удостојите Царства Божијег, за које и страдате, пошто је праведно у Бога да узврати муку онима који вас муче, а вама страдалницима спокојство са нама када се јави с неба Господ Исус с анђелима силе своје. (2Сол 1, 4–7)

³⁴⁹ А и сви који хоће да живе побожно у Христу Исусу биће гоњени. (2Тим 3, 13); кроз многе невоље ваља ући у Царство Божије. (Дап 14, 22) Јер је вама даровано за Христа, не само да вјерујете у Њега, него и да страдате за Њега. (Фил 1, 29)

³⁵⁰ Овде се, између осталог, скрива одговор на дилему да ли су мученици подносили болове јер су били „анестезирани“ благодаћу да не осећају бол, или им је благодат давана ради његовог трпљења. Види поглавље: 7.5.2.4. Задовољство и бол у подвигу уздржања и (с)трпљења.

Апостолска страдања су наставили свети мученици који су својим страдањима и трљењем болова снажили и надograђивали Цркву. Велики број хришћана првих векова су постали светитељи подносећи, по узору на Христа, болна страдања, сведочивши веру и благодаћу преображавајући бол у његово подношење. Као пример издајамо сведочење Св. Стефана, архиђаконa и првомученика из Дела апостолских, који не само да је трпељиво прихватио болно страдање већ се у истом расположењу у молитви обратио Богу да онима који су му каменовањем наносили бол до смрти не урачуна то у грех.³⁵¹

За крај, у Јовановој Апокалипси нам се откривају две важне димензије питања бола у есхатолошкој стварности Царства Божјег. Прва се односи на очекивана болна страдања као последицу непокајаног греха:

И сагореваху људи од велике жеге, и хулише на Име Бога који има власт над мукама овим, и не покајаше се да му даду славу. И пети изли чашу своју на пријесто звијери; и царство њезино поста мрачно, и гризли су језике своје од бола, и хулише Бога небескога од болова и рана својих, и не покајаше се за дјела своја. (Отк 16, 9–11).

За разлику од овога на другим местима истог текста се указује на ослобађање од бола у вечности: *И Бог ће отрпти сваку сузу из очију њихових, и смрти неће бити више, ни жалости, ни јаука, ни бола неће бити више; јер прво прође. (Отк 21, 4)*³⁵²

5.3. Антрополошке основе Добротољубља

Хришћанство је својим учењем и деловањем знатно утицало на одређивање правца и смера друштвених кретања у Источном римском царству, што је свакако имало одраза и на однос према медицини и болу. У овоме су нарочито место заузимали патристички списи антрополошког садржаја и назначења, од којих су неки заузели место у Добротољубљу. У наставку пажњу желимо да усмеримо на одређене текстове који им претходе, а који су постављањем основе хришћанској антропологији имали неоспорни утицај на текстове Добротољубља, а то су: „Бог није узрок зла“ Св. Василија Великог, „О стварању човека“ Св. Григорија Ниског и „О природи човека“ Св. Немесија Емеског.

5.3.1. „Бог није узрок зла“, Св. Василија Великог

Избор текста „Бог није узрок зла“³⁵³ условила је чињеница да у њему Св. Василије Велики (Αγ. Βασίλειος ὁ Μέγας, 330–379) поред одређења самог зла³⁵⁴

³⁵¹ Види: (Дан 7, 60).

³⁵² Онај који сједи на пријестолу обитаваће на њима. Неће више огладњети, нити ће више ожедњети; и неће их пећи сунце, нити каква жега. Јер Јагње, које је наспред пријестола, напасаће их и водиће их на изворе вода живота; и убрисаће Бог сваку сузу са очију њихових. (Отк 7, 15–17)

³⁵³ Αγ. Βασίλειου Μεγάλου, Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός, PG 31, 329A–353A.

³⁵⁴ „Отуђивање од Бога је зло“, Ibid., PG 31, 348A.

– које је као последица греха ушло у свет завишћу ђавола³⁵⁵, указује да се под њега могу подвести бол, болест, страдање и смрт, с обзиром на то да их опитујемо као негативне елементе нашег живљења.³⁵⁶ У овом смислу се све што светитељ износи у вези са самим појмом и феноменом зла у ужем смислу односи и на наведене феномене као конкретне облике његовог пројављивања.

Према Св. Василију само зло нема постојање по себи (у онтолошком смислу), већ представља недостатак или одсуство Добра, које је уистину и једино Бог.³⁵⁷ Будући да зло не може бити последица деловања Доброг³⁵⁸, ни човек (умна природа) који је потекао од Створитеља није призван у биће имајући у својој природи „примесу зла“³⁵⁹, чије је „начело и корен (...) наша слобода и самовласност“.³⁶⁰ Са друге стране, будући да је створен од доброг Бога и да је под Његовом влашћу, човек не може подносити никакво зло нити болна страдања без Његове воље или допуштења.³⁶¹ За светитеља тако ни сама смрт у својој суштини не представља зло, јер је у начелу и она „од Бога“.³⁶²

У жељи да појасни ово несумњиво контрадикторно становиште, према коме би се бол, болест, страдање и смрт могли схватити и као добро и као зло, истиче постојање две врсте зла. Прво зло, које није у човековој власти и код њега изазива осећај болног страдања, јесу „болести и повреде, немаштина, бешчашће, губитак имовине или сродника и слично, а све ово нам Бог као мудар и благ шаље ради наше користи“.³⁶³ Друго, које светитељ назива „правим“ или злом „по природи“, у зависности је од човеков воље. Под њега потпадају човеково вољно чињење различитих „неправди, разврата, безумља“,

³⁵⁵ Ђаво нас је „кроз непослушност увео у смрт (...) Поставши сасуд сваке злоће, он је у себе примио и болест зависти, услед чега нам је позавидео на части (...) завист га је учинила нашим непријатељем“ Ibid., PG 31, 348BD.

³⁵⁶ „Злом називамо и оно што је тешко и болно за наша осећања“, а што нам, „мудри и благи Владика шаље ради наше користи.“ Ibid., PG 31, 333A.

³⁵⁷ „Немој замишљати да зло има своје самостално постојање (...) његову суштину не треба да замишљамо као нешто самопостојеће. Јер, зло је недостатак добра.“ Ibid., PG 31, 341B.

³⁵⁸ Ibid., PG 31, 332B.

³⁵⁹ Ibid., PG 31, 341A.

³⁶⁰ Реченицом, „да смо се уздржали од зла, не бисмо трпели никакву несрећу“, светитељ јасно истиче да су грех и страдање повезани са задовољством, и наставља: „пошто нас је уживање уловило у грех, можемо ли изнети било какав оправдан доказ да нисмо сами себе учинили узрочницима несреће.“ Ibid., PG 31, 332D – 333A.

³⁶¹ „Чак и ако нешто претрпимо, неће нам бити на штету, нити бисмо могли смислити нешто боље.“ Ibid., PG 31, 332C.

³⁶² „Наравно, смрт је од Бога. Међутим, смрт уопште није зло, сем ако се не мисли на смрт грешника, јер је она за њега почетак мучења у аду. Такође, Бог није узрок зла у аду, него ми сами.“ Ibid., PG 31, 332C.

³⁶³ „Он богатство одузима од оних који га рђаво употребљавају, уништавајући оруђе њихове неправде. Он даје болест онима којима је корисније да имају везане удове, неголи да несметаностреме ка греху. Он смрт шаље онима који су достигли крајњу границу живота, од почетка постављену по праведном суду Божијем, који издалека прозира шта је корисно за свакога од нас. Глад, суша и обилне кише су заједничке ране које погађају градове и народе. Њима се кажњава прекомерно зло.“ Ibid., PG 31, 333B.

такође и „страх, завист, убиства, сплеткарење и њима сродне страсти које скрнавe душу створену по образу Творца и помрачују њену лепоту“.³⁶⁴

Прво зло светитељ сматра добрим и корисним, поредећи у овом контексту Бога са лекаром који је:

„...добročинитељ јер узрокује телесне муке и страдања како би се борио против болести, а не болесника. Бог је добар јер појединачним несрећама устројава спасење целине (...) код умерених и излечивих болести људи имају користи и од саме бриге због њих. Када се (...) болест не повлачи пред лечењем, неопходно је да се повређено место уклони, иначе ће болест (...) прећи и на осетљиве делове. За сечење и паљење, међутим, није крив лекар, него болест. На исти начин се и Бог ослобађа сваког прекора за уништење градова, јер га је изазвала прекомерност греха“.³⁶⁵

Знајући да је порекло сваког зла у човековој слободној одлуци грешног деловања, Бог га окреће против њега самог и користи да „злом уништи зло“, што значи да свако човеково болно страдање има сврху или да се зло отклони или да се спречи његово умножавање, односно да се обузда грех.³⁶⁶ Дакле, грех је једино истинско зло, док све остало што доживљавамо и називамо злом јер нам доноси непријатна, болна и страдална искуства, „представља или повод да се покаже храброст и одважност – као код Јова, или је у служби исцељења од учињених грехова – као код Давида, који је поднео казну за незакониту жељу“.³⁶⁷

У овом смислу Св. Василије наглашава неопходност трпљења, позивајући се на храброст у страдањима псалмопојца који је „подносио све што му се догађало у животу, остављајући нам кроз сопствени пример јасно учење о трпљењу“.³⁶⁸ Искуство изнето у Псалмима са једне стране недвосмислено указује на различита искушења која је њихов писац неретко доживљавао као богоостављеност³⁶⁹, док са друге свесно (по)знање да нас Бог „њима предаје по нарочитом домостроју шаљући нам по мери вере и меру искушења“³⁷⁰, човека утврђује у истрајности њиховог подношења и трпљења. У овом контексту, светитељ истиче храброст, наводећи да би човек у невољама требало да се узда у „Божју доброту и брзину у пружању помоћи онима који Га уистину траже“.³⁷¹

³⁶⁴ Ibid., PG 31, 333A.

³⁶⁵ Ibid., PG 31, 333CD.

³⁶⁶ „Ударивши га штапом, ти ћеш његову душу избавити од смрти (При 23, 14) (...) рањава се тело да би се исцелила душа, умртвљује се грех да би живела праведност (...) Нема зла у граду које не учини Господ, схвати да изрека под речју зло подразумева несреће које се шаљу на грешнике ради исправљања прегрешења. (...) Мучих те и глађу те морих да бих ти добро учинио (Пон 3, 8; 16), заустављајући неправедност пре него што се безмерно рашири, као што се речна струја обуздава чврстом браном и преградом.“ Ibid., PG 31, 337BC.

³⁶⁷ Ibid., PG 31, 340A.

³⁶⁸ Ibid., PG 31, 329A. *Господе, што се умножише они који ме угњетавају.* (Пс 3, 1)

³⁶⁹ *Докле ћеш ме, Господе, заборављати до краја. Докле ћеш одвраћати лице своје од мене.* (Пс 12, 1)

³⁷⁰ Ibid., PG 31, 329C.

³⁷¹ *Кад те призивах, услишио си ме, Боже правде моје.* (Пс 4, 1); *Још док говориш, Он ће рећи: Ево ме.* (Ис 58, 9)

Иста аналогија се може применити и на болест, чији творац није Бог, већ је последица „рђаве исхране или нечег сличног“, ³⁷² што човека удаљује од живота „по природи“. У овом смислу светитељ истиче да је:

„Бог створио тело, али не и болест (...) душу, али не и грех. Душа се злопати јер се удаљила од свог природног стања, које је било добро услед боравка у близини Бога и сједињења с Њим кроз љубав. Отпавши од Њега, она је почела да се злопати услед многих и разноликих болести (...) будући створена по образу Божијем, схвата добро, зна да се њиме наслађује и обдарена је власношћу и силом. И уколико обитава у сагледавању лепог и у наслађивању мисленим, може да сачува природан живот (...) међутим, има власт да се понекад одрекне лепог (...) када се презасити блаженом сладошћу и отпадне од вишњег, оптеретивши се дремљивошћу и помешавши се са телом ради уживања у срамним насадама“.³⁷³

Будући да нису створене од Бога заједно са творевином, Св. Василије порекло зла и болести смешта у Адамову непослушност.³⁷⁴ У рајском животу Адам је у прво време волео Бога који „му је даровао наслађивање вечним животом, успокојио га усред рајских сладости, дао му начелство слично анђелском, учинио га сатрапезником арханђела и слушаоцем божанственог гласа“, али се брзо „презаситио“ Његове заштите и наслађивања Његовим добрима и упао у надменост. Тако је „мисленој лепоти претпоставио оно што се телесним очима учинило сладосним, испуњење утробе претпоставивши духовној насади“.³⁷⁵

Са болним страдањима – свеприсутним у историји, неминовно је повезана и теодикеја (= θεοδικία), коју Св. Василије карактерише као колебање безбожника који се питају:

„...да ли се Бог брине о овдашњем свету, да ли надзире дела сваког човека и да ли свакоме праведно даје оно што је заслужио? И када виде да њихов непријатан положај дуго траје, они прихватају лукаво мишљење и у свом срцу одлучно говоре да нема Бога“. (Пс 13, 1)

У овоме видимо да светитељ и проблем теодикеје повезује са изостанком жеље за трпљењем болних страдања, што изједначава са безбожним безумљем, јер „било да сматрају да Бог не постоји или да није добар као узрочник зла“³⁷⁶, и

³⁷² „Штетно је зближавање са злом. И незнатно удисање ваздуха на нездравим местима неприметно изазива болест. И рђаво дружење уноси у душу велико зло, премда се штета не осећа одмах.“ Ibid., PG 31, 409C. И у другим текстовима Св. Василија можемо наћи повезаност греха стомакоугађања са болешћу, због чега предлаже уздржање и пост као благотворно средство исцељења, указујући истовремено и на духовну димензију проблема болести и лечења. Види: Св. Василије Велики, *Шестоднев*, прев. Силуан Јакшић, (Нови Сад: Беседа 2001).

³⁷³ Ibid., PG 31, 314BC.

³⁷⁴ „Заповест у рају је требало да постоји ради испитивања наше послушности. Биљке које су рађале прекрасне плодове постојале су да бисмо ми, избегавајући угодно, показали превасходство уздржања и праведно се удостојили венаца за трпљење. Ibid., PG 31, 348D.

³⁷⁵ „Отуђивање од Бога и јесте зло. (...) За онога ко погледа право, припремљено је просвећење, док је за оног ко одврати поглед, неизбежно помрачење.“ Ibid., PG 31, 348AB.

³⁷⁶ На питање одакле болести, превремена смрт, земљотреси, бродоломи, ратови, заразе, безумни одговарају да је свако зло дело Божје, јер је Он за све надлежан. Ibid., PG 31, 337CD.

једни и други Га се одричу. Онај ко тврди да је Бог узрок зла, пориче да је Он добар.³⁷⁷

5.3.2. „О стварању човека“, Св. Григорија Ниског

Св. Григорије (Ἀγ. Γρηγόριος Νύσσης, 335—394) је био епископ Нисе, града Источног римског царства. Његов најпознатији спис под насловом „О стварању човека“³⁷⁸ се сматра првим у коме су изложени основни принципи хришћанске антрополошке истине.³⁷⁹ На неке ћемо се у наставку осврнути с обзиром на њихову јасну подударност са антрополошким ставовима изнетим у текстовима Добротољубља.

Расуђујући о Божјем стварању човека, светитељ наводи да му, након што га је „увео“ у творевину, „даје да постане цар свему што му је потчињено“, међутим, не без одређених смерница којима му „не налаже да задобија оно чега још нема, него да се наслађује постојећим“. Дакле, за светитеља је основни циљ и сврха Божјег привођења човека у биће његово уживање у свему постојећем, што је идеја коју у наставку потврђује и развија у дескрипцији његовог устројства: „Творац у човеково стварање полаже двоструку основу, помешавши земаљско са божанским“, како би овај могао да се наслађује, односно да ужива у земаљским и божанским задовољствима подједнако: „Богом према божанственој природи, али и земаљским добром према чулу јединородном са њиме“.³⁸⁰ Ова „двострука основа“ човековог устројства представља његове психофизичке димензије (душевну и телесну, илити умну и чулну); прву ради уживања у божанским, а другу у земаљским задовољствима.

Са друге стране, будући да је створен да господари над остатком творевине, човеку су дата одређена „преимућства“ у односу на њу; најпре душевна у чињеници да „нема господара над собом“, а затим и телесна у спољашњем „појавности“. Сем тога, човек се од остатка творевине издваја јер поседује „самовласност“ као способност „својевољног управљања сопственим хтећима“, односно слободног и вољног одабира начина свог живљења, илити постојања.³⁸¹

Порекло човекове царске природе и самовласности је у његовом стварању „по образу Природе која над свиме влада“, а „услед сличности са Царем васељене по природи поседује врлину“, која му, уколико с њом живи у складу,

³⁷⁷ „Безуман је онај ко говори да нема Бога: он као да је уистину лишен ума и разборитости. Њему је близак и у безумљу сличан и онај ко говори да је Бог узрочник зла.“ Ibid., PG 31, 332AB.

³⁷⁸ Ἀγ. Γρηγόριου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, PG 44, 123A–256C. На српском: Св. Григорије из Нисе, „О стварању човека“, у *Господе, ко је човек? Православна антропологија и тајна личности*, прев. Антонина Пантелић, (Београд: Образ светачки, 2003).

³⁷⁹ Спис је настао пре свега из намере Св. Григорија да доврши „Шестоднев“ свога брата Св. Василија Великог, у коме је недостајала богословска анализа стварања човека.

³⁸⁰ *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, PG 44, 133B.

³⁸¹ Ibid., PG 44, 136BC.

обезбеђује „достојанство“ образа и напредовање у остваривању „подобја“. ³⁸² Светитељ јасно истиче разлику између човековог „образа“ и „подобја“; прво му је дато на стварању ³⁸³, док му је друго задато и тиче се његове самовласности у спрези са хтењима (као својствима првога, тј. „образа“), чије је остварење условљено човековим избором живота у сагласности са врлином.

За човеково кретање од „образа“ ка „подобју“ одређујући је међусобни однос његовог душевног, односно духовног (умног) и телесног (чулног) бића, који се остварује као слободан избор „наслађивања“ у првом и његовог учествовања у истинитом Добру. Међутим, човеков избор живота у складу са врлином је под непрестаним притиском телесности (чулности), с обзиром на то да је „посредством чула на много начина повезан са оним што утиче на његов живот“, тако што спољашњи утисци преко чулних органа доспевају до човековог ума, непрекидно покушавајући да га омету у врлинском животу и напредовању од образа ка подобју.

С овим у складу, у антропологији Св. Григорија ум (= νοῦς) ³⁸⁴ заузима нарочито место, са основним задатком да као владајући душевни део начелствује над читавим човековим бићем, укључујући и његову „вештаствену природу“ са којом је у непрестаној борби за превласт. ³⁸⁵ Прихватајући преко телесних чула спољашње феномене, ум их у себи уобличава, доноси о њима суд и додељује им место које им одговара у знању. ³⁸⁶ Уколико ум предводи (надвлада), човек ће напредовати ка подобју, што ће га „довести до заједнице са Богом као истинском красотом“ ³⁸⁷; међутим, уколико не оствари задато и допусти да га надвлада вештаствено (телесно), читаво ће човеково биће одступити од свог природног поретка и наћи се изван заједнице са Богом, чиме ће изгубити могућност узрастања у подобју. У овоме ће уместо умне „красоте уподобљавања у Прекрасном“, вештаствено „испољавати ружноћу (= ἀσχημον),

³⁸² Способност управљања сопственим хтењима по самовласности чини могућим човеков задатак „уобличавања подобја“, који остварује трудом и хтењем да живи у „чистоти, бестрашћу, блаженству, отуђењу од свега рђавог и томе слично“. Ibid., PG 44, 133AC.

³⁸³ „Човекова величина“ је у томе „да јесте по образу природе Створитеља.“ Ibid., PG 44, 177D.

³⁸⁴ Св. Григорије, као и многи други хришћански писци, користи термин ум (νοῦς) као синоним за дух (= πνεῦμα), што има везе са трихотомним саставом човека: тело – душа – дух, који налазимо код Св. ап. Павла у 1Сол, 5. У овом контексту се оба појма користе да означе енергију, способност или потенцију душе да оствари заједницу са Богом, о чему ће касније бити речи.

³⁸⁵ Ум представља човекову способност (δύναμις = силу) положену у њега приликом стварања, којом он поима све постојеће, прихвата корисно и одбацује штетно, односно „воли оно што је угодно и одвраћа се од онога у чему нема уживања“. *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, PG 44, 140A.

³⁸⁶ Ibid., PG 44, 152D. Саздан „по образу Створитеља“ – односно Бога, ум представља „човекову непојмљиву природу“, 156B; Као „владајући део душе“, једноставан је и недоступан чулима, измичући сваком њиховом познању. Налази се „изнад телесне грубости“ имајући „способност да посматра ствари“ због истанчаности своје природе. Ibid., PG 44, 169 D.

³⁸⁷ Уколико је „причастан подобју праобраза“, ум обитава у „Прекрасном“, а ако се нађе изван подобја, бива обнажен од красоте у којој је био“. Ibid., PG 44, 156A.

јер је по себи безоблично и неустројено“, чиме ће се искварити и „лепота саме природе која се умом украшава“.³⁸⁸

У овом контексту је све што се налази изван заједништва са „првим Добром“, Њему и супрот(ставље)но, чему Св. Григорије даје одређење зла. Другачије, порекло зла је у човековом „неприметном лишавању уподобљавања“, односно у његовом губитку односа са „првим и истинским Добром“ и живљењем изван заједнице са Њиме.³⁸⁹ С тим у вези, у одређивању односа између добра и зла, светитељ јасно разликује „целовито“ истинско Добро, од добра „помешаног“ са злом, апострофирајући њихово разликовање у причи о прародитељском греху. Наиме, рајски врт је – као првотно станиште првосазданих, карактерисало изобиље плодова за које је Бог рекао: *једите слободно са сваког дрвета у врту* (Пост 2, 16), јер су били „достојни наслађивања у Едему Божјем“. Међу њима су се издвајали „дрво живота“, које је за светитеља свако дрво „са којег Логос даје храну ономе ко је саздан по Богу“³⁹⁰, и „дрво познања добра и зла“, чији је плод био изузет од благослова једења, због смрти која ће му последовати ако се благослов не услиши. (Пост 2, 18) У овоме плод са „дрвета познања добра и зла“, као „храна, која је за људе постала мајка смрти“³⁹¹, у суштини представља мешавину супротних својстава добра и зла са сврхом да прво прикрије праву природу другог, јер „би зло било сасвим недејствено уколико се не би украсило неким добром“. Другачије, „лажљивошћу своје појавности, зло показује привид добра“, имајући за циљ човеково обмањивање ради прихватања зла маскираног у добро. Човеку је на овај начин постављена лукава замка, како би сматрао вештаствену „насладу (...) добром и најбољом“ и био „тим мамцем привучен ка страсти“. Међутим, овакво „добро“, вазда помешано и неодвојиво од „зла“, разликује се квалитативно од истинског „Добра“, и бива одређено као „привлачност вештаствености“ са чулима у главној улози.³⁹² У овом смислу, „будући да је за многе добро оно што радује чула“, као и да у исто време постоје „истинско и привидно добро (...) жељу за злом, када постоји заједно са жељом за добром, Писмо именује познањем добра и зла“.³⁹³

³⁸⁸ Долази до „предаје изопачености вештаства самом уму, тако да се у цртама творевине више не може видети образ Божји. Тада ум одбацује блистање добра и одражава безобличност вештаства“. Ibid., PG 44, 164AB.

³⁸⁹ Сасвим је јасно је да се под „првим и истинским Добром“ подразумева Бог, јер „у човековој сложеној природи ум бива управљан од Бога, док умом бива управљан наш вештаствени живот када је он у природном стању; када се пак удаљи од природе, отуђује се и од природне енергије“. Ibid., PG 44, 164D.

³⁹⁰ „Допуштено наслађивање (...) најистинитијим Добром“ које је „Премудрост, Господ – дакле Христос“. Ibid., PG 44, 197B.

³⁹¹ Ibid., PG 44, 200BC.

³⁹² Дакле, плод дрвета познања добра и зла је „учињен блиставим“, да би човек био искушаван њиме, односно имао потенцијал да буде „опчињен његовом насладом“. Ibid., PG 44, 200D.

³⁹³ Плод овог дрвета је био „мед који је припремљен са шкодљивим злом. И будући да наслађује чула, изгледа као добро, али се на крају показује као највеће зло, јер уништава онога који га окуси.“ Ibid., PG 44, 200BD.

С овим је у сагласју исказ светитеља да је Божје предзнање разлог стварања човекове природе као „средине између две“ међусобно удаљене „крајности“: са једне стране „божанствене (бестелесне)“, а са друге „бесловесне (животињске)“. Прва је створена према Божјем образу, Њему причасна и преиспуњена сваким добром, док друга има порекло у Божјем провиђењу (= *προόραση*) човековог пада, односно његовог одрицања од односа са Добрим и ступања у однос са злим. Након пада мењају се околности човековог живота и уводе нови односи унутар читаве творевине, где човеков живот постаје налик бесловесним животињама, вештаствен, нагонски и усмерен ка његовом пуком одржању (преживљавању), што се најпре пројавило у начину човековог размножавања (рађања).³⁹⁴ Имајући способност самовласности илити слободног избора – који није укинут падом, човек нагоне (по)грешном употребом претвара у страсти, па је тако, на пример, „сластољубље, са начелом у уподобљавању бесловесним, нарасло људским прегрешењима, стварајући мноштво грехова по страстима“, којих су лишени бесловесни јер немају самовласност.³⁹⁵

Такође је потребно нагласити да је у начелу предмет овог текста устројство и статус човекове природе пре грехопада (Пост 3, 1–24), и да само у одређеној мери указује на последицу човековог одрицања од јединства са Богом и овладавања његовог „чулног дела над умним“ (тела над душом), чиме ум постаје роб човекових „природних стремљења (тежњи, нагона)“, што га уводи у противприродно стање.³⁹⁶ Дакле, у човековом природном поретку од пре пада имамо ум који предводи и коме се преко разума потчињавају телесни нагони, док се након пада поредак изврће и ум, заједно са разумом, бива поробљен чулним тежњама природе ка наслађивању у вештастvenом, што називамо противприродним животом.³⁹⁷ И поред тога што је у оба случаја наслађивање очигледно нешто чему човек природно тежи и усмерава своје душевне енергије, у првом се ради о умном (духовном) задовољству које проистиче из

³⁹⁴ „Уистину се изједначио са стоком онај који је ради склоности према вештастvenом примио у своју природу то болесно рађање (...) из тог почетка свака страст испуњава људски живот.“ Ibid., PG 44, 189D.

³⁹⁵ „Оно чиме се бесловесни користе ради свога опстанка, то се унето у човекову природу претворило у страсти. Тако се гневом спасавају грабљивице, а сластољубље спасава животиње које много рађају; бојажљивост спасава слабога, страх онога којег лако улове јачи од њега, а прождрљивост угојенога. Неудовољавање задовољству у било чему за бесловесне постаје бол. Ово и томе слично је кроз животињско рађање ушло у човечије устројство“. Ibid., PG 44, 192BC.

³⁹⁶ „Природа тела често предводи, и она полаже и осећање жалосног и жудњу за угодним“, стварајући тако „побуду ка наслађивању; ум, који је све то прихватио својом сопственом разборитишћу, тражи средства (начине) за оно што страстvenо жели тело.“ PG 44, 173D.

³⁹⁷ У складу са античким филозофским учењем о души разликује њену словесну, желатељну и афективну енергију, при чему потоње две чине њен страсни, а прва бестрасни део. PG 44, 237B.

заједништва са Богом, а у другом о чулном (телесном или вештастvenом) или ти јединству са творевином, у чему је промашај (= грех).³⁹⁸

Коначно, напомињемо да пред крај текста светитељ даје медицинско виђење човековог устројства и старања о његовом здрављу, у чему прихвата тада актуелно учење о стихијама од којих је састављено тело, као и теорију о супротностима топло – хладно и мокро – суво, чија уравнотеженост у телу представља стање здравља, и обратно. Он хвали „премудре у тим стварима“ због њиховог труда и доприноса нашем знању у овој области изучавањем човекове анатомије и физиологије, међутим, потцртава ограниченост и условљеност њиховог медицинског знања које за човека у суштини представља „глас туђинца“, стављајући изнад њега учење Цркве.³⁹⁹ Овим светитељ, између осталог, показује и присну повезаност антрополошког учења са медицинским старањем о човеку, али предност у овоме подразумевано даје хришћанству.

5.3.3. „О природи човека“, Св. Немесија Емеског

Значајан допринос усклађивању старогрчке медицинске традиције са хришћанским начелима дао је Св. Немесије епископ Емески (Αγ. Νεμέσιος Εμέσης, + око 400), својим антрополошким трактатом „О природи човека“.⁴⁰⁰ Иако о самом писцу није познато готово ништа, овом делу се сигурно може приписати утицај не само на хришћанске писце Истока⁴⁰¹, о чему нам говоре потоње расправе сличног назива и тематског садржаја⁴⁰², већ и на ауторе других културних и религијских припадности, с обзиром на то да је превођен на

³⁹⁸ У оквиру своје антрополошке анализе светитељ износи да „поробљени“, који су свој разум (логос) потчинили тежњама природе, служе ономе што је слатко за чула“, док код савршенијих „ум као предводник бира што је корисно логосу (разуму), а не страсти“. Ibid., PG 44, 176A.

³⁹⁹ Човек треба да „за учитеља има Цркву, како ни у чему не би притицао спољашњем гласу“, јер је „каже Господ, такав закон духовних отаца, да не слушају глас туђинца“. Ibid., PG 240, CD.

⁴⁰⁰ Αγ. Νεμέσιος Εμέσης, *Περί φύσεως ανθρώπου*, PG 40, 504A–818A У тексту се аутор бави човековом природом, односом између тела и душе и физиолошким функцијама различитих делова тела углавном пре, али и после прародитељског пада. На српском: Немесије епископ Емесе, „О природи човека“, у: *Господе, ко је човек*, прев. Антонина Пантелић, (Београд: Образ светачки, 2003), 100–205.

⁴⁰¹ Поред Св. Максима Исповедника (580–662) и Св. Јована Дамаскина (675–754), Немесија су у својим делима цитирали Св. Анастасије Синајски (VIII век) и Мелетије монах (IX век) у њима се бавећи „углавном анатомским и физиолошким описом људског тела и његових делова, без значајнијих филозофских респара.“ Bouras, „Galen in Byzantine“, 87.

⁴⁰² Издајамо већ поменутог Мелетија, монаха манастира Св. Тројице у Тиверијупољу, јер се његова расправа „О устројству човека“ сматра првим медицинским анатомским делом, у којој се поред Немесијевих размишљања позивао и на медицинске теорије Хипократа и Галена, али и теолошке ставове других црквених отаца. Наводи да му је циљ било „свеобухватно и потпуно проучавање људске егзистенције као троделне целине: тело – душа – дух“. Види: Effie Poulakou – Rebelakou, Georgios Panteleakos, Michael Koutsilieris, „Anatomy and Physiology in the work of Nemeseius of Emesa ‘On the Nature of Man’“, *Acta Medico-Historica Adriatica* 11, 2 (2013): 319–328.

сиријски, јерменски, арапски, грузијски и латински језик.⁴⁰³ Поред неупитног доприноса области хришћанске антропологије, овај текст сведочи и о чувању античког медицинског учења у ромејској медицини тог времена – нарочито хипократовског и галенског наслеђа, чиме је омогућено њихово преношење најпре у исламски свет, а затим и ренесансну Италију и читав Запад.⁴⁰⁴

По свом садржају ово дело би се превасходно могло сврстати у хришћанску антропологију. У њему се Немесије користи и позива на претходна антрополошка и философска знања садржана у античким изворима – међу којима се свакако издвајају Платон и Аристотел, међутим, као дубоко утврђен у хришћанству, према њима се односи критички, проблематизујући и одбацујући становишта која нису сагласна са хришћанским. Са друге стране, у њему се Немесије у значајној мери бави и актуелним медицинским питањима, у чему се највише ослања на Галена карактеришући га на једном месту „лекаром достојним дивљења“⁴⁰⁵, што сведочи о великом поштовању његовог учења у Источном римском царству тог времена. И поред тога – као и у случају прехришћанске философије, Немесије одлучно и разложно одбацује Галенова становишта која нису у складу са хришћанским етосом.⁴⁰⁶

Када је у питању феномен бола по себи, Немесије га не сагледава у контексту медицинске проблематике, због чега се и не занима начином и методама његовог што ефикаснијег ублажавања, већ га у складу са античким философско-етичким наслеђем посматра у пару са задовољством, који скупа чине природни механизам, умногоме значајан за човеков начин постојања. У вези с тиме, Немесије најпре истиче човеково психофизичко устројство које му даје способност истовременог учествовања у духовној и телесној димензији стварности⁴⁰⁷, уз јасно одређење да је за достизање „блаженог живота“ неопходно „презирање свих телесних задовољстава (= ἡδονές)“.⁴⁰⁸ Дакле, блаженство – односно духовно задовољство, човек достиже учествовањем искључиво у духовној димензији постојања, што је могуће само уколико се одрекне телесних – односно материјалних уживања, у чему своје место и улогу имају бол и задовољство, у чијем трагању је неопходно осврнути се најпре на његово излагање човековог душевног устројства. Иако оно у начелу не представља његов оригинални допринос, јер га у основи преузима из античке философије, његов значај је у постављању оквира у који Немесије смешта хришћанско учење о човеку и динамику његовог душевног живота у контексту

⁴⁰³ Види: Morani Moreno, „La tradizione manoscritta del ‘De natura hominis’ di Nemesio“, (Milano: Vita e pensiero, 1981), у: Bouras „Galen in Byzantine“, 87.

⁴⁰⁴ Poulakou, „Anatomy and Physiology“, 321.

⁴⁰⁵ У свом раду Немесије више пута помиње Галена, позивајући се на његове текстове. Види на пример: *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, PG 40, 588BC–589A.

⁴⁰⁶ Он, на пример, не прихвата Галенове материјалистичке погледе на душу, према којима представља „мешавину природних елемената“. Ibid., PG 40, 556AC.

⁴⁰⁷ Човека назива „микрокосмосом“, јер собом сједињује „духовно и телесно“, Ibid., PG 40, 533A.

⁴⁰⁸ Ibid., PG 40, 512C–513A.

хришћанског домостроја спасења – што ће прихватити и даље развијати потоњи хришћански антрополошки мислиоци, укључујући и писце Добротољубља, о чему ћемо говорити.

У човековој души Немесије примарно разликује њен *страсни* (= παθητική), који је такође и бесловесни (неразумни = αλογική) део – састављен од желатељне или пожудне (= επιθυμική) и афективне или раздражајне (= θυμική) силе, и *разумни* или словесни (= λογική) део, који су у односу међузависности. Човеков природан живот (по природи = κατὰ φύσιν) подразумева покораванье страсног дела његове душе разумном, који ће у свему предводити, што је било његово стање у рајском врту пре прародитељског греха. Адамов грехопад је успоставио неприродни (противприродни = παρὰ φύσιν) поредак човекових душевних сила, у складу с чиме је разумни део душе покорио страстима које у овом случају предводе.⁴⁰⁹ Излаз из човековог противприродног постојања Немесије види у догађају Христа, чиме му је изнова дата могућност (способност) да поврати власт која му као икони припада, у чему значајну улогу има његова слобода у одабиру задовољства, телесног или духовног.⁴¹⁰

У истом духу наставља и када је бол у питању, дајући му телесну и душевну димензију. Када се ради о телесној димензији бола, Немесије се ослања на своје већ поменуте античке претходнике (Галена, Хипократа, Платона и Аристотела), говорећи о болном осећају искључиво у контексту чула додира, сматрајући га сложенијим и значајнијим од осталих чула без којих човек може да преживи, за разлику од додира.⁴¹¹ За њега бол није једноставно осећање које до мозга путује путем нерава како би га човек на тај начин „чувствовао“⁴¹², већ и саме нерве који преносе надражај до мозга посматра као његов део, до кога заправо не стиже бол по себи, већ нека врста његове копије, односно „извештај о болу“.⁴¹³ У ово најпре уводи две врсте страсти (страдања = πάθη), и то телесне – болести и повреде, и душевне – пожуда и гнев (жеља и афекат), да би у наставку дао њихово одређење:

„У заједничком и општем смислу, страст живог бића је оно за чиме следи туга (= λύπη) или задовољство (= ἡδονή).⁴¹⁴ За страшћу следи бол, али сама страст нје бол; уколико би било тако, онда би све што је подложно страстима истовремено осећало и бол. Међутим, оно што је неосетљиво (безосећајно) страда, а не осећа бол. Према

⁴⁰⁹ Περί φύσεως ἀνθρώπου, PG 40, 529BC.

⁴¹⁰ „Нећемо постигнети своју природу, нећемо се показати недостојнима тако великих дарова и нећемо саме себе лишити тако велике власти, славе и блаженства, мењајући наслађивање свим вечним за краткотрајна и безначајна уживања“. Ibid., PG 40, 533BC–536A.

⁴¹¹ Телесна димензија бола је својствена свим чулима, али додиру највише, због разлике у самој природи њиховог устројства. Види: Ibid., PG 40, 629BC.

⁴¹² „Уколико би такво расуђивање било исправно, не би страдао повређени део (тела), него само мозак.“ Ibid., PG 40, 652B.

⁴¹³ Ibid., PG 40, 652B.

⁴¹⁴ Овде налазимо проблем терминолошке природе, јер се грчка именица λύπη буквално преводи као *туга*, међутим, Немесије је преузима од стоика као пар са задовољством (ἡδονή – λύπη), као и нпр. Св. Григорије Ниски пре њега. О овоме опширније у другом делу рада.

томе, није само страдање бол, него његово (чулно) осећање, при чему то страдање мора бити значајно, да би се могло опазити чулима“.⁴¹⁵

Ствари су донекле комплексније када је душевна димензија бола у питању, не само јер у њеном објашњењу учествује и задовољство већ јер их посматра у контексту поделе душе на страсни и логосни део. Први се састоји од желатељне (пожудне = ἐπιθυμητόν) и гневне (афективне = θυμικόν) способности, у чему се прва тиче задовољства и бола, тако што „задовољена жудња доноси насладу, а незадовољена бол“.⁴¹⁶ У наставку уводи и појмове добра и зла, износећи да очекивано *добро* побуђује жудњу, а присутно уживање, док очекивано *зло* побуђује страх, а остварено бол, из чега произилази да су уживање и жудња повезани са добром, а страх и бол са злом. На овај начин у своје антрополошко учење светитељ уклапа четири основне страсти које смо видели код стоика.⁴¹⁷

Као и свака страст (страдање) или бол, и задовољства могу бити телесна и душевна, с тим што у телесним учествују и душа и тело, док је у душевним учесник искључиво душа. Телесна су по правилу чулна – на пример храна, пиће или сексуално задовољство, док чисто душевна Немесије одређује као „созерцартељска“ и у непосредном су односу са Божјм познањем. Чулном задовољству које човек осећа утољавањем жеђи супротстављен је бол услед жеђи, док се задовољству созерцања не супротставља ништа. Такође, задовољства одређује као часна или порочна, лажна или истинита⁴¹⁸, а чулна могу бити природна и неприродна. Нека природна задовољства су истовремено и нужна (часна или непорочна) јер без њих није могуће живети (храна, пиће), док нека то нису (сексуално општење), а нека нису ни природна ни нужна (пијанство, сладострашће, среброљубље). У овом смислу, „онај који живи по Богу, мора тражити само она уживања која су нужна и истовремено и природна“.⁴¹⁹

Добрим задовољствима се сматрају она која нису сједињена са болом, а истинита су она која потичу од богопознања, као и она која припадају области познања и врлине у вези са овим, која би се требало сматрати пожељним у циљу човековог истинског душевног и умног усавршавања. Ова задовољства:

„...не представљају исцељење од неких страдања, слично уживањима која допуњују недостатак, и у себи не садрже никакав бол који би им претходио, следио за њима, или им се супротстављао. Она су чиста и туђа свакој вештаственој примеси, будући да су искључиво душевна“.⁴²⁰

⁴¹⁵ *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, PG 40, 673AB. И овде имамо елементе преузете од Платона да надражај мора бити снажан да би се могао назвати бол. Види поглавље: 2.1.2. *Платон*

⁴¹⁶ *Ibid.*, PG 40, 676C.

⁴¹⁷ *Ibid.*, PG 40, 677A. Ово су: пожуда (= ἐπιθυμία), задовољство (= ἡδονή), туга (= λύπη) и страх (= φόβος). Види поглавље: 2.1.4. *Хеленистички период*

⁴¹⁸ За Платона лажна настају помоћу чула и лажног знања и сједињена су са боловима, а истинита су својствена само души, настају од истинитог знања и чиста су, тј. непомешана са болом. Види поглавље: 2.1.2. *Платон*

⁴¹⁹ *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, PG 40, 680A.

⁴²⁰ *Ibid.*, PG 40, 680BC.

Телесна уживања су испуњење и исцељење телесног недостатка, односно бола који из њега произилази. Жеђ, на пример, изазива бол, а њено утаживање задовољство, али је оно „случајно“, а не добро „по себи“, што може бити примењено и када је у питању болест, односно лечење (здравље). Само је задовољство созерцања добро по природи, илити по себи.⁴²¹ Такође је сваки бол (туга) по природи зло, па чак и када су у питању болови изазвани жаљењем због туђе несреће, међутим, у овима „мудрац (созерцатељ = θεωρητικός) остаје бестрасан, отуђујући се од свега таквога и сједињујући се са Богом.“ Он је у тузи умерен, не дозвољавајући да постане роб бола, већ настоји да њиме овлада.⁴²²

И поред тога што у свом тексту Немесије реферира на медицину као важан сегмент човековог живота, у овоме предност даје теоријском (философском) у односу на практичан (медицински) аспект бола, посматрајући га по обичају као нераздвојивог од задовољства, што ће бити пут којим ће се кретати и потоњи хришћански антрополози.

5.4. Закључак: основа филокалијског расуђивања о болу

Можда нам се нигде као у односу према болу јасније не открива различитост у приступу реалности човека Старог и Новог завета, који би се у најкраћем могао одредити тиме да се бол у првом случају најчешће сматра проклетством због законопреступа, док је у другом благослов јер бива осмишљен уподобљавањем Христовим спасоносним страдањима. Са друге стране се у оба случаја болна страдања схватају као искушења којима, ако се превазиђу, последује одговарајућа „награда“, у чему се открива сва суштина њихових различитости: са једне стране неспособност старозаветног човека да оствари онтолошку заједницу са Богом, у чему је награда ограничена на добар живот у садашњем веку, док је са друге награда кроз догађај Христа задобила сасвим нову димензију блаженства у вечности Царства.

Будући антрополошке садржине и настројења, у текстовима добротољубља нам се, поред Светог писма, открива и јасни утицај списа првих хришћанских антрополога којима смо посветили претходне стране. Њихов значај за нашу тему је у томе што су поставили темељ хришћанској антропологији и одредили правац и смер кретања потоњим хришћанским ауторима који ће се бавити човеком, његовим стварањем, устројством, назначењем, падом, животом изван и у заједници са Творцем, искупљењем од греха и обожењем... У свему овоме бол има своје место, улогу и сврху који нам се у списима откривају у циљу наше исправне животне поставке у односу прем њему, са обожењем као коначним циљем човековог постојања.

⁴²¹ Ibid., PG 40, 684B.

⁴²² „Туга (бол) је супрот(ставље)на умереном уживању као зло добру, а прекомерном уживању као зло злу. Прекомерност (неумереност) је својствена само телесним уживањима, јер уживања од созерцања, будући узвишена и сврсисходна, не допуштају прекомерност. Њима туга није супротстављена, и она се не јављају ради исцељења њима претходеће туге“. Ibid., PG 40, 688AB.

6. Бол у Добротољубљу

6.1. Уводна разматрања

Будући да је у уводном делу рада о самом Добротољубљу било довољно речи, у наставку желимо да испитамо однос према болу аутора његових текстова. Како је основна идеја зборника обезбеђивање теоријске потпоре онима који су изабрали начин постојања у јединству са Богом у Цркви као Телу Христовом, смисао и егзистенцијална истина (онтологија) бола, за којима се у његовим текстовима трага, налази се у доприносу истоме. У овом контексту се и „знање“ о болу филокалијских отаца – проистекло из њиховог животног искуства илити начина постојања у Духу Светоме, у зборнику излаже ради исправног суочавања верника са њиме и аутентификације њиховог живота у Христу, због чега је сасвим очекивано да ће схватање и однос према болу који се овде читаоцима сутерише бити у сагласју са наглашено подвижничким етосом његових писаца, као несумњиво аутентичним начином постојања у њој.⁴²³

6.1.1. Терминолошка проблематика у вези са болом

Већ смо изнели да су текстови Добротољубља писани у временском распону дужем од једног миленијума, као и да њихови аутори припадају различитом културно-историјском миљеу и степену образовања, због чега је сасвим разумљиво да је у њиховом дискурсу присутна терминолошка разноврсност у приступу одређеним питањима и расуђивању о њима. Ова разноликост би, међутим, могла бити искључио спољашњег, никако унутрашњег карактера, превасходно јер је неупитно благодатно јединство са Богом аутора текстова извор и гарант аутентичности њиховог живота и исходиште њиховог учења намењеног члановима заједнице Цркве, те би свака неусаглашеност са њеним етосом (теоријом и праксом) имала за последицу његово неприхватање од стране исте, не само као промашено и бескорисно већ и штетно за њихово спасење.⁴²⁴ У истоме се и разноврсност антрополошких питања коју налазимо у

⁴²³ Сам аскетски карактер Добротољубља је неупитан, као и становиште његових аутора о аутентичности оваквог живљења верника у Цркви, ради уподобљавања Христу и благодатног обожења као циља и сврхе његовог постојања. Тако је, на пример, већ на првим странама зборника, у сажетом представљању личности и дела Св. Антонија Великог, између осталог указано и на потребу читања ових списа и расуђивања о њиховом садржају – као саставном елементу јеванђелског, подвижничког живота у Цркви, у циљу човековог опитовања духовног задовољства (= πνευματική ηδονή), одређеног као његов смисао, што се, свакако, односи и на друге текстове зборника. Види: Ἁγίος Ἀντώνιος ὁ Μέγας, *Σύντομη βιογραφία*, Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπιτικῶν, Τόμος Α', стр. 19.

⁴²⁴ У овом смислу истичемо да су писци текстова Добротољубља од стране заједнице Цркве окарактерисани као светитељи, што неспорно представља потврду аутентичности њиховог начина постојања у складу са њеним етосом. Изузетак, који иде у прилог реченоме, представљају текстови Евагрија Понтијског који су из оригиналног Добротољубља одстрањени,

текстовима може приписати проблематизовању различитих појава у духовном животу, свакако са улогом и циљем човековог напредовања у њему.

У сваком случају, пре расуђивања о појму и феномену бола у текстовима зборника, потребан је кратак осврт на наведену терминолошку разноврсност, условљен пре свега чињеницом да њихови аутори употребљавају различите појмове како би у принципу указали на истоветни феномен nelaгодног, тензичног, трауматичног психосоматског искуства човекове недостатности, најтешње повезаним са прародитељским грехом и губитком благодатне, духовне заједнице са Богом. Сва ова стања – за која се у зборнику користе различити појмови као што су, на пример, телесни бол (= πόνος), туга (= λύπη), жалост (= θλίψη), страдање (страст = πάθος) или злострадање (= κακοπάθεια) и слично⁴²⁵, разноврсна по пројављивању и значењу у ужем смислу, али јединствена по пореклу и улози у домостроју спасења, могла би бити сабрана у један заједнички термин „οδύνη“ (= бол), како га у својим текстовима употребљава Св. Максим Исповедник.⁴²⁶ У њему га директно супротставља појму „ηδονή“ (= задовољство), како би кроз њихов динамичан однос осликао читаву историју односа човека и Бога, илити домостроја спасења.⁴²⁷ Оправдано становиште да текстови овог светитеља по садржају и ауторитету заузимају централно место у Добротољубљу⁴²⁸ – из чега није изузето ни питање бола као предмета нашег интересовања, даје нам чврсто упориште и полазну тачку у расуђивању о њему и у другим текстовима зборника. Поред овога, чињеница да поједини аутори одређеним феноменима и њима одговарајућим појмовима (туга, жалост) супротстављају задовољство (= ηδονή), додатно утврђује нашу намеру да именици „οδύνη“ дамо збирни карактер за њему суштински „сродне“ појмове, о чему је већ било речи.⁴²⁹

и поред тога што су га аутори зборника уврстили у њега сматрајући их корисним за напредак у хришћанском животу, а самог Евагрија „учитељем православне подвижничке духовности“. Види: Александар Стојановић, Евагрије Понтијски и православна аскетска традиција отаца из Газе: Варсануфија Великог, Јована Пророка и авве Доротеја, Крагујевац: Каленић, 2022, 13.

⁴²⁵ Критеријум избора појмова је било њихово место и улога које заузимају и дискурсу већине писаца текстова зборника. Неки појмови, као на пример, невоља (= ταλαιπωρία), несрећа (= συμφορά), и слично који по свом садржају и значењу испуњавају наведени критеријум, нису били предмет нашег истраживања због њихове спорадичне употребе у текстовима зборника.

⁴²⁶ Види: Άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, *Διάφορα κεφάλαια περί θεολογίας, οικονομίας, αρετής και κακίας. Πέμπτη εκατοντάδα*, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Β', 100, такође и поглавље: 6.5.2.3. Улога бола у ослобађању од страсти и стицању врлине.

⁴²⁷ И Свети Максим, као и неки од писаца Добротољубља, поред οδύνη појму ηδονή супротставља неке од горе наведених појмова, што говори у прилог изнтој тези.

⁴²⁸ Ευσέβιος Βίττης, *Ηδονή – Οδύνη. Ο διπλός καρπός της αισθήσεως*, (Αθήνα: Ακρίτας, 2005), 23.

⁴²⁹ Како смо видели, кроз историју теоријске мисли је увек постојао пар чији је непроменљиви елемент увек био задовољство (= ηδονή), док је њему супротан нпр. туга (= λύπη) као код на пример: Όσιος Θαλάσσιος ο Λίβυος, *Περί αγάπης και εγκρατείας και της κατά νουν πολιτείας, Προς τον πρεσβύτερο Παύλο. Πρώτη Εκατοντάδα*, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Β', 39; 74; 75, или: Άγιος Αντώνιος ο Μέγας, *Συμβουλές για το ήθος των ανθρώπων και την ενάρετη ζωή σε 170 κεφάλαια*, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Α', 95. Све до Св. Максима

Такође, сматрамо да је непотребна и суштински промашена анализа различитих термина бола коришћених у зборнику како би се разоткривањем специфичности њиховог значења разоткрила и разлика међу њима, пре свега јер наведена разноликост самих текстова не дозвољава генерализацију значења ових термина. Са друге стране би ово померило фокус са настојања да се открију њихове улоге у истини човековог постојања, у чему је садржана и њихова истина и дат смисао истраживању.

6.1.2. Начин човековог постојања као оквир истраживања

Посматрано из шире историјске перспективе, можемо говорити о човековом различитом природном статусу пре пада (рајско стање), после пада (Стари завет) и након Христовог оваплоћења (Нови завет), чему додајемо и постојање које припада есхатолошкој будућности у вечности Царства Божјег. С тим у вези, начин на који човек постоји може бити „по природи“ (= *κἀτα φύσιν*), односно у складу са природом добијеном на стварању, што одређује његов статус до прародитељског греха и деградације његовог постојања у „противприродно“ (= *παρά φύσιν*), односно у нескладу или супротности са властитом природом. Коначно, начин човековог постојања може бити „изнад природе“ (= *υπέρ φύσιν*), што се поистовећује са „подобием“ задатим му на стварању, које он не само да није успео да реализује у потпуности и дође до обожења као коначног циља свог живота већ је (по)грешним избором деградирао постојећи, „природни“ начин постојања у „противприродни“, запутивши се у сасвим супротном правцу од Богом му назначеног на стварању. Ово последње ће бити човеков непромењиви статус све до догађаја Христа, којим је омогућено да по свом слободном опредељењу он може постојати на сваки од наведених начина: најпре као некрштен против природе, затим избором крштења у складу са природом, чиме задобија потенцију постојања и изнад природе, односно да уласком у слободну и вољну заједницу са Богом постане *причасник божанске природе* (2Петр 1, 4), са коначном валоризацијом у Царству небеском.⁴³⁰

Другим речима, својим слободним и вољним прихватањем крштења, новозаветни човек има могућност да дотадашњи „противприродни“ начин постојања промени и започне нови „по природи“, чиме стиче потенцију

Исповедника са којим је *ἡδονή* (= задовољство) добило пар у појму *οδύνη* (= бол) у смислу у коме смо говорили. Међутим, треба рећи и то да је исти светитељ на неким местима у одређеним контексту појам *ἡδονή* упаривао са *λύπη*, што говори у прилог тези коју смо изнели. Види: Ἅγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, *Διάφορα κεφάλαια περί θεολογίας, οικονομίας, αρετής και κακίας, Τρίτη εκατοντάδα*, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Β', 87.

⁴³⁰ Види: Ἅγιος Μάρκος ο Ασκητής, *Τα 226 κεφάλαια περί αυτών που νομίζουν ότι δικαιώνονται από τα έργα του*, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Α', 74; 90. Уп. Ἅγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς, *Υπέρ των ιερώς ησυχάζόντων*, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Δ'.

„натприродног“ кретања.⁴³¹ Последње, међутим, није без услова, јер је за њега потребно да човек сачува и умножи благодат крштења⁴³², с обзиром на то да и након њега по слободном опредељењу има могућност да се креће у правцу супротном од подобија – дакле против своје природе, што не угрожава, али унижава статус његовог природног постојања и условљава немогућност њеног надилажења.⁴³³ Овакав, по превасходству (по)грешан начин постојања, човека у суштини ставља у неповољнију позицију од оне у којој се налазио пре крштења, због тога што је „преступио сопствена обећања јер се заклео Богу, а показао се као лажљивац“.⁴³⁴ У овом случају је његов начин постојања уподобљен злу, и као такав ће због Божјег уважавања његовог слободног „произвољења“ (= προαιρέσεως) бити и у вечности Царства небеског.⁴³⁵

У наставку ћемо се посветити специфичностима човековог постојања у свим његовим наведеним историјским фазама, у којима ће улога и функција бола бити окарактерисана истинитом у сразмери са доприносом човековом постојању у истини, које се у коначници реализује као његово природно кретање од иконе ка подобију и егзистенцијалној целовитости у Царству небеском.⁴³⁶

⁴³¹ „Закон Старог завета (...) није могао да обезбеди силу Духа (...) након Христовог присуства, врата благодати су отворена онима који су истински веровали, и њима је дата сила Божја и енергија Светог Духа.“ Ἀγιος Μακάριος ο Αιγύπτιος, *Παράφραση των 50 λόγων του Αγίου Μακαρίου του Αιγυπτίου σε 150 κεφάλαια. ζ')* *Περί ελευθερίας του νου*, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Α', 127.

⁴³² „Добрим делима и добровољним прихватањем умртвљења (плоти), чувамо неокаљеним благодат крштења.“ Ἀγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, 200 κεφάλαια προς τον Θαλάσσιο, *περί Θεολογίας και της Ενσάρκου Οικονομίας του Υιού του Θεού, Πρώτη εκατοντάδα*, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Β', 87. „Достојни и крштени не приносе Богу добра дела ради награде, већ да би сачували чистоту светог Крштења.“ Μάρκος Α., Φ. Α', *Περί πνευματικού νόμου*, 23.

⁴³³ До постојања изнад природе (= κατά φύσιν) човек не може да дође ако најпре не постоји по природи (= υπέρ φύσιν), ако се не врати „сопственој природи“. Види: Ἀγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, 200 κεφάλαια προς τον Θαλάσσιο, *περί Θεολογίας και της Ενσάρκου Οικονομίας του Υιού του Θεού, Δεύτερη εκατοντάδα*, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Β', 67. Уп. Ἀγιος Συμεών ο Νέος Θεολόγος, 154 *Πρακτικά και θεολογικά κεφάλαια*, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Δ', 109–110, и Ἀγιος Κάλлистος και Ἀγιος Ιγνάτιος (οι Ξανθόπουλοι), Μέθοδος και κανόνας, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Ε', 5–6.

⁴³⁴ Види: Ἀγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, *Διάφορα κεφάλαια περί θεολογίας, οικονομίας, αρετής και κακίας. Έκτη εκατοντάδα*, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Β', 67–69. О њиховој позицији ап. Петар говори: *Боље би им било да не познаше Пут правде, неголи кад га познаше што се вратише од предате им свете заповијести.* (2Петр 2, 21) Иако је крштење „неповратно“, јер није могуће у потпуности из душе избацити благодат Духа Светога, његова моћ није „магијска“ јер је човеково кретање ка обожењу, односно животу изнад природе директно зависно од његове воље. Види: Διάδοχος Φ., Φ. Α', *Λόγος ασκητικός*, 76 и даље. Уп. Όσιος Πέτρος ο Δαμασκηνός, *Βιβλίο πρώτο. Περί των επτά σωματικών πράξεων*. Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Γ', 83, и *Οι οκτώ νοητές θεωρίες. Η τρίτη θεωρία*, стр. 103.

⁴³⁵ Види: Ἀγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, *Διάφορα κεφάλαια περί θεολογίας, οικονομίας, αρετής και κακίας. Πέμπτη εκατοντάδα*, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Β', 57.

⁴³⁶ Види: Ibid., 87.

6.2. Антропологија почела

6.2.1. Човеково стварање и назначење (κάτα φύσιν – υπέρ φύσιν)

Као нестворен, апсолутан⁴³⁷, слободан од сваке кретње и промене⁴³⁸ и једини добар по природи⁴³⁹, Бог је предвечни Творац, не из било какве нужности или потребе већ јер то хоће из своје бескрајне доброте.⁴⁴⁰ Са друге стране је Његова творевина ограничена временским почетком и променљива јер се, иако по природи непокретна⁴⁴¹, дарованом јој силом креће ка свом непромењивом Узроку.⁴⁴² У овоме је неодвојиво повезана са Богом, који јој као Творац даје почетак, средину као Промислитељ⁴⁴³ и крај као одређење у јединству са Њиме, *јер је од њега и кроз њега и ради њега све* (Рим 11, 36).⁴⁴⁴

Из мноштва навођења и расуђивања у вези са стварањем света и човека садржаних у Добротољубљу издвајамо Божји стваралачки акт привођења човека у постојање са задатком да начином живота „изнад природе“ све створено принесе у заједницу са Творцем⁴⁴⁵, чиме ће се кретати ка обожењу као свом коначном циљу.⁴⁴⁶ У складу с овим је човек добио биће у коме јединство налазе различите природе: телесна од већ створене материје или „праха земаљског“⁴⁴⁷, док му душу као дах живота „удахњује“ директно и лично Бог.⁴⁴⁸ Као носиоцу обе природе, човеку је дата могућност да оствари и одржава однос са обе наведене стварности, односно буде спона између њих и фактор њиховог јединства⁴⁴⁹, што је човек у свом рајском постојању у складу са природом и остваривао.

⁴³⁷ „Без Бога ништа не постоји. Он је на сваком месту и у свакој стварности јер је неограничен.“ Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 110, такође и: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Α' εκ. προς Θαλάσσιο, 6.

⁴³⁸ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' εκ. περί θεολογίας, 10.

⁴³⁹ Άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, Τέταρτη Εκατοντάδα των κεφαλαίων περί Αγάπης, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Β', 90.

⁴⁴⁰ „Бог, као предвечни Творац, када хоће ствара својом једносупшном Речју и Духом“. Ibid., 3.

⁴⁴¹ „Сва тела су по природи непокретна, али их покреће душа.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' εκ. περί θεολογίας, 10; 31.

⁴⁴² Бог је пре векова одредио живот сваког човека, свакога води како он сам жели – праведно или не, ка крају живота који му одговара. Види: Ibid., Δ' εκ. περί αγάπης, 22.

⁴⁴³ „Нема места на свету где изостаје промисао Божији.“ Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 156.

⁴⁴⁴ „Бог је почетак бића јер је Творац, средина јер је Промислитељ и крај (циљ) јер је Одређење.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Α' εκ. προς Θαλάσσιο, 10. „Бог је почетак сваког добра и средина и крај.“ Άγιος Μάρκος ο Ασκητής, Τα 200 κεφάλαια περί του πνευματικού νόμου, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Α', 2.

⁴⁴⁵ Човек је створен како би владао и управљао свом творевином, постао заједничар божанске природе (2Пт 1, 4) и учесник у вечном постојању, чиме би и целокупну творевину, „небо и земљу“ (Пост 1, 1), увео у јединство са Творцем. Види: Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 133; 168.

⁴⁴⁶ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ε' εκ. περί θεολογίας, 42.

⁴⁴⁷ Види: Ibid., Δ' εκ. περί αγάπης, 30.

⁴⁴⁸ „...и поста Адам душа жива.“ Пост 2, 7.

⁴⁴⁹ Будући створен од различитих природа, духовне и материјалне, човек је спона између њих и фактор њиховог јединства. Види: Тунберг, Микрокосмос и посредник.

Будући да природу свог телесног састава дели са претходно створеним, специфичност човековог постојања у односу на остатак творевине открива се у природи његове душе која, иако створена, својим пореклом и назначењем не припада „земљаној“ већ „духовној“ реалности.⁴⁵⁰ Истина душе је њена „духовност“, односно способност да учествује у духовној стварности и оствари са Богом истинито јединство, што називамо духовни живот. Међутим, зато што човеково постојање – као и читаве творевине, по природи карактерише кретање⁴⁵¹ чији правац директно одређује његов слободни избор, он такође има и могућност да живи супротно од свог природног назначења, што је живот који одређујемо материјалним, односно телесним и чулним. Дакле, човеково кретање може имати дијаметрално супротне правце – ка духовном (Творцу = Κτίστης) или ка материјалном (творевини = κτίση), због чега је у човеку непрестано присутна „природна“ супротстављеност и борба његовог телесног и душевног елемента која представља суштину подвижничког (аскетског = ασκητικός) прегалаштва филокалијских отаца, као непрекидно „до смрти“⁴⁵² самовласно опредељивање и избор између „погубног и доброг постојања“.⁴⁵³

С овим је у вези и друга битна човекова специфичност и различитост од остатка творевин – да је створен по Божјој „слици и прилици“, то јест као Његова „икона и подобје“. Човеково почело је у Божјој вољи и промислу, а његовом стварању претходи Савет у коме Бог објављује: *Да створимо човека по лику Нашем, и по подобју* (Пост 1, 26). Икона или „по образу“ Божјем указује да је „Бог, на себи доличан начин, саобразно својој природи, у почетку саздао нашу природу и блиставо изображење Своје доброте“.⁴⁵⁴ Истина иконе се налази у човековој потенцији да надиђе ограниченост своје створене природе и стекне подобје, илити обожење, условљено нужношћу свог ангажовања, за шта је, поред словесности добио и самовласност (= αὐτεξουσιότητα)⁴⁵⁵, односно

⁴⁵⁰ Ὁσιος Θεόδωρος Εδέσσης, *Θεωρητικό*, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Β', стр. 39.

⁴⁵¹ „Бог је (...) земаљска бића положио у променљивост. Свету је даровао живот и кретању, а све зарад човека.“ Види: Αντώνιος Μ., Φ. Α', *Συμβουλές*, 92.

⁴⁵² „До смрти се не поверавај телу, нити црпи из њега силу (...) што више бринеш о телу, оно се више бори“. Άγιος Ησύχιος ο Πρεσβύτερος, *Προς τον Θεόδουλο, Λόγος περί νήψεως και αρετής χαρισμένος σε 203 κεφάλαια* (τα λεγόμενα αντιρρητικά και ευκτικά), Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Α', 33; 198.

⁴⁵³ Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' εκ. *περί θεολογίας*, 55. „Грех не бива по природи, већ је зло оно које потиче из човековог опредељења.“ Αντώνιος Μ., Φ. Α', *Συμβουλές*, 60. „Закон се не односи на људску природу, већ на самовласност произвољења (= αὐτεξουσιότητα της προαιρέσεως), која се може окренути ка добру или злу.“ Μακάριος ο Αι. Φ. Γ', *Περί ελευθερίας του νου*, 118.

⁴⁵⁴ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' εκ. *περί αγάπης*, 46.

⁴⁵⁵ „Бог је створио душу самовласном у свему што чини, добром или лошем.“ Αντώνιος Μ., Φ. Α', *Συμβουλές*, 21; 35. „Самовласност је воља разумне душе која се без задршке усмерава ка жељеном“. Треба је управљати да се увек окреће само ка добру. Види: Διάδοχος Φ., Φ. Α', *Λόγος ασκητικός*, 5. Уп. Άγιος Μακάριος ο Αιγύπτιος, *Παράφραση των 50 λόγων του Αγίου Μακαρίου του Αιγυπτίου σε 150 κεφάλαια*. γ') *Περί υπομονής και διακρίσεως*, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Γ', 50, и: Άγιος Συμεών ο Νέος Θεολόγος, *Λόγος περί πίστεως*, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Ε', стр. 293.

могућност слободног избора начина на који жели да постоји.⁴⁵⁶ Тако су самовласност и логосност – који чине основни садржај иконе⁴⁵⁷, у служби човекове способности да слободно и вољно уз помоћ словесног расуђивања изабере начин сопственог битисања, који се у својој истини остварује у одлуци о живљењу у јединству са Богом (κάτα φύσιν) или без Њега (παρά φύσιν). Прво обезбеђује напредовање ка подобију, односно обожењу (υπέρ φύσιν), док га друго удаљава од Њега и назначења датог му на стварању.⁴⁵⁸

На овом месту треба истаћи да у човековом природном начину постојања од пре пада бол није играо никакву улогу, јер га у благодатном стању рајског битисања он није опитовао ни на који начин.⁴⁵⁹ Исто се може рећи и за телесно, односно чулно задовољство које произилази из односа чула са материјом, творевином јер је оно у човековом рајском стању, које је одређивала благодатна зајединица са Богом, имало духовни, а не телесни карактер.⁴⁶⁰ Прво, индиректно, указивање на бол у Светом писму дато је у Божјем обраћању првостворевима да не једу плод дрвета познања добра и зла јер ће завршити у смрти (Пост 2, 17), док његово директно навођење имамо након преступа ове заповести, у Божјим речима упућеним Еви: *теби ћу многе муке задати, кад затрудниш, с мукама ћеш дјецу рађати*; и Адаму: *земља да је проклета с тебе; с муком ћеш се од ње хранити до својега вијека (...) са знојем лица својега јешћеш хљеб*. (Пост 3, 16–19)

6.2.2. Разлог човековог стварања

Питање разлога човековог стварања – које не би требало да гласи „зашто“, већ „за шта“ је Бог створио човека⁴⁶¹, у себи садржи трагање за смислом,

⁴⁵⁶ „Сваку душу коју Бог из доброте ствара као своју икону, доводи у постојање да се креће сама (...) по својој намери (= πρόθεσὶ) бира или част, или се кроз жељу срамоти својим делима.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Α' εκ. προς Θαλάσσιο, 11.

⁴⁵⁷ Види: Ἀγνώστος μοναχός, *Ερμηνεία του „Κύριε Ελέησον“*, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Ε', 289.

⁴⁵⁸ Сви људи су створени по лику Божјем, али само они који Богу с много љубави потчињавају своју слободу, имају „подобје“. Види: Διάδοχος Φ., Φ. Α', Λόγος ασκητικός, 4. „Сваки човек поседује лик Божји (по лику = κατ' εικόνα) јер се Бог неће раскајати за своје дарове (Рим 11, 29), међутим, „подобје“ (= καθ' ομοίωσιν) је ретко и имају га само врлински и свети, који се уподобљују, колико је могуће, доброти Божијој.“ Ἅγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός, Λόγος ψυχοφελής και θαυμάσιος, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Β', стр. 307.

⁴⁵⁹ Види: Жан Клод Ларше, *Теологија болести*, (Ниш – Београд: Центар за црквене студије, Арс либри, 2006), 12. Човеково тело није било подложно пропадању, нити је трпело слабости које опитује након пада, док је његов живот у целини био слободан од сваког болног страдања. У првобитном стању човек „није имао у себи, ни по природи, ни као битно својство повезано са природом, способност да на било који начин болно страда“. Види: Панајотис Нелас, *Обожење у Христу*, (Србиње–Београд–Ваљево: Хришћанска мисао, 2001), 12.

⁴⁶⁰ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' εκ. περί θεολογίας, 33–34.

⁴⁶¹ „Не питај зашто, јер неистражива мудрост бескрајне божанске суштине превазилази људско знање.“ Ibid., Δ' εκ. περί αγάπης, 5.

односно сврхом и циљем човековог постојања.⁴⁶² Уобичајен, већ наведен одговор гласи да је човек створен како би учествовао у Божјем животу, односно да би у заједничарењу са Њиме реализовао обожење и спасење.⁴⁶³ Поред овога, истакнута је и човекова обавеза да читаву творевину принесе у заједницу са Творцем, у складу с чим је Бог „због човека све створио“⁴⁶⁴, односно „свету дао живот и кретање“.⁴⁶⁵ У истом смислу је Бог све призвао у постојање ради човековог задовољства (= *ἡδονή*), односно „уживања у сваком добру“⁴⁶⁶, како би „гледајући Његова дела у њима уживао и кроз њих Га прославио“.⁴⁶⁷ Дакле, смисао и циљ, односно истина постојања, илити онтологија саме творевине је да буде нека врста „посредника“ у човековом „наслађивању у Богу“⁴⁶⁸, односно да у њиховом заједничарењу има учешће на себи својствен начин.⁴⁶⁹ Ово је могуће јер је човек у исто време душевно – „умна и духовна суштина“, и телесно – чулно и осећајно биће, што подразумева да би циљ и сврху свог постојања требало да оствари у складу са особеностима и способностима сваког од његових градивних елемената. С овим у складу је „први човек несметано могао умом да ужива у умним стварима (= *τα νοητά με το νου*), као и чулима у осећајним (= *τα αἰσθητά με την αἴσθησιν*)“⁴⁷⁰, што су првостворени у рајском стању свесрдно испуњавали. Штавише, заједницу човека и Бога – коју смо окарактерисали као човеков живот „по природи“, није ништа реметило, јер човека сем Њега није ништа привлачило и ни за чим другим није осећао потребу. Између Бога и првог човека није било „уметнуто“ ништа што би га

⁴⁶² „Бог жели спасење свих људи и жуди за њиховим обожењем.“ Ibid., *Α' εκ. περί θεολογίας*, 74. Закон који Бог даје човеку је у сагласју са потребом његове природе, „јер све постаде ради човека“. Види: Αντώνιος Μ., Φ. Α', *Συμβουλές*, 120–121.

⁴⁶³ „Бог нас је створио да постанемо заједничари Његове природе (2Петр 1, 4) и вечности, и да се кроз обожење по благодати покажемо слични Њему (1Јн 3, 2).“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', *Γ' εκ. περί θεολογίας*, 42. „Све је постало зарад човека, његовог спасења (...) и обожења“. Αντώνιος Μ., Φ. Α', *Συμβουλές*, 110; 120; 121; 138; 160; 168. „Циљ човековог живота је блаженство (= μακαριότητα), које се поистовећује са Царством небеским или Божјим“. Θεόδωρος Ε., Φ. Β', *Θεωρητικό*, стр. 44. Уп. Άγιος Γρηγόριος Θεσσαλονίκης (ο Παλαμάς), 150 *φυσικά, θεολογικά, ηθικά και πρακτικά κεφάλαια*, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Δ', 91; 105.

⁴⁶⁴ „Небо са небеским телима које га красе, и земљу коју човек обрађује (...) све је творевина Божја, створена ради човековог спасења.“ Αντώνιος Μ., Φ. Α', *Συμβουλές*, 130; 133.

⁴⁶⁵ Ibid., 92.

⁴⁶⁶ „Бог није имао потребу ни за чим, створио је за човека небо и земљу и стихије света, да би му њима обезбедио наслађивање сваким добром (...) стихије природе су постале зарад човека, због човекољубља и природне доброте Творца.“ Ibid., 137–138.

⁴⁶⁷ „Бог, који је изнад сваке пуноће, није стварао из потребе (Дела 17, 25), већ да би Његова створења уживала у Богу својим учествовањем у Њему, а Он да се радује својим делима (Пс 103, 31), гледајући их како се без престанка радују и наслађују оним чиме се не могу заситити.“ Μάξιμος Ο., *Γ' εκ. περί αγάπης*, Φ. Β', 46. Човек је створен „да гледа дела Божја и да кроз њих позна Бога и да Га прослави што је све створио зарад њега.“ Αντώνιος Μ., Φ. Α', *Συμβουλές*, 55.

⁴⁶⁸ Μάξιμος Ο., Φ. Β', *Γ' εκ. περί αγάπης*, 63.

⁴⁶⁹ Бог се познаје „по раскоши и лепоти творевине.“ Κασσιανός ο Ρ., *Λόγος προς Λεόντιο*, Φ. Α', стр. 114.

⁴⁷⁰ Θεόδωρος Ε., Φ. Β', *Θεωρητικό*, стр. 38.

спречавало у кретању ка Њему, односно у остваривању јединства са Њиме и благодатном стицању обожења.⁴⁷¹ У овоме је, како смо већ навели, први човек своја телесна чула користио у складу са сопственом природом, како би преко „уживања“ у творевини „био приведен Творцу“ и „Њиме се наслађивао са дивљењем“.⁴⁷²

Бог је, дакле, створио човека како би овај уживао у духовним задовољствима – остваривим само у заједништву са Њиме, у којима је првостворени Адам учествовао читавим својим бићем: умом уживао у умним, а чулом у чулним стварностима, при чему су га оба водила Богу.⁴⁷³ Тиме је живео добро и врлински, „по природи“, чиме је имао потенцију њеног надилажења и кретања „изнад природе“, односно од иконе ка подобију.⁴⁷⁴

6.2.3. Човеково добро и врлинско, природно постојање у мудрости

Будући да добро, и све што из њега произилази, представља природна и беспочетна врлинска дејства, илити енергије Божје⁴⁷⁵, као Узрочник свега створеног и једини добар по природи⁴⁷⁶, Бог је узрок и свих добара у творевини⁴⁷⁷, као благодатних сила које објављују доброга Бога, који је све у свему.⁴⁷⁸ Ово добро је човековој природи даровано по икономији (= κατ' οἰκονομίαν) или снисхођењу⁴⁷⁹, као незаслужени дар Божје благодати ради

⁴⁷¹ Види: Ἅγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, *Διάφορα κεφάλαια περί θεολογίας, οικονομίας, αρετής και κακίας, Εβδομή εκατοντάδα*, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Β', 98–99.

⁴⁷² Исправном употребом чула, Адам „појми Творца преко Његових створења, гледајући Га у њима, као што види сунчев одраз у води, јер у бићима постоји одраз првог Узрочника свега“. Θεόδωρος Ε., Φ. Β', *Θεωρητικό*, стр. 40. Уп. Μακάριος Α., Φ. Γ', *Περί υπομονής και διακρίσεως*, 37; Γρηγόριος Π., Φ. Δ', *Φυσικά, θεολογικά, ηθικά και πρακτικά κεφάλαια*, 67.

⁴⁷³ Види: Ларше, *Лечење духовних болести*, 18.

⁴⁷⁴ У овоме је такође постојао добар и исправан поредак његових душевних сила, праћен истим односом између душе и тела, у коме је прво имало потпуну превласт и контролу над другим. Види: Θεόδωρος Ε., Φ. Β', *Θεωρητικό*, стр. 20–21. Види поглавље: 6.4.2. *Исцељење човекове воље*

⁴⁷⁵ „Врлина је беспочетна (...) јер јој је Бог родитељ од вечности.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Α' εκ. *προς Θαλάσσιο*, 48. „Бог је порекло сваке врлине.“ Μάρκος Α., Φ. Α', *Περί πνευματικού νόμου*, 40. „Свака врлина се гради душом и телом (...) али је Господ Онај који их даје.“ Ησύχιος Π., Φ. Α', *Προς Θεόδουλο*, 192.

⁴⁷⁶ Види: Ἅγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, *Πρώτη Εκατοντάδα των κεφαλαίων περί Αγάπης*, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Β', 25.

⁴⁷⁷ Ibid., Δ' εκ. *περί θεολογίας*, 68. „Бог је узрок свих добара и извор вечних добара за човека.“ уп. Αντώνιος Μ., Φ. Α', *Συμβουλές*, 43.

⁴⁷⁸ „Све што је бесмртно и сама бесмртност, све што живи и сам живот, све што је свето и сама светост, све што је врлинско и сама врлина, сва добра и сам добри живот, сва бића и само биће су дела Божија (...) врлина, доброта, светост и бесмртност немају почетак у времену (...) јер је Бог творац живота и бесмртности, светости и врлине.“ Ἅγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, *Τρίτη Εκατοντάδα των κεφαλαίων περί Αγάπης*, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Β', 49–50.

⁴⁷⁹ Μάρκος Α., Φ. Α', *Περί πνευματικού νόμου*, 3; 158.

могућности човековог учешћа у врлини⁴⁸⁰ уколико се определи да делује врлински⁴⁸¹, односно живи на добар и врлински начин.⁴⁸² Чињеница да је Бог човека створио по својој „слици и подобију“, у смислу врлине и мудрости⁴⁸³, подразумева да му је дата „сила да чини оно што треба“, као „енергија врлина, која се остварује у складу са настројењем и вољом онога ко је поседује“.⁴⁸⁴ У овом смислу, а с обзиром на то да је по природи добар само Бог, човек то може постати само начином постојања у коме се „његова душа стара о добру и приближава Богу“, а ово ће остварити у мери у којој „се његова душевна сила активира у добру“.⁴⁸⁵ Дакле, човеков „добар и врлински“ живот је могућ само као реализација његове природне способности учествовања у Божјем животу⁴⁸⁶, односно представља потенцијал његовог врлинског кретања „по природи“, остварив само у јединству са Богом, слободном и вољном.⁴⁸⁷

У овом смислу је Бог човеку из своје „крајње доброте и снисхођења“ дао своја својства да га „чувају и спасавају: постојање (= εἶναι), вечно постојање (= εὖ εἶναι), доброту и мудрост (= ἀγαθότητα καὶ σοφία). Прва два је положио у човекову природу, што значи да је његово постојање – како у историји тако и у вечности, апсолутно зависно од Створитеља који је доброту и мудрост дао слободи његовог одлучивања“⁴⁸⁸, са циљем да „оно што Он јесте, човек као логосна творевина, постане учешћем у Његовом животу“.⁴⁸⁹ Може се рећи да треће за

⁴⁸⁰ „Добра од Бога човек прима сврсисходно, ради циља због кога је и саздан.“ У природи постоје „пристојност, поредак и промисао свега што је учињено и што се чини кроз Његову реч, а све ради човека.“ Види: Αὐτῶνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 100; 160.

⁴⁸¹ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' εκ. περί θεολογίας, 27. Врлина је свесно сједињење човекове болесне природе са божанском силом, ради оснаживања. Ibid., Ε' εκ. περί θεολογίας, 79.

⁴⁸² Као „икона“ Божја човек има добро „по природи“, коме по произвољењу треба да дода и добро „по подобију“. Ibid., Γ' εκ. προς Θαλάσσιο, 13. Будући да је Бог „почетак сваког добра“, човек би у свему требало да „за почетак стави Бога“, како би оно што чини било „по Богу“. Μάρκος Α., Φ. Α', Περί πνευματικού νόμου, 5.

⁴⁸³ Όσιος Νικήτας ο Σπηθάτος, Τρίτη εκατοντάδα γνωστικῶν κεφαλαίων περί αγάπης και τελειώσεως του βίου, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικῶν, Τόμος Δ', 11.

⁴⁸⁴ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Δ' εκ. περί θεολογίας, 27, и: Πέτρος Δ., Φ. Γ', Βιβλίο Β', Λόγος π', стр. 226.

⁴⁸⁵ Διάδοχος Φ., Φ. Α', Λόγος ασκητικός, 2. „По природи добро припада само Богу, док кроз заједничарење са Њим сва бића која имају способност примају просветљење и доброту, саобразно природи светлости и доброте.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' εκ. περί θεολογίας, 90. „Врлина означава непроменљиво и трајно стремљење ка добру, има печат Божији и ништа јој се не противи. Бог је узрок врлина.“ Ibid., Ζ' εκ. περί θεολογίας, 2.

⁴⁸⁶ Добар живот је у духовном задовољству. Види: Ibid., Γ' εκ. περί αγάπης, 11.

⁴⁸⁷ Види: Ibid., Γ' εκ. περί αγάπης, 24–27. О Адамовом врлинском животу види: Жан-Клод Ларше, *Лечење духовних болести. Увод у аскетску традицију Православне цркве*. прев. Ненада Стаменковић и Иван Јовановић, (Ниш – Београд, Међународни центар за православне студије, Службени гласник, 2017), 14 и даље.

⁴⁸⁸ Ibid., 25. „Они који се труде да живе врлински и богољубиво брину о врлинама (...) као узроку вечног уживања.“ Αὐτῶνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 34.

⁴⁸⁹ „Да ли ће умна и разумна суштина увек да постоји или не, зависи од воље Онога који је све добро створио. Да ли ће створења по опредељењу бити добра или зла, зависи од њихове воље,

човека представља више Божју понуду него датост, с обзиром на то да овај има слободу да га „одбаци“ или „не прихвати“ – у зависности од природног статуса, јер Бог не жели да му их наметне на силу, већ му је дао власт да сам о овоме одлучи, коју смо истакли као самовласност (= αὐτεξουσία).⁴⁹⁰ На тај начин човек у Богу учествује двојако, најпре самим својим постојањем, а затим и способношћу за добрим и мудрим начином живљења.⁴⁹¹ Овај богомдани потенцијал човек у крајњој линији остварује избором између добра и зла⁴⁹², а пошто се „добро ни са чим не може упоредити“, оно је, будући „најбоље“, увек избор онога „који има мудрост“.⁴⁹³ У овом смислу се непрестана борба – која се одвија у простору човекове самовласности (слободне воље) и у суштини представља сукоб између добра и зла, води за превласт између душевних и телесних сила и представља подвижничко старање које је темељна вредност живота у Цркви ради „спасења душе“⁴⁹⁴, јер „мудрољубље (= философија) по Богу захтева отуђење од овог тела ради чистоте душе“.⁴⁹⁵ Избором добра, човек се уподобљава Добром (Богу), а као mudar живи по подобију Мудрог (Бога), стичући по благодати особине које Бог има по својој природи.⁴⁹⁶ Овим се потврђује већ наведена истина да је сваки човек створен по лику Божјем као Његова икона, док су по Његовом подобију само добри и мудри.⁴⁹⁷

Међутим, с обзиром на то да је човек добио потенцију избора сопственог начина постојања – по опредељењу, оно може да буде на добар или рђав начин.⁴⁹⁸ У контексту раније реченог, добар и врлински живот којим је човек као

јер се зло не налази у природи бића, већ у његовом погрешном и бесловесном кретању.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Δ' εκ. *περί αγάπης*, 13–14. Уп. Διάδοχος Φ., Φ. Α', *Λόγος ασκητικός*, 3; 6.

⁴⁹⁰ Бог је човеку даровао разум да расуђује и разликује добро од зла, и самовласност да одлучи како ће да живи, добро или зло. Бог је, као добар и дарежљив, дао човеку право (= δικαίωμα) и слободу (= ελευθερία) да чини добро или зло. Види: Αντώνιος Μ., Φ. Α', *Συμβουλές*, 89; 125.

⁴⁹¹ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' εκ. *περί αγάπης*, 24.

⁴⁹² Као добар, Бог је човеку дао слободу да чини добро или зло и да, посматрајући творевину, познаје Њега који је све створио ради човека. Види: Αντώνιος Μ., Φ. Α', *Συμβουλές*, 134. „Пријатељ врлине мора имати много расуђивања да добро познаје разлику између добра и зла, како би разумео лукавства злога.“ Μακάριος Α., Φ. Γ', *Περί υπομονής και διακρίσεως*, 45.

⁴⁹³ Αντώνιος Μ., Φ. Α', *Συμβουλές*, 134. „Човек је створење, словесно и умосрдачно, које прима супротна дејства, врлину или зло, знање или незнање. Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' εκ. *περί αγάπης*, 30.

⁴⁹⁴ „Подвизавај се (= ασκείσαι) да спасеш душу своју.“ Αντώνιος Μ., Φ. Α', *Συμβουλές*, 92.

⁴⁹⁵ „Велика препрека онима који теже врлини је страсна склоност ка световним стварима, која често доноси пропаст и души и телу.“ Άγιος Νεϊλος ο Ασκητής, *Λόγος Ασκητικός*, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Α', стр. 243.

⁴⁹⁶ Ibid., стр. 242. Човек ће „као награду за врлину видети спасење Божје.“ Уп. Μάξιμος Ο., Φ. Β', Δ' εκ. *περί θεολογίας*, 56.

⁴⁹⁷ Бог је „у човекову природу ставио жељу и еросну љубав према Њему, (...) и помешао их са логосном силом човекове душе како би лакше спознао начине да жељу испуни и не буде крив за промашај.“ Ibid., Ζ' εκ. *περί θεολογίας*, 100.

⁴⁹⁸ „Свако, по својој намери, бира част или својевољно доноси срамоту својим делима.“ Ibid., Γ' εκ. *περί αγάπης*, 11. „По природи је добар само Бог (Мт 19, 17), а по опредељењу само онај који Га подражава.“ Ibid., Δ' εκ. *περί αγάπης*, 90. „Као што рађа врлине, душа тако рађа и страсти. Врлине по својој природи, страсти супротне њој (...)душа као узрок рађања добра или зла има

икона Божја живео у рају „по природи“ није био (у)савршен, већ је требало да добрим и врлинским кретањем у односу са Богом и творевином доспе до постојања „изнад природе“, односно подобија, и коначног обожења.⁴⁹⁹ С овим у вези је у његово постојање уведено искушење (= πειρασμός) које је по превасходству повезано са феноменима бола и задовољства, а за чије је исправно схватање неопходно најпре се упознати са човековим природним устројством.

6.2.4. Човеково устројство

6.2.4.1. Тело и душа

Поред чињенице да је Бог узрок његовог постојања, основно полазиште хришћанског учења у вези са човековим устројством је да је он састављен од тела и душе⁵⁰⁰, као и да су ова два елемента различитих природа⁵⁰¹ јер им је различито порекло: Бог тело ствара, односно обликује га од претпостојеће творевине (праха земаљског), док душа има порекло директно од Бога (Пост 2, 7).⁵⁰² Као материјално, тело је обдарено чулима (осећајима = αἰσθησεις), док је душа „духовна суштина“ и поседује одређене енергије (= δυνάμεις της ψυχής) којима одлучује о начину свога постојања и испољава своје опредељење (настројење = ἔξις).⁵⁰³ Тело је као земљано „тешко“ и „вуче“ ка земљи, односно „на доле“ ка себи сличним (материјалним) елементима⁵⁰⁴, док је насупрот њему душа духовна, „умна суштина (= νοητά οὐσία)“ и тежи ка себи сличним духовним и узвишеним стварима.⁵⁰⁵ У овоме је свака човекова тежња ка материјалним стварима неодговарајућа „умности“ његове душе, за разлику од

склоност своје воље“. Ἀγιος Γρηγόριος ο Σιναΐτης, 137 *ωφέλιμα κεφάλαια*, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπιτικών, Τόμος Δ', 89.

⁴⁹⁹ Врлина је деловање „по Богу“. Види: Μάρκος Α., Φ. Α', Та 226 *κεφάλαια*, 202.

⁵⁰⁰ „Душа и тело се узајамно усаглашавају и устројавају ради рађања једног човека (...) сједињени душа и тело чине човека.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' *εκ. περί θεολογίας*, 89–90.

⁵⁰¹ „Логосна душа је сједињена са телом (...) Ове две супротне природе, без промене и мешања, постају једна ипостас са две савршене природе.“ Θεόδωρος Ε., Φ. Β', *Θεωρητικόν*, стр. 39.

⁵⁰² „Душа има божанско порекло, бесмртна је и дах Бога (...) док је тело трулежно и пролазно. Човекова душа је бесмртна (...) а тело ће то постати после васкрсења мртвих.“ Види: Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 124; 142. Уп. Νικήτας Σ., Φ. Δ', Γ' *εκ. γνωστικών κεφαλαίων*, 6; и: Γρηγόριος Π., Φ. Δ', *Φυσικά, θεολογικά, ηθικά και πρακτικά κεφάλαια*, 24.

⁵⁰³ Види: Габријел Ренцес, „Концепт ἔξις (hexsis) у теолошкој антропологији Светог Максима Исповедника“, у *Познање циља стварања силом Васкрсења*, (Београд: Институт за теолошка истраживања, ПБФ универзитета у Београду, „Севастијан прес“, 2013), 193–207.

⁵⁰⁴ Тело је „слично животињском, створено од земље и усмерено наниже“. Θεόδωρος Ε., Φ. Β', *Θεωρητικόν*, стр. 39. „Земљано тело (...) увек тежи ка доле (...) пролазним задовољствима овог века“. Ὁσιος Φιλόθεος ο Σιναΐτης, *Νηπιτικά κεφάλαια*, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπιτικών, Τόμος Γ', 12. Уп: Νικήτας Σ., Φ. Δ', Γ' *εκ. γνωστικών κεφαλαίων*, 4.

⁵⁰⁵ „Душа као бестелесна жели небеска добра, док тело као прах жели земаљско уживање.“ Διάδοχος Φ., Φ. Α', Λόγος ασκητικός, 24.

тела коме је „одговарајућа“ и „привлачна“ животињска (бесловесна) природа.⁵⁰⁶ Као „нижа“, човекова телесна природа делује у телесним жељама супротно његове „више“, духовне природе надахнуте Светим Духом, у складу с чим је непрестана човекова борба у начелу усмерена против испуњавања телесних жеља (Гал 5, 16–17)⁵⁰⁷, односно телесне воље или мњења како овај, у својој бити противприродни феномен, називају аутори зборника.⁵⁰⁸ Овакво тело је „облак пред душом“ јер јој не допушта да гледа „блистање божанско“, за шта јој је, поред „очишћења тела“, потребно и „просветљење Духом“.⁵⁰⁹

Будући да је Бог човеку дао потенцију деловања у складу са сваком од наведених природа оличену у самовласности, тежња тела ка њему сличној материјалној, вештаственој стварности, представља њему својствено природно кретање ради остваривања задовољства, односно уживања у њима, за шта се користи својим чулима, односно осећајима (= αἰσθήσεως). Са друге стране душа, као умна суштина (= νοερὴ οὐσία), по природи жели и тежи ка задовољствима умне, духовне природе, те је у њој природно укореењена еросна љубав према Богу, и она жели да ужива у Њему и у другим умним стварностима.⁵¹⁰ Из њиховог, по природи различитог деловања и усмерења, јасно је да су тело и душа супрот(ставље)ни једно другоме⁵¹¹, а човек се, у складу са сопственим настројењем, „потчињава“ различитим законима: телесном (плотском = σάρκας) или душевном (духовном = πνεύματος) (Рим 7, 23). Због свог сродства са небеским силама, душа би требало да постане небеска, док би, због свог сродства са телом, своју бригу ка земљи требало да усмери само колико је то неопходно за одржавање живота, док је неприлично да се стара за задовољства.⁵¹² Када преовлада телесни, који делује осећајима или чулима,

⁵⁰⁶ „Као словесно биће, човек је сродан неизрецивој и божанској сили, тј. Богу. По питању телесног дела, сличан је животињама.“ Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 42. „Ако човек по произвољењу ради оно што бесловесни раде по нужности, логосна природа је побеђена бесловесном.“ Νεῖλος Α., Φ. Α', Λόγος ἀσκητικός, стр. 263. Бесловесним животињама „Писмо назива свакога у складу са његовим страстима.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Α' εκ. προς Θαλάσσιο, 24.

⁵⁰⁷ Μάρκος Α., Φ. Α', Τα 226 κεφάλαια, 32. „Разуман човек бира (...) Бога (...) док је жив одвраћа се од свога тела, не дозвољавајући му да спроводи своје зле жеље, јер зна да оне имају моћ да одведу човека у пропаст.“ Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 102.

⁵⁰⁸ „Плотско мудровање“ (= σαρκικό φρόνημα) или „безаконе плотске жеље“ (= παράνομες επιθυμίες της σαρκας). Όσιος Θεόδωρος Εδέσσης, 100 ψυχοφελή κεφάλαια, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Β', 17. „Телесно мудровање“ је „смрт и тама страсти“. Види: Μακάριος Α., Φ. Γ', Περί υπομονής και διακρίσεως, 41.

⁵⁰⁹ Види: Συμεών Θ., Φ. Ε', Λόγος περί πίστεως, стр. 297.

⁵¹⁰ Види: Θεόδωρος Ε., Φ. Β', Θεωρητικόν, стр. 39–40.

⁵¹¹ „Наша нижа природа, која делује у телесним жељама, жели против наше духовне природе, која је надахнута Светим Духом.“ Μάρκος Α., Φ. Α', Τα 226 κεφάλαια, 32. Уп. Νικήτας Σ., Φ. Δ', Α' εκ. γνωστικῶν κεφαλαίων, 17; 93.

⁵¹² Види: Νεῖλος Α., Φ. Α', Λόγος ἀσκητικός, стр. 246. Уп. Όσιος Πέτρος ο Δαμασκηνός, Βιβλίο πρώτο, Οι οκτώ νοητές θεωρίες, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Γ', стр. 118.

човек тежи да се сједини са материјом, док, када доминира духовни – чији је заступник ум, човек остварује и пребива у јединству са Богом.⁵¹³

У овом контексту је Бог у обе човекове суштине – телесну и душевну (чулну и умну), на стварању положио „силу (потенцију, могућност) за познање бића“, због чега он има способност познања творевине и Бога.⁵¹⁴ Телесним чулима (= σωματική αίσθηση) човек стиче знање о материјалним стварностима, док својим умом (= νοῦς), као духовним чулом (= πνευματική αίσθηση), остварује јединство са Богом, стичући непосредно Његово познање.⁵¹⁵ Због тога што ум⁵¹⁶ и чуло имају узајамно супротне природне тежње – јер се баве различитим стварностима, уму се „потчињавају“ умна и бестелесна бића која он „бестелесно поима“, док се чулу „потчињавају“ чулно опазиве и телесне стварности које он „природно поима“.⁵¹⁷

У овоме се смисао и сврха постојања оба творбена елемента човековог бића – у њиховој различитости и супрот(ставље)ности, открива у човековој самовласности.⁵¹⁸ Наиме, на стварању Бог човеку даје душу (са њеним силама) и тело (чула и органе), али и читаву творевину која се налази изван њега, како би свима њима слободно располагао, односно употребљавао их по сопственом настројењу на добар или рђав начин – врлински или грешно⁵¹⁹, чиме се одређује његов онтолошки статус, односно даје одговор на питање да ли ће човеково постојање у вечности бити у истини или не. У овоме се човеково реализовање сродности и јединства са духовним, односно умним ствар(ност)има одређује као живот (истина постојања)⁵²⁰, док је супротно од тога смрт, с обзиром на то да је „човек смртан због тела (= ἐξαιτίας του σώματος

⁵¹³ Види: Μάξιμος Ο, Φ. Β', Δ' εκ. περί θεολογίας, 9. „Душа је у телу, у души је ум, а у уму је разум. Овим созерцавамо и славимо Бога, који души даје бесмртност, нетрулежност и вечно уживање. Јер је Бог, само из доброте, дао постојање свим бићима.“ Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 98.

⁵¹⁴ Ibid., 125.

⁵¹⁵ Види: Μάξιμος Ο., Δ' εκ. περί θεολογίας, Φ. Β', 9. „Свака суштина, и умна и чулна (осећајна), доласком у постојање од Бога је добила моћи погодне за разумевање бића; умна суштина је добила умну, а чулна осећајну способност.“ Ibid., Δ' εκ. περί αγάπης, 10. „Мудрост је у свакој творевини да спознамо и прославимо Бога по делима Његовим, и да разумемо одакле смо, и шта и за шта смо створени.“ Ibid., Α' εκ. προς Θαλάσσιο, 41.

⁵¹⁶ О уму као „посебној душевној функцији“, види: Корнаракис, Психологија: Поглед из пустиње, 176 и даље.

⁵¹⁷ Види: Μάξιμος Ο., ΣΤ' εκ. περί θεολογίας, Φ. Β', 2.

⁵¹⁸ „Сваки део привлачи оно са чиме је природно повезан: душа као бестелесна жели небеска добра, док тело као прах жели земаљско уживање. Као што нас телесна чула силовито подстичу ка ономе што нам се чини добрим, тако нас и чуло ума, када окуси божанску доброту, води до невидљивих добара.“ Διάδοχος Φ., Φ. Α', Λόγος ασκητικός, 24.

⁵¹⁹ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Β' εκ. περί αγάπης, 75.

⁵²⁰ Човек бира да ли ће да робује или буде слободан од страсти. „Бог те је учинио самовласним (= αυτεξούσιο). Ко победи телесне страсти, овенчан је непропадљивошћу. Да нема страсти, не би било ни врлина, ни од Бога достојних венаца.“ Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 67.

είναι θνητός), а бесмртан због ума и разума (= εξαιτίας του νου και του λογικού είναι αθάνατος).⁵²¹

6.2.4.2. Елементи (енергије) човекове душе

Иако је, за разлику од тела, човекова душа једноставна и нераздељива⁵²², филокалијски оци у њој разликују одређене елементе, односно енергије чију су основну поделу преузели из антике⁵²³, уз додатак ума (= νοῦς) условљеног божанским присуством у животу човека који га прихвата, слободно и вољно. Базично, душа садржи елементе разумне (λογική = логосне, словесне), желатељне (= επιθυμητική) и афективне силе (= δύναμη του θυμικού)⁵²⁴, чији узајамни однос и поредак у коначници одређује начин човековог постојања⁵²⁵, с обзиром на то да „узвишенија од тела“⁵²⁶, душа представља владалачки део човековог бића.⁵²⁷

Сагласно овоме, исправан, односно истинит поредак човекових душевних сила – или његов начин постојања у сагласју са сопственом природом⁵²⁸, подразумева да предводи словесност која исправним разликовањем добра и зла⁵²⁹ остварује духовну корист његовој души.⁵³⁰ Поред словесног, у сврху

⁵²¹ „Човеку није могуће да буде бесмртан по телу, јер му је душа бесмртна (...) док ће тело то постати после васкрсења мртвих.“ Види: Ibid., 107; 127; 142. „Душа је непропадљива и бесмртна (= ἀφθαρτη και αθάνατη) због своје разумне (логосна = λογιστική) и умне (= νοητική) силе.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' εκ. *περί αγάπης*, 32.

⁵²² „Душа је једноставна (...) саздана од сведоброг Господа.“ Нσύχιος Π., Φ. Α', *Προς Θεόδουλο*, 43. „Душа је једна и једноставна по свом карактеру.“ Διάδοχος Φ., Φ. Α', *Λόγος ασκητικός*, 78.

⁵²³ Подела није нова, већ је преузета из античке филозофије. Види поглавље: 2.1.2. *Платон*

⁵²⁴ „Душа (...) има три дела: словесни (= λογιστικό), афективни (= θυμικό) и желатељни (= επιθυμητικό).“ Ιωάννης Δ., Φ. Β', *Λόγος ψυχαφελής και θαυμάσιος*, стр. 304.

⁵²⁵ „Постоје три силе душе, словесна, афективна и желатељна. Словесном испитујемо, желатељном жудимо за добром, док се афектом боримо да га стекнемо. Ко љуби Бога (...) првом га тражи, другом жели, а трећом се за то труди, примајући непропадљиву храну која ум насићује знањем о бићима.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' εκ. *περί θεολογίας*, 25.

⁵²⁶ Ibid., Α' εκ. *περί αγάπης*, 7. Уп. Άγιος Συμεών ο Νέος Θεολόγος, 154 *Πρακτικά και θεολογικά κεφάλαια ο Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών*, Τόμος Δ', 100; Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ξ., Φ. Ε', *Μέθοδος και κανόνας*, 28.

⁵²⁷ „Тело припада души, не душа телу, јер најгоре припада најбољем, а не најбоље најгорем.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' εκ. *περί θεολογίας*, 9. „Душа чини телу шта хоће, а да јој се оно не противи.“ Νείλος Α., Φ. Α', *Λόγος ασκητικός*, стр. 261. „Ако починиш грех, не криви чин него идеју. Јер да ум не иде напред, тело га не би пратило.“ Μάρκος Α., Φ. Α', *Περί πνευματικού νόμου*, 119.

⁵²⁸ Силе душе треба да покрећемо „праведно и по природи (= κατά φύσιν), како их је Бог створио (...) афективну против нашег спољашњег ја и ђавола (Пс 4, 5), желатељну ка Богу и врлини, а словесну да предводи друге две“, и да им „заповеда са мудрошћу и вештином, саветује их, кажњава и влада њима, као краљ над својим слугама. Тада ће разум њима управљати у складу са вољом Божјом“. Види: Нσύχιος Π., Φ. Α', *Προς Θεόδουλο*, 126.

⁵²⁹ Словесан човек има способност разликовања добра од зла како би „избегаво рђаво и штетно за душу (...) а изучавао добро и душекорисно (...) имајући само једну бригу, да слуша Бога и буде љубљен од Њега“. Види: Αντώνιος Μ., Φ. Α', *Συμβουλές*, 1–2; 29.

човекове потенције за добрим и врлинским животом, Бог је у његову природу положио и афекат (= θυμός) и жељу (= επιθυμία).⁵³¹ Тако је у „рајском“ животу Адам својом желатељном душевном силом „жудио за жељеним добром“⁵³², у складу с чим је његова жеља била усмерена ка Богу као једином добру које је познавао.⁵³³ У истоме је и афективна душевна сила – као „природни заступник жеље“⁵³⁴, била у функцији вођења „невидљивих ратова“ против свега што је претило да наруши овај складни поредак и међуоднос човекових душевних сила, као услова и гаранта његовог благодатног јединства са Богом.⁵³⁵ Другим речима, у човековом рајском стању је разумна сила његове душе контролисала жељу и афекат⁵³⁶, у складу с чим је свака од њих деловала „по природи“, а човек живео добро и врлински.⁵³⁷

Такође је заједништво првог човека са Богом по превасходству подразумевало и вољу „потчињеност“ његове разумне способности божанском Логосу⁵³⁸, у чему је, према филокалијским оцима, код човека присутан ум (= νους)⁵³⁹, као Божји дар директно условљен његовим избором доброг и врлинског начина постојања.⁵⁴⁰ Ум је, тако, „надређен“ разуму који је његов „служитељ“, јер „оно што ум жели, то словесност изражава“⁵⁴¹, док су све

⁵³⁰ „Бог нам је дао словесност да разликујемо шта је корисно нашој души (...) Разуман човек, водећи рачуна о себи, испитује шта треба да ради, шта користи а шта штети његовој души (...) јер га одваја од вечног живота (...) када се жеља одвоји од разума рађа задовољство и спречава душу да се сједини са Богом.“ Види: Ibid., 5; 43; 59.

⁵³¹ Κασιανός Ρ., Φ. Α', Προς Κάστορα, стр. 97, и: Πέτρος Δ., Φ. Γ', Βιβλίο Β', Λόγος ο', стр. 223.

⁵³² Човек „жели, жуди и тражи добро, и бори се за њега.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Δ' εκ. περί θεολογίας, 113.

⁵³³ Види: Θεόδωρος Ε., Φ. Β', Θεωρητικό, стр. 18.

⁵³⁴ Άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, Σύνομη ερμηνεία στην προσευχή „Πάτερ ημών“ σταλμένη προς κάποιον φιλόχριστο, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Β', стр. 160.

⁵³⁵ Благодаћу Духа човек постаје учесник вечних добара и наследник Царства. Види: Ibid., Δ' εκ. περί θεολογίας, 25.

⁵³⁶ Обожење је за афекат „кретање ка жељеном, незауостављиво потешкоћама, неуморно и неумољиво и тече необуздано и неповратно“. Θεόδωρος Ε., Φ. Β', Θεωρητικό, стр. 18.

⁵³⁷ „Када разумна сила надгледа гнев и жељу, рађају се врлине и човек се обожује.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' εκ. περί θεολογίας, 63. „Врлине логосног дела душе су разборитост и мудрост, афективног храброст и стрпљење, а желатељног љубав, трезвеност и умереност. Праведност је садржана у свима (...) чинећи да творе милозвучну хармонију душе.“ Θεόδωρος Ε., Φ. Β', 100 ψυχωφελή κεφάλαια, 24. Уп. Νικήτας Σ., Φ. Δ', Α' εκ. πρακτικών κεφαλαίων, 15.

⁵³⁸ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Β' εκ. περί αγάπης, 83. „Почетак зла је рђава употреба душевних сила.“ Ibid., Γ' εκ. περί αγάπης, 3.

⁵³⁹ Види: Γρηγόριος Π., Φ. Δ', Φυσικά, θεολογικά, ηθικά και πρακτικά κεφάλαια, 62.

⁵⁴⁰ Ум није душа, „душа је у свету јер је рођена (= γεννημένη), док га ум надилази јер је нерођен (= αγέννητος). Сва тела имају душу, међутим, „душа која није изабрала добро нема ум.“ Неразуман човек нема ум, док разуман зна шта да чини ради спасења душе. Када ум влада у души, води је у обожење (...) није свака душа учесник у благодати, због чега се свака и не спасава. Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 93; 108; 126. Ко је стекао „ум као знање које долази кроз врлине благодаћу Духа (...) куша божанске тајне.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ζ' εκ. περί αγάπης, 18.

⁵⁴¹ „Ум се пројављује у души (...) да је доведе до обожења.“ Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 135. Када се човек „просветљује Духом Светим“, ум постаје његова „владачка сила“. Νούχιος Π., Φ.

три душевне силе својеврсни „сарадници“ ума.⁵⁴² У овом смислу се у првом рађају вера и знање о Божјем присуству, у другом божанска љубав која ум усмерава ка жељи за Богом, док се трећом одржава божански мир и покреће жеља ка божанској љубави. Речју, оне уму помажу да неутралише зло и стекне и одржи врлину⁵⁴³, док је основно „својство ума да размишља о Богу и живи у Њему“.⁵⁴⁴ Ум који „потиче с висине“⁵⁴⁵ се другачије одређује и као духовно чуло (= πνευματική αίσθηση) које души даје Дух Свети⁵⁴⁶ и којим она стиче духовну силу (= πνευματική δύναμη) неопходну за живот природан и у побожности.⁵⁴⁷ Када постоји по природи, душа има „неподељени ум“, односно „једно и једноставно духовно чуло“, које представља благодатни дар Духа Светога човеку окренутом ка небеској, духовној стварности⁵⁴⁸, чиме он „на неизрецив начин осећа божанску доброту, преносећи своју радост телу док с љубављу слави Бога“.⁵⁴⁹ У овом, дакле, благодатном задовољству, када ум, као „око душе“, ужива у небеским стварима и делатно се (праксом = πράξη) уздиже од посматрања (созерцања = θεωρία) и бављења истинским Бићем до уживања у небеским стварима и чудесном задовољству⁵⁵⁰ – што се укратко одређује као радост у Духу Светоме, учествује човек у својој целовитости, како душом тако и телом, оба у складу са својим специфичностима, о чему је већ било говора.

Такође је било речи и да ум не представља достигнуће човековог труда и старања по себи, већ је Божји дар човеку који је вољно и слободно изабрао добар и врлински начин живљења⁵⁵¹ у јединству са Богом.⁵⁵² Тако је ум са једне

Α', *Προς Θεόδουλο*, 7; 29. „Ум делује у складу са природом када под влашћу држи страсти, сагледава логосе бића и пребива у Богу.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Δ' εκ. *περί αγάπης*, 45.

⁵⁴² Када је ум сједињен са Богом, пребива у Њему и има Његова својства (...) жеља ума постаје божански ерос, а афекат божанска љубав. Види: Ibid., Β' εκ. *περί αγάπης*, 48; 52.

⁵⁴³ Види: Ibid., Γ' εκ. *περί θεολογίας*, 73–74.

⁵⁴⁴ Θαλάσσιος Λ., Φ. Β', Δ' εκ. *περί αγάπης και εγκρατείας*, 10. „Без умне способности душа је некултивисана, и не може постати наследник Божији.“ Αντώνιος Μ., Φ. Α', *Συμβουλές*, 131.

⁵⁴⁵ Види: Όσιος Ηλίας ο Πρεσβύτερος και Έκδικος, *Γνωμικό ανθολόγιο σπουδαίων φιλοσόφων*, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Γ', 7.

⁵⁴⁶ „Само Дух Свети може очистити ум.“ Διάδοχος Φ., Φ. Α', *Λόγος ασκητικός*, 25; 28; 61. „Човеков ум се просветљује Светим Духом.“ Ησύχιος Π., Φ. Α', *Προς Θεόδουλο*, 29.

⁵⁴⁷ Άγιος Ησαΐας ο Αναχωρητής, 27 *Κεφάλαια περί τηρήσεως του νου*, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Γ', 19.

⁵⁴⁸ Благодат је „нетрулежна храна која насићује ум познањем створења.“ (Мт 15, 32–37) Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' εκ. *περί θεολογίας*, 25.

⁵⁴⁹ „Радост која тада долази у душу и тело непогрешиво је подсећање на бесмртни живот.“ Διάδοχος Φ., Φ. Α', *Λόγος ασκητικός*, 25. Уп. Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς, *Προς τη σεμνοτάτη μοναχή Ξένη*, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Δ', стр. 267.

⁵⁵⁰ Види: Άγιος Κάλλιστος ο Καταφυγιώτης, *Περί της ενώσεως με το Θεό και του θεωρητικού βίου*, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Ε', 35.

⁵⁵¹ „Ум који воли Бога је добротвор и спасење човекове душе.“ Душа је без ума слепа и не може да постоји добро и врлински. Види: Αντώνιος Μ., Φ. Α', *Συμβουλές*, 94. Као што „семе не расте без земље и воде, ни човек неће имати користи без вољних трудова и божанске помоћи.“ Μάρκος Α., Φ. Α', *Τα 226 κεφάλαια*, 70.

стране у директном односу зависности од човековог доброг и врлинског, духовног живота у јединству са Богом⁵⁵³ – са улогом и функцијом његовог благодатног остваривања и одржавања⁵⁵⁴, док је са друге Божански дар који човек у суштини не може заслужити, односно захтевати га од Бога као „загарантовано право“ на основу сопственог деловања.⁵⁵⁵

6.2.4.3. Чула (осећања = αἴσθησις) као телесне енергије

Као што човекова душа поседује енергије у чијем се међуодносу одређује његов начин постојања, тако његово тело – поред различитих органа у сврху одржавања биолошког живота, поседује чула (осећаје = αἴσθησις)⁵⁵⁶ чија се функција, поред неупитне физиолошке, умногоне тиче и његовог душевног бића⁵⁵⁷, јер је са телом повезана посредством чула.⁵⁵⁸ Наиме, иако је садржана у читавом телу без разлике⁵⁵⁹, душа комуникацију са њим остварује искључиво преко чула⁵⁶⁰, међу којима посебно место заузима чуло додир јер се у пријему утисака не ограничава на специфичне органе као остала четири, већ се простире на читаво тело.⁵⁶¹ Са друге стране, будући да душа нема способност изражавања нити стицања знања о спољашњој реалности по себи, за контакт и комуникацију са њом користи тело, са чулима у главној улози.⁵⁶²

Без обзира на то што би се с правом могло тврдити да чула припадају и тичу се превасходно човекове телесне природе, њихова функција је умногоне повезана и са његовом душом, јер у њиховом међусобном односу играју улогу

⁵⁵² Фразу, на пример, „ο νοῦς που ἀγαπᾷ το Θεό“, (= ум који воли Бога) Св. Антоније Велики у свом дискурсу користи на више места, појашњавајући да разумни човек увек у уму држи Бога и усмерен је ка небеском и вечном, и никада неће волети ништа земаљско: „врлински живот постижу они који (...) имају ум који љуби Бога.“ Види: Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 7; 118.

⁵⁵³ „Када Бог види да му се ум потчинио свом силом и да нема другог помагача сем Њега, снажи га говорећи: *Не бој се, сине мој Јакове.* (Ис 41,13).“ Ησαΐας Α., Φ. Α', Περὶ τηρήσεως του νοῦ, 4.

⁵⁵⁴ „Очи су телесни, а ум душевни вид. Као што је тело без очију слепо (...) и душа која нема добар и благоразумни ум и добар живот слепа је и не разуме Бога (...) нити се може наслађивати Његовим непропадљивим и вечним добрима.“ Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 118.

⁵⁵⁵ Као „близак божанској речи (λόγος) врлине и знања“, човек је „добацио нетрулежну храну која засићује ум“. Μάξιμος Ο., Φ. Β', Δ' εκ. περὶ θεολογίας, 25.

⁵⁵⁶ Телесних чула је пет, у складу са нашим телесним потребама, како нас учи свесвети и човекољубиви Дух Божји. Види: Διάδοχος Φ., Φ. Α', Λόγος ασκητικός, 29, и: Φιλόθεος Σ., Φ. Γ', Νηπτικά κεφάλαια, 8.

⁵⁵⁷ Чула представљају моћ (= δύναμη) тела, која човека убеђују да трага за чулним задовољством и да одбацује бол. Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Δ' εκ. περὶ θεολογίας, 33.

⁵⁵⁸ Види: Ibid., ΣΤ' εκ. περὶ θεολογίας, 76.

⁵⁵⁹ Створена за тело, душа је свуда у њему, одржава га и оживљава. Види: Γρηγόριος Π., Φ. Δ', Φυσικά, θεολογικά, ηθικά και πρακτικά κεφάλαια, 61.

⁵⁶⁰ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Δ' εκ. περὶ θεολογίας, 11. „Душа се креће и открива у деловима тела у складу са силом присутном у сваком од њих, држећи у постојању удове устројене за живот тела.“ Ibid., ΣΤ' εκ. περὶ θεολογίας, 51. Уп. Πέτρος Δ., Φ. Γ', Νοητές θεωρίες, стр. 118.

⁵⁶¹ Види: Νικήτας Σ., Φ. Δ', Α' εκ. πρακτικῶν κεφαλαίων, 21. Уп. Platon, Timaj, 65b1-4.

⁵⁶² Види: Διάδοχος Φ., Φ. Α', Λόγος ασκητικός, 29, и: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Α' εκ. προς Θαλάσσιο, 72.

својеврсног „посредника“, најпре између ова два градивна елемента човековог бића, а у наставку и човека са стварношћу која га окружује. Тако би се њихова суштинска функција и намена у најкраћем могла одредити као стицање природног знања које се надаље „обрађује“ у души, на основу чега човек доноси одлуку о начину свога постојања. О овоме нам сликовито говори Св. Максим Исповедник, означавајући душу као град кроз који протиче река, чији се извори налазе изван њега и представљају телесна чула. Воде ових извора, које се сабирају у реку и уливају у град, односно душу, јесу чулни утисци (појмови) настали реакцијом чула на чулно опазиве објекте. У реку је, дакле, сабрано (чулно) знање о спољашњим објектима које у град (душу) улази сагласно са њиховим природним, чулним „сагледавањима“, да би у наставку оно било „вредновано“ на основу њиховог „созерцавања“ од стране душевних сила.⁵⁶³ Тако ће и одговор на питање да ли ће човек живети у складу са својим природним назначењем добијеним на стварању у суштини зависити од начина на који се у души доживљавају и вреднују чулни утисци⁵⁶⁴, односно формира знање о њима. Према раније изнетом, када изабере да живи у супротности од разумне душевне силе, дакле неразумно (бесловесно, ирационално), човек се одвраћа од заједнице са Богом, што за крајњу последицу има промашај циља задатог му на стварању, илити грех који се рађа из страсног односа душе са чулом⁵⁶⁵, чему је опозитна врлина.⁵⁶⁶

С овим у вези – а у складу са раније наведеним поретком душевних сила, филокалијски оци истичу два дела човекове душе, први је бестрасан и садржи словесну, односно логосну или разумну душевну силу, док је други њен страсни део, у коме су садржане њена желатељна и афективна енергија. У овоме је сасвим јасно да ће се човек налазити у складу са својим назначењем, уколико бестрасни део душе контролише страсни, у ком случају ће се његова умна, духовна сила налазити у јединству са Богом⁵⁶⁷, а тако стечена благодат ће од душе „прослеђивати“ ка телу и чулима у савршеном, природном поретку и

⁵⁶³ За светитеља ова река такође представља посредника, али и границу између ума – као владајућег дела душе, и чула – као спознајних елемената тела. Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Δ' εκ. *περί θεολογίας*, 81.

⁵⁶⁴ Чуло је једно по роду, али се дели на пет врста, чијим спознајним способностима заводи душу да чулне ствари изабере пре Бога. Види: Ibid., ΣΤ' εκ. *περί θεολογίας*, 74.

⁵⁶⁵ Види: Ibid., Ε' εκ. *περί θεολογίας*, 98. „Када чинимо зла дела тела, тада служимо противприродној (= παρὰ φύσιν) жељи и гневу душе (= επιθυμία και το θυμό της ψυχής).“ Νικήτας Σ., Φ. Δ', Α' εκ. *πρακτικὴν κεφαλαίων*, 64.

⁵⁶⁶ Бог је човеку на употребу дао душу и њене силе, чула и телесне органе, као и сву твар која га окружује, а од тога да ли ће их користити на добар или рђав начин, зависи да ли ће бити врлински или не. Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Δ' εκ. *περί αγάπης*, 75.

⁵⁶⁷ Када се човеков ум креће ка Богу, слободан је од сваког чулног опажања (осећаја) било чега створеног. Види: Ibid., Α' εκ. *περί αγάπης*, 10.

складу његовог бића.⁵⁶⁸ Са друге стране, уколико превлада страсни део душе, човек ће протежирати телесну и материјалну (чулну) у односу на душевну и умну (духовну) стварност, а његов живот ће бити грешан и противприродан.⁵⁶⁹ Другим речима, човек који живи и делује телесно и противприродно, у потпуности губи способност расуђивања.⁵⁷⁰

Борба која се у човеку води од самог почела његовог постојања за стицање врлине, а против греха – у којој су главни учесници душа и тело⁵⁷¹, односно ум и чуло⁵⁷², условљена је њиховим „узајамно супротним природним енергијама“ природеним човеку.⁵⁷³ Како би живео добро и врлински, за човека је од пресудног значаја да његов ум буде слободан од страсне повезаности са чулом⁵⁷⁴, што ће му обезбедити превласт, односно потчињавање тела бестрасном делу душе⁵⁷⁵, или разумској сили „ради врлине“⁵⁷⁶, док је у супротном „ум недостатан (= ολισθήματος) јер душа следи телесне страсти“.⁵⁷⁷ За човека ова борба није лака ни једноставна, јер и поред тога што је за ум природно да учествује у себи сродним ум(стве)ним стварностима и да ужива у њима, да би до њих дошао мора да се суочи са чулним опажањима, односно утисцима који у душу долазе посредством чула. Уколико у овоме буде

⁵⁶⁸ Види: Θεόδωρος Ε., Φ. Β', 100 *ψυχωφελή κεφάλαια*, 88. Уколико је „ум са собом сјединио чуло посредством разума“, човек ће живети врлински и добро. Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Δ' εκ. *περί θεολογίας*, 80. Уп. Νικήτας Σ., Φ. Δ', Α' εκ. *γνωστικῶν κεφαλαίων*, 38.

⁵⁶⁹ Ако човек одвоји ум од љубави према Богу и веже га за чуло, више воли тело него душу и творевину од Творца. Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Α' εκ. *περί αγάπης*, 8. „Где разум не господари, овладава моћ чула, са којом је (...) помешана сила греха (...) Као што разум, који влада страстима, чини да чула буду оруђе врлине, тако и страсти када владају разумом, чине да су греху чула саобразна.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' εκ. *περί θεολογίας*, 56; 58. Савладан жељама и задовољствима овога света, човек се налази у мрежи греха“ и његов „разум пристаје на хедонистичку (= ηδονική) забрањену жељу“. Види: Θεόδωρος Ε., Φ. Α', 100 *ψυχωφελή κεφάλαια*, 6.

⁵⁷⁰ Види: Κάλλιπος και Ιγνάτιος Ε., Φ. Ε', *Μέθοδος και κανόνας*, 41.

⁵⁷¹ „Када се сједини са телом, душа се помрачује и губи од туге (= λύπη) и задовољства (= ηδονή)“ док се „ум који воли Бога (...) стара о телу и спасава душу, као лекар који сече и спаљује тело“. Αντώνιος Μ., Φ. Α', *Συμβουλές*, 95. „Ум се не може умирити ако се не смири тело.“ Μάρκος Α., Φ. Α', *Τα 226 κεφάλαια*, 31.

⁵⁷² „Без страсног односа душе са чулом (...) нема греха.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ε' *περί θεολογίας*, 98.

⁵⁷³ „Уму се потчињавају умствене и бестелесне суштине, које он природно бестелесно поима, док се чулу потчињавају чулно опазиве и телесне природе, које оно природно поима телесно.“ Ibid., Ζ' εκ. *περί θεολογίας*, 2.

⁵⁷⁴ „Слободан је непоробљен телесним задовољствима.“ Αντώνιος Μ., Φ. Α', *Συμβουλές*, 56. „Када ум одвоји чула душе од плотских жеља (= θελήματα της σάρκας) и доведе их до бестрашћа (= απάθεια), Бог помаже ако страсти навале на душу да чула доведу у грех, а ум вапије Богу.“ Ησαΐας Α., Φ. Α', *Περί τηρήσεως του νου*, 14. „Када превладају неразумне страсти, не дозвољавају уму да се креће разумно.“ Άγιος Νείλος ο Ασκητής, *Περί προσευχής* 153 *κεφάλαια*, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικῶν, Τόμος Α', 51.

⁵⁷⁵ „Свака врлина се гради душом и телом“, јер су „Божја творевина, кроз коју настаје врлина“. Ηούχιος Π., Φ. Α', *Προς Θεόδουλο*, 192.

⁵⁷⁶ Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' εκ. *περί θεολογίας*, 4. Уп. Γρηγόριος Σ., Φ. Δ', *Ωφέλιμα κεφάλαια*, 75.

⁵⁷⁷ Διάδοχος Φ., Φ. Α', *Λόγος ασκητικός*, 29. Уп. Ηλίας Π., Φ. Γ', *Γνωστικά κεφάλαια*, 1.

привучен „површном чежњом за плотским, односно чулним уживањима“ – која „рађају нагон ка страстима“⁵⁷⁸, деловаће супротно разуму, због чега је потребно да „разгрне њихову површину и сагледа њихове духовне логосе ослобођене од облика који их прикривају“.⁵⁷⁹ Чини се да је у овоме човекова борба одређена као одолевање његовог ума чулним уживањима (телесним задовољствима), у чему свакако велику улогу играју наведене душевне силе којима се „спутавају чула и чулним облицима не дозвољава да приступе уму“.⁵⁸⁰ С тим у вези би се могло рећи да се духовна, подвижничка борба првенствено води унутар човекове душе, између њене разумне и желатељне силе⁵⁸¹, а на основу могућности слободног и с(лов)весног одабира између уживања у духовном (умном) или телесном (чулном) задовољству⁵⁸², при чему је први природан (словесан), а потоњи противприродан (бесловесан)⁵⁸³, у чему свакако учествује и бол на њему својствен начин, о чему ће бити речи у наредним поглављима.

6.2.4.4. Сукоб између тела и душе

У овом контексту термине „плотска жеља“ (= σαρκική επιθυμία)⁵⁸⁴, односно „плотска воља“ (= θελήματα τῆς σάρκας)⁵⁸⁵, „плотско мудровање“ (= σαρκικό φρόνημα)⁵⁸⁶, „земљани разум плоти“ (= χοϊκό φρόνημα τῆς σάρκας)⁵⁸⁷, земљано

⁵⁷⁸ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ζ' εκ. περί θεολογίας, 26.

⁵⁷⁹ Види: Ibid., ΣΤ' εκ. περί θεολογίας, 6. Уп. Ibid., Γ' εκ. περί θεολογίας, 92–93.

⁵⁸⁰ „Ко је одлучно и одмерено (...) уздржањем и трпљењем затворио чула и душевним силама блокирао улаз чулних облика у ум, лако уништава зла лукавства ђавола“, јер „ђаво долази кроз материјалне ствари које сматрамо неопходним за живот тела.“ Ibid., Δ' εκ. περί θεολογίας, 79. Уп. Όσιος Κάλλιστος Αγγελικούδης, Κεφάλαια, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικόν, Τόμος Ε', 4.

⁵⁸¹ Види: Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές για το ήθος, 143. У човекову природу је на стварању, заједно са словесном силом, положена природна чежња према Богу, као потенцијал да спозна „начине да се жеља испуни.“ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ζ' εκ. περί θεολογίας, 98–100. „Разумни човек – умно повезан са Богом, неће волети ништа земаљско и ниско, већ ум има ка небеском и вечном. Зна да је Бог узрок свих и извор вечних добара и да је Његова воља спасење човека.“ Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 43. Када је желатељна, душевна сила је под контролом разумне и она је словесна (...) ако је под влашћу телесних чула, постаје бесловесна. Својство желатељне душевне силе је жудња према духовној стварности, то јест Творцу, са једне стране, и творевини, односно телу, са друге стране. Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Δ' εκ. περί θεολογίας, 74.

⁵⁸² Бог је човеку даровао словесност ради знања користи његовој души. Ако се жеља одвоји од разума, рађа задовољство и не дозвољава души да се сједини са Богом. Код разумног човека жеља није усмерена ка „злим задовољствима“ (= κακές ηδονές). Види: Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές για το ήθος, 59; 22.

⁵⁸³ Разуман човек ће се увек одвраћати од испуњавања „лукавих жеља“ (= повηρές επιθυμίες) сопственог тела. Види: Ibid., 102.

⁵⁸⁴ Κασσιανός Ρ., Φ. Α', Προς Κάστορα, стр. 93.

⁵⁸⁵ Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές για το ήθος, 14.

⁵⁸⁶ „Непријатељско телесно мудровање (мишљење = φρόνημα) је смрт (= θάνατος)“ (Рим 8, 8). Ησύχιος Π., Φ. Α', Προς Θεόδουλο, 50. Види и: Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές για το ήθος, 72. Све

мудровање (= χοϊκού φρονήματος)⁵⁸⁸, мудровање тела (= φρόνημα της σάρκας)⁵⁸⁹ и слично, филокалијски оци користе да укажу на феномен у коме тело (плот = σάρξ), жудећи да ужива у себи сродноме, посредством чулних утисака, „вуче“ душу ка вештастеном⁵⁹⁰, како би ова дала пристанак на њој противприродно деловање⁵⁹¹, што ће неминовно проузроковати њихово сукобљавање.⁵⁹² Међутим, чињеница да тело без душе нема живот⁵⁹³ односно кретање⁵⁹⁴, па самим тим ни самосталност нити слободу одлучивања, говори у прилог да је за сваку човекову телесну делатност неопходна сагласност његове душе.⁵⁹⁵ На тај начин се још једном потврђује већ поменута истина да их је потребно посматрати и о њима расуђивати у њиховој неодвојивости, јер је „тело без душе беживотно, док је душа без тела неделатна“. У овоме би се телесна, односно плотска жеља (воља, мишљење) могла посматрати као желатељна сила (= επιθυμητική δύναμη) душе савладана утицајем телесних нагона, односно природне тежње тела за сједињењем са њему сличном вештастеном, нижом природом.⁵⁹⁶ У том случају човекова жеља постаје страсна (ирационална, бесловесна), па се поистовећује и назива „телесна“, повлачећи надоле његову разумну душу, која у овом кретању такође постаје неразумна (алогосна).⁵⁹⁷ У

док владају страсти, води се телесни рат повезан са плотским мудровањем (= σαρκικό φρόνημα). Види: Νεΐλος Α., Φ. Α', Λόγος ασκητικός, стр. 256.

⁵⁸⁷ Νικήτας Σ., Φ. Δ', Β' εκ. φυσικών κεφαλαίων, 83; Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ζ' εκ. περί θεολογίας, 52.

⁵⁸⁸ Νικήτας Σ., Φ. Δ', Α' εκ. πρακτικών κεφαλαίων, 2.

⁵⁸⁹ „Мудровање тела је смрт“. Φιλόθεος Σ., Φ. Γ', Νηπτικά κεφάλαια, 12.

⁵⁹⁰ Када се душа сагласи са жељама тела, онда заједно зидају град сујете и кулу гордости, усељавајући у њих безбожне мисли као становнике (...) јер је телесни ум непријатељство према Богу и не покорава се закону Божјем (Рим 8, 6). Види: Нσύχιος Π., Φ. Α', Προς Θεόδουλο, 123.

⁵⁹¹ Телу су сродна чула и чулне, а души ум и умствене стварности. (...) Богу су сродне умствене природе, само уму појмљиве, док су чуло и чулне природе створене да служе уму. Чула и чулно треба да служе у духовном сагледавању, а не да подстичу на телесну жељу. Види: Θαλάσσιος Λ., Φ. Β', Δ' εκ. περί αγάπης και εγκρατείας, 3; 5–6. Савладан жељама и задовољствима овог света, човек се налази у греху који настаје пристанком разума на хедонистичку (= ηδονική) и забрањену жељу. Види: Θεόδωρος Ε., Φ. Α', 100 ψυχωφελή κεφάλαια, 6.

⁵⁹² Што је снажније тело, снажнија је и његова жеља, која је у основи жудња за уживањем у материјалним задовољствима. Види: Θεόδωρος Ε., Φ. Β', Θεωρητικό, стр. 22.

⁵⁹³ „Душа оживљава тело“. Θαλάσσιος Λ., Φ. Β', Δ' εκ. περί αγάπης και εγκρατείας, 25. „Тело је без душе мртво.“ Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 131. Уп. Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ε., Φ. Ε', Μέθοδος και κανόνας, 29.

⁵⁹⁴ „Сва тела су по природи непокретна; покреће их душа.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' εκ. περί αγάπης, 31.

⁵⁹⁵ „Бесмртна душа влада телом“. Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 101. „Тело без ума не може ништа да уради, јер пре деловања влада закон слободе и ум одлучује шта ће да се ради а шта не.“ Μάρκος Α., Φ. Α', Τα 226 κεφάλαια, 17.

⁵⁹⁶ „Када је Ева пожудно погледала дрво познања (добра и зла), и додирнула га са великом жељом и са великим задовољством јела плод, одмах се страсно окренула телесном сједињењу и сву своју жељу предала уживању у пријатном плоду.“ Διάδοχος Φ., Φ. Α', Λόγος ασκητικός, 56. Уп. Ηλίας Π., Φ. Γ', Γνωστικά κεφάλαια, 125. Γρηγόριος Π., Φ. Δ', Προς Εένη, стр. 260.

⁵⁹⁷ Када се разумна душа потчини телу, код човека се рађају страсти као жеља за уживањем у творевини. Када не расуђује о свету око себе, душа кроз чулно задовољство бива слушкиња

овом смислу, будући да је „као словесно биће човек сродан Богу, док је као телесно сличан бесловесним животињама (...), разумни (логосни) човек се труди да свој начин размишљања држи у складу са Божјим, што показује својим врлинским животом и делима“.⁵⁹⁸ Са друге стране, човеком „чија је безумна душа (= ανόητη ψυχή) напустила бесмртни синовски однос са Богом, окренувши се беживотно и пролазном сродству са телом, попут безумних животиња (= άλογα ζώα), управља само телесна, плотска мудрост (= σαρκικό φρόνημα)“.⁵⁹⁹ Овакви људи се „надражени задовољствима (= ερεθιζόμενοι από τις ηδονές) одвајају од Бога, сводећи тако своју душу са небеса у пропаст због њених злих жеља (= κακών θελημάτων)“.⁶⁰⁰

Коначно, остаје питање могућности и начина на који тело – које је по својој природи, рекли смо, беживотно и лишено слободе у одлучивању, утиче на разумну и животодавну душу, уводећи не само њу већ и читавог човека у противприродно стање. Ово је додатно упитно с обзиром на то да се тело у принципу сматра „оруђем душе“, односно да га душа користи у сврху изражавања или „деловања својом силом“.⁶⁰¹ У одговору се, с једне стране, налази искушење као Божји промислитељски дар човеку и неопходан услов његовог кретања, односно напредовања од иконе ка подобију, у тесној спрези са његовом самовласношћу. Са друге стране се налази ђаво, као створење које човека препредено наговара да телесном животу да предност у односу на душевни, користећи као своје главно оружје његова телесна чула⁶⁰², односно бесловесну жељу ка чулним задовољствима.⁶⁰³ Речју филокалијских отаца, лукави ђаво „настоји да победи душу њеним урођеним моћима“, тако што „најпре побуђује жељу да жуди за противприродним и покушава да је убеди да

тела. Види: Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές για το ήθος, 22; 101. Старајући се о телу преко мере, односно „за земаљско (...) спречавамо душу да се наслађује Божанским добрима“. Душа бива повређена чулима и побеђена страстима које је чине болесном. Види: Νείλος Α., Φ. Α', Λόγος άσκητικός, стр. 246; 262–263. Уп. Νικήτας Σ., Φ. Δ', Α' εκ. πρακτικών κεφαλαίων, 15.

⁵⁹⁸ Греси нису по природи (= κατά φύση), већ су зла (лукства = повνηρά) учињена по људској вољи (произвољењу = προαίρεση). Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές για το ήθος, 60.

⁵⁹⁹ „Четвороношке хода онај ко свој ум стално усмерава ка чулним ствар(ност)има.“ Νείλος Α., Φ. Α', Λόγος άσκητικός, стр. 245.

⁶⁰⁰ Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές για το ήθος, 42. „Природни начин живота (= φυσικός τρόπος ζωής), како за људе тако и за животиње, одредио је Творац (...) човек је заједничку исхрану са животињама претворио у задовољство разним изумима (...) животиње остају у границама природе и нису ништа помериле од онога што је Бог одредио, док човек, почаствован разумом, потпуно избегава законодавство које је тада примио (...) из изобиља хране расте његова незасита телесна жеља и сеје бесне апетите не дозвољавајући телесној страсти да се смири ни на трен.“ Νείλος Α., Φ. Α', Λόγος άσκητικός, стр. 278.

⁶⁰¹ Види: Γρηγόριος Π., Φ. Δ', Υπέρ των ιερώς ησυχάζόντων, стр. 281, и даље.

⁶⁰² Човека ђаво „не може да превари, осим ако не користи нешто чулно и њему познато“. Ηούχιος Π., Φ. Α', Προς Θεόδουλο, 180.

⁶⁰³ Ђаво преко чула надражује душу да би сагрешила. Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ε' εκ. περί θεολογίας, 3. Човек који је одвојио чула од страсти и душу од односа према чулима спречава ђавола да уђе у ум и да га вара чулним опажањима. Види: Ibid., Δ' εκ. περί θεολογίας, 65.

више воли чулне од умних ствар(ност)и. Затим подстиче гнев да се бори за чулно које је жеља изабрала, и коначно учи разум да изналази начине уживања у чулним задовољствима”.⁶⁰⁴ У овоме:

„...свако забрањено задовољство (= ἡδονή) настаје из страсти, кроз чуло и у вези са нечим чулно опазивим“, с обзиром на то да „чуло увек делује на основу неке бесловесне жеље. Јер када се чулу дода жеља, задовољство добија облик, а када је чуло покренуто жељом, производи задовољство. Сходно томе, знајући су да се душа одева у земљано обличје уколико се посредством тела противприродно креће према материји, светитељи су се врлинским деловањем природно кретали према Богу (...) чинећи на тај начин тело блиским Њему“.⁶⁰⁵

6.3. Пад и његове последице

Пад првостворених се изједначава са човековим (своје)вољним и једностраним раскидом заједнице са Богом и уласком у противприродни (= παρὰ φύσιν) начин постојања, што је пратило увођење смрти у његову природу – најпре духовне (душевне), затим и психофизичке (телесне)⁶⁰⁶, уз коју је ишао и бол (= οδύνη), у смислу и значењу које смо раније одредили. Међутим, перспектива да је човеков пад у суштини изазван његовим погрешним одговором на искушење које је пред њега у својој премудрости и човекољубљу поставио Бог, уводи питање његове сврхе и улоге кроз читаву историју човековог постојања, на које је потребно одговорити између осталог и због његове суштинске повезаности са болом.

6.3.1. Искушење првостворених

Будући да је по природи добар једино Бог, човек је то у мери у којој учествује у Његовом бићу, за шта је пресудна његова „вољна сродност са Богом“, илити способност слободног прихватања Његове воље. Слобода, са друге стране, у себе укључује и могућност њеног неприхватања, због чега је човек од Бога као јасну смерницу исправног и доброг живљења добио дужност да се бави „најбољим“ (узвишеним, духовним), а не „најгорим“ (плотским, материјалним)

⁶⁰⁴ Ibid., 95. „Задовољство је мајка жеље (= μητέρα της επιθυμίας).“ Ηλίας Π., Φ. Γ', Γνωστικά κεφάλαια, 127.

⁶⁰⁵ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ζ' εκ. περί θεολογίας, 72. „Демонски напад је усмерен ка освајању словесног дела душе, преко телесних бесловесних жеља за уживањем у задовољствима.“ У овоме „наводе ум да машта о чулним стварима, јер ђаво не може да га заведе ако не користи чула и навике.“ Види: Ησύχιος Π., Φ. Α', Προς Θεόδωρο, 154; 180. „Светитељи живе само за душу; гнушали су се тела и телесних потреба (...) ништа им није било потребно. Више су волели да напусте тело и оду из овог живота, него да издају (...) врлину (...) због неке телесне потребе.“ Νεΐλος Α., Φ. Α', Λόγος άσκητικός, стр. 248.

⁶⁰⁶ Смрт је пре свега одвајање од Бога, а жалац смрти је грех (1Кор 15, 56), након чијег је прихватања Адам био прогнан од дрвета живота, са неба и од Бога (Пост 3), за чим је као нужна последица уследила и смрт тела. Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β' εκ. περί αγάπης, 93. Уп. Γρηγόριος Π., Φ. Δ', Φυσικά, θεολογικά, ηθικά και πρακτικά κεφάλαια, 39.

ствар(ност)има, у чему је „најузвишеније од свега Бог Творац, док су од свега најниже телесне страсти“.⁶⁰⁷

Такође се, у овом контексту, у човековој природи као добро издвајају врлине које представљају део Божје стваралачке намере да човека обдари dobrим својствима, те је његов живот врлински када се вољно уподобљује Божјем и када се креће од иконе ка подобију, односно обожењу као свом задатом циљу. С тим у складу је и воља првостворених у почетку била усаглашена са Божјом, а њихов живот, као добар и врлински, уподобљен Божјем начину постојања. Међутим, с обзиром на то да је човекова слобода избора у себе укључивала и могућност погрешног животног усмерења, уз ову му Бог дарује и заповести, као својеврсне смернице у циљу одржавања његовог живота у врлини и даљег напредовања у њој од иконе ка подобију. Тако је, између Божје заповести чије држање представља гарант и претпоставку човековог доброг начина постојања, са једне стране, и човекове самовласности да одлучи на који начин ће да одговори на њу, са друге стране, уметнуто искушење које ангажује човекову самовласност упрегнуту енергијама његове душе; при томе је Адам у почетку својом логосном силом расуђивао у функцији и служби напредовања у духовном животу, жудећи желатељном за Богом, а афективном извршавајући своју логосну вољу.⁶⁰⁸

Са друге стране, сама могућност човековог противприродног деловања у основи је последица различитим усмерењима његових међусобно супротстављених природа – телесне и душевне. С овим у вези је у животу првостворених „по природи“ – односно пре пада, било апсолутно немогуће да природна тежња њиховог тела надвлада природну тежњу њихове душе, с обзиром на то да је према датом му искушењу био апсолутно индолентан. Човекова воља, како смо истакли, била је снажно усаглашена са Божјом, а живот уподобљен Његовим испољавало се у неупитном поштовању Божје заповести о неједењу плода. До промене је дошло уласком ђавола у човеков живот, који ће искушавањем његове воље, по Божјем допуштењу, искушење учинити делатним и функционалним.⁶⁰⁹

⁶⁰⁷ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' εκ. *περί αγάπης*, 72.

⁶⁰⁸ „Наша воља је зид који нас одваја од Бога, и ако се тај зид не сруши, не можемо учити и чинити вољу Божију, већ смо далеко од Њега, док нас непријатељи утњетавају против наше воље.“ Πέτρος Δ., Φ. Γ', *Η ψεύτικη γνώση*, стр. 169. „Зло ласка и милује вољу душе светским жељама и телесним задовољствима.“ Μακάριος Α., Φ. Γ', *Περί υπομονής και διακρίσεως*, 55.

⁶⁰⁹ Без Божјег допуштења ни демони не могу да служе ђаволу. Бог по свом човекољубивом и благом промислу допушта ђаволу да врши разне казне са својим демонским слугама. То је јасно приказано у причи о Јову у којој пише да ђаво није могао приступити Јову без Божје воље (Јов 1, 11–12). Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Β' εκ. *περί αγάπης*, 45.

6.3.1.1. Божја заповест и искушавање лукавога

Искушење је првостворенима дато у контексту Божје заповести о неопходности њиховог уздржања од једења плода дрвета познања добра и зла (= δένδρο της γνώσεως του καλού και του κακού), чији ће им прекршај донети смрт, а држање остатак на путу врлине на коме су се у том тренутку налазили.⁶¹⁰ Очигледна привлачност овог плода, не само чулна (телесна) већ и умна (душевна) – оличена у човековом опажању да је *род на дрвету добар за јело, да га је милина гледати и да је дрво врло драго ради знања* (Пост 3, 6), и поред тога што је очигледно анагажовала читаво човеково биће (чулно и умно), за човекову жељу у природном поретку његових душевних сила није била снажна у довољној мери да би се ње ради одрекао благодатног задовољства у јединству са Богом и кретања ка обожењу, које је требало да оствари једењем плода дрвета живота (= δέντρο της ζωής) (Пост 2, 9), када за то буде дошло време, односно када то за њих буде „од користи“.⁶¹¹ Овоме је, свакако, ишла у прилог чињеница да Адам није поседовао искуство смрти – као ни осталих негативних искустава која из сагрешења произилазе (које смо подвели под οδύνη), као и да је такође имао апсолутно поверење у Божју творачку вољу оличено у безупитном држању Његове заповести.⁶¹² Како смо већ истакли, за промену првобитног односа првостворених према свеукупној реалности – која ће, како за човека тако и за читаву твар, увођењем смрти имати онтолошку димензију и последице, била је потребна спољашња интервенција створења које поседује способност комуникације са човеком на нивоу разумном и (из)надчулном, чиме долазимо до уплитања ђавола у њихов живот. Он ће лукавом преваром учинити да човекова телесна природа наоружана чулима загосподари најпре његовом жељом, да би у наставку освојила словесност и затамнила ум који ће овим изгубити способност благодатног општења са Богом.⁶¹³ Коначно, афективна сила душе ће спровести у дело оно што је желатељна – обманута чулима и супротстављена разуму, погрешно зацртала као добро, чиме ће човек задобити одлике алогосних створења – бесловесних животиња⁶¹⁴, и кретати се супротно подобију и обожењу.

У овој чињеници да човеков преступ заповести мора да представља израз његове слободне и вољне одлуке, а не било какве принуде⁶¹⁵, налази се разлог

⁶¹⁰ Види: Јован Корнаракис, *Схизофренија или аскетизам? Проблем егзистенцијалног избора*, прев. Силуан Јакшић, (Нови Сад: Беседа 1998), 34.

⁶¹¹ Види: Γρηγόριος Π., Φ. Δ', *Φυσικά, θεολογικά, ηθικά και πρακτικά κεφάλαια*, 49–50.

⁶¹² *А жена рече змији: ми једемо рода са свакога дрвета у врту; Само рода с онога дрвета усред врта, казао је Бог, не једите и не дирајте у њ, да не умрете* (Пост 3, 2–3).

⁶¹³ Ум, као последица непослушности првосазданих, скреће са правог пута и постаје „недостатан“. Види: Διάδοχος Φ., Φ. Α', *Λόγος ασκητικός*, 29.

⁶¹⁴ Види: Αντώνιος Μ., Φ. Α', *Συμβουλές για το ήθος*, 42.

⁶¹⁵ У почетку се човек борио против оних који су га саветовали да прекрши заповест Божју. Види: Νείλος Α., Φ. Α', *Λόγος ασκητικός*, стр. 274.

лукавог „кушања божанством“ човекове самовласности, садржаног у лажној тврдњи да им Бог не дозвољава да једу плод јер зна да ће тиме постати богови налик Њему.⁶¹⁶ Лакоћа човековог пристанка на превару – поред наивности и неискуства у вези са последицом непослушности, открива нам се у чињеници да му је плод од Бога био намењен јер је садржао његовом напретку неопходно знање разликовања добра од зла, које је, међутим, требало да буде умно (духовно), благодатно и „по природи“ знање ради достизања живота „изнад природе“, а не чулно (телесно), страшно и „противприродно“ искуство. Тако је творевина, иако у основи добра, човековом (по)грешном, неблагословеном употребом постала извор сваког зла, о чему, као и о улози ђавола у овоме, Св. Максим сликовито говори: „ђаво је излио свој отров на дрво познања (= δέντρο της γνώσεως) и покварио људску природу која је окусила од њега (...) хвалећи се да је донео смрт и уживајући у пропадању природе“. Другим речима, преварно издејствовавши Адамову непослушност и промену односа према творевини, она је од добре за њега постала отровна и као таква генератор његове смрт(ност)и.⁶¹⁷

6.3.1.2. Самољубље и задовољство као учесници пада

Као активне учеснике и пресудне факторе у човековом паду, филокалијски оци истичу најпре његово самољубље (= φιλαυτία) које је ђаво у њему пробудио и искористио да га „лукаво превари“, а затим и телесно задовољство (= σωματική ηδονή) које му је у ову сврху понудио.⁶¹⁸ У оба се акцентује човекова телесна природа, јер се самољубље код филокалијских отаца одређује као човекова „страсна љубав према телу“⁶¹⁹, из које произилази његов избор телесног уместо духовног задовољства.⁶²⁰ Другим речима, ђавоља превара је била усмерена ка побуђивању човекове бесловесне љубави према сопственом телу (самољубља) како би одбацио до тада актуелно задовољство у умној (душевној) стварности, а изабрао уживање у чулној (телесној), чиме је његову

⁶¹⁶ Зна Бог да ће вам се у онај дан кад окусите с њега отворити очи, па ћете постати као богови и знати што је добро што ли зло. (Пост 3, 5). „Лажима и празним обећањима Адама је ђаво одвојио од Бога, изневши му маштање да ће постати раван Богу.“ Нσύχιος Π., Φ. Α', Προς Θεόδουλο, 119.

⁶¹⁷ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' εκ. περί θεολογίας, 11.

⁶¹⁸ Овим је „његовим произвољењем (= προαίρεση) (...) изокренуо наше добро усмерење ка Богу и духовном.“ Ibid., 30.

⁶¹⁹ Самољубље је – као мајка свих страсти, човекова страсна љубав према сопственом телу, због чега му даје више него што је неопходно. Види: Ibid., Β', εκ. περί θεολογίας, 8; 59–60, и ibid., Γ' εκ. περί θεολογίας, 8–10; 57. „Немогуће је истовремено се бринути о свом телу (...) сем колико је неопходно (...) и о небеској врлини. Јер (...) тело задовољством заражава онога ко се брине о њему“ (Рим 8, 6; Гал 5, 17). Нσύχιος Π., Φ. Α', Προς Θεόδουλο, 33. Уп. Νικήτας Σ., Φ. Δ', Α' εκ. πρακτικῶν κεφαλαίων, 28.

⁶²⁰ Будући да „не постоји веће зло од самољубља“, оно је као првоначална страст извор сваког зла. Види: Нσύχιος Π., Φ. Α', Προς Θεόδουλο, 202.

природу „срзао до задовољства“ телесности.⁶²¹ Да би ово успео, ђаволу је било потребно да овлада човековом желатељном душевном силом у коју сврху му је понудио страсно и телесно задовољство и убедио га да привремена (чулна) стави испред вечних (умних) добара, чиме га је коначно одвојио од божанске благодати.⁶²² Дакле, ђаво човека успева да победи урођеним, природним силама његове душе, убеђујући најпре жељу да самољубиво жуди за чулним (телесним) више него умним (душевним) стварностима, да би у наставку подстакао афекат да се бори за чулно које је одабрала жеља. Коначно, лукави подучава разум да осмишљава начине на које ће остваривати уживања у чулним задовољствима (= ἀπολαύσεως τῶν ἡδονῶν τῆς αἰσθήσεως).⁶²³

У овоме треба рећи да, иако ђаво као главно оружје у лукавој борби да овлада човеком користи његова чула, одговорност за пад не сноси човекова телесна природа, већ његово вољно опредељење (произвољење = προαίρεση) које припада његовој душевној природи.⁶²⁴ Овде, узимајући у обзир претходно наведене чињенице да човеково тело нема слободу нити способност самосталног деловања без душевног благослова, јасан је сваки вид преимућства душе у односу на тело, укључујући и избор начина постојања; те, стога, тело не може имати никакву кривицу за прародитељски, као ни за било који други грех.

6.3.2. „Дрво познања добра и зла“ и „дрво живота“

Човеково одолевање искушењу, односно држање Божје заповести о неједењу плода са дрвета познања добра и зла, подразумевало је његово напредовање у животу по природи од иконе ка подобију, до коначног обожења и стицања живота изнад природе, кушањем плода са дрвета живота. Међутим, у контексту искушавања, Св. Максим истиче да је између ова два дрвета постојала „велика и неописива разлика“ са онтолошком референцом, јер „једно доноси живот, док друго рађа смрт“. Сем овога, према истом светитељу дрво живота отелотворава мудрост (= ὡς σοφία που εἶναι) коју оно са собом носи као „својство ума и разума“, док друго дрво то свакако није, због чега собом носи „бесловесност и чуло“, као супротно мудрости. Пошто се човек састоји од „умне душе и тела са чулима“, светитељ прихвата да прво дрво представља „ум душе у чему је присутна мудрост, док друго представља телесно чуло, у којем

⁶²¹ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' εκ. περί θεολογίας, 11. „Човек је небески живот свео на земљу и заглибио се у вештастvenu патњу“. Νεΐλος Α., Φ. Α', Λόγος ἀσκητικός, стр. 244.

⁶²² „Када му се грехом покоримо, ђаво од Бога захтева за нас казну, а „када му Он то дозволи, измишља многа невољна страдања, не да би испунио заповест Божју већ да засити страст своје мржње према нама, да би наша душа изгубила божанску наду и постала безбожна“. Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' εκ. περί θεολογίας, 80.

⁶²³ Види: Ibid., Δ' εκ. περί θεολογίας, 95.

⁶²⁴ Ђаво човека не може преварити ако се не користи његовим чулима. Види: Ησύχιος Π., Φ. Α', Προς Θεόδουλο, 180, такође и: Νεΐλος Α., Φ. Α', Λόγος ἀσκητικός, стр. 269.

јасно постоји бесловесни покрет”.⁶²⁵ Будући да оба дрвета, односно и ум и чуло, поседују способност разоткривања стварности – илити стицања знања о њеним особеностима, као моћ душевног расуђивања и разликовања умног од чулног и вечног од привременог, ум утиче на душу да једне ствари прихвати, а друге одбаци⁶²⁶, док, са друге стране, чуло представља „моћ телесних разликовања задовољства и бола (= ἡδονή καὶ οὐδύνη τῶν σωμάτων), која припада одуше(вље)ним (= ἐμψυχῶν) и чулним (осећајним) телима, и оно их убеђује да теже и трагају за чулним задовољствима и одбацују бол”.⁶²⁷

У овом смислу је Бог имао намеру да кроз забрану једења плода човека осујети да свој живот сведе искључиво на телесни ниво, односно да своје постојање ограничи на бесловесно чуло и разликовање бола од задовољства на нивоу вештаственог битисања помоћу телесних осећаја. Човек ће, другим речима, својом непослушношћу урођену и природну потенцију за уживањем у умним и духовним задовољствима деградирати на старање искључиво о телу и чулном уживању у њему, у складу с чиме ће добрим сматрати искључиво телесно задовољство и тежити за њим, док ће бол сматрати лошим, због чега ће га избегавати. Са друге стране, уколико одржи благодатно јединство са Богом и усмери се на умно разликовање привременог од вечног, човек ће добром сматрати вечно задовољство и тежити за њим, а пролазно болно пропадање рђавим, због чега ће га избегавати.⁶²⁸

Дакле, ум и чуло (душа и тело) имају различито разумевање истине и стварности, што се суштински огледа у различитом разумевању феномена добра и зла, следствено и разлике међу њима. У овоме ум добрим сматра бестрасан однос према духу (= πνεύμα), а лошим страсни однос према чулу (= αἴσθησις), док за чуло добро представља страсно кретање ка телу (= σῶμα) – одговорно за настанак задовољства⁶²⁹, док лошим сматра расположење које се ствара када је тело лишено задовољства, што одређујемо болом.⁶³⁰ Тако се добро и зло, као основни принципи познања стварности, у контексту борбе ума и чула за доминацијом над човековим начином постојања у слепадној стварности, преводе у механизам чији су елементи задовољство и бол.

6.3.2.1. Добро и зло – задовољство и бол, у перспективи телесности

У постојању по природи, Адама је лепота творевине – коју је опитовао чулима као енергијама тела, водила ка Творцу и благодатној заједници са

⁶²⁵ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Δ' εκ. περί θεολογίας, 30–32.

⁶²⁶ „Дрво живота је богопознање. Учествојући у њему, чисти остаје бесмртан.“ Θαλάσσιος Λ., Φ. Β', Δ' εκ. περί αγάπης καὶ εὐκρατείας, 56.

⁶²⁷ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Δ' εκ. περί θεολογίας, 33.

⁶²⁸ Ibid., 34.

⁶²⁹ „Без страсног односа душе са чулом (= ἐμπαθή σχέση της ψυχῆς με την αἴσθησις) у људима уопште нема греха.“ Ibid., Ε' εκ. περί θεολογίας, 97–98.

⁶³⁰ Ibid., Δ' εκ. περί θεολογίας, 35.

Њиме, у којој је уживао у духовном, тј. умном задовољству. Међутим, имајући могућност избора, Адам је преварен ђаволом обманом прекршио Божју заповест и кушао плод са дрвета познања добра и зла, чиме је дао првенство телесном, односно „погубном, у односу на блажено задовољство“.⁶³¹ Следствено је уместо умног (духовног), благодатног и чистог од сваког зла – у складу са Божјом намером и наменом, дрво познања Адаму пренело „помешано знање о добру и злу“, односно познање њиховог разликовања на основу чулних утисака, при чему је овако стечено искуство добра у себи садржало зло, то јест било са њиме помешано. Због овога је Св. Максим дрво познања добра и зла – у контексту човековог односа према њему као средству задовољавања његових самољубивих, чулних жудњи, поистоветио са „видљивом творевином“, уз опаску да човеково „уживање у њему природно изазива задовољство и бол“. Другим речима, светитељ човеково чулно познање „добра и зла“ изједначава са, до тада њему непознатим, чулним искуством познања „задовољства и бола“ (= *ἡδονή* καὶ *οὐδύνη*) које је човеку дало „дрво непослушности“.⁶³²

Адам је, дакле, духовно (по природи) знање о „добру и злу“, које је садржало дрво њиховог познања и чије је „правовремено усвајање“⁶³³ требало да му обезбеди напредовање у кретању ка подобију, својим преступом преобразио у чулно, „по телу“ познање „задовољства и бола“, као последицу његове (зло)употребе.⁶³⁴ Тиме што је телесна чула употребио на рђав, противприродан начин⁶³⁵ – дивећи се „телесној уместо умној лепоти“⁶³⁶, Адам је духовна подредио чулним задовољствима, спознавши до тада њему непознато добро помешано са злом, односно задовољство помешано са болом, омогућивши да заједно са „бесловесним, противразумним задовољством“ (= *παράλογος ἡδονή*) у људску природу уђе и словесни, „по разуму бол“ (= *κατὰ λόγον οὐδύνη*), са многим страдањима која га прате“.⁶³⁷

⁶³¹ „Тобом смо створени да уживамо у рају који си засадио (...) бешчашће (= *ατιμία*) смо сами нанели, дајући предност погубном у односу на блажено задовољство“. *Θαλάσσιος* Λ., Φ. Β', Γ' *περί αγάπης καὶ ἐγκρατείας*, 92–94.

⁶³² Истина је да је „дрво познања добра и зла видљива творевина (...) Јер уживање у њему природно изазива задовољство и бол.“ *Μάξιμος* Ο., Φ. Β', Γ' *εκ. περί θεολογίας*, 55.

⁶³³ „Не жели прерано бестрашће да не би пострадао као прворођени, једући пре времена плод дрвета познања.“ (Пост 3, 6). Види: *Ὁσιος Θεόγνωστος, Περί πράξεως καὶ θεωρίας καὶ περί ιερωσύνης*, *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν*, Τόμος Β', 30.

⁶³⁴ Види: *Μάξιμος* Ο., Φ. Β', Γ' *εκ. περί θεολογίας*, 55. „У почетку је човек одбацио разум и прихватио бесловесност задовољства (= *αλογία* τῆς *ἡδονής*), против чега је праведно одређена смрт.“ *Ibid.*, ΣΤ' *εκ. περί θεολογίας*, 73.

⁶³⁵ Види: *Ibid.*, 74.

⁶³⁶ *Θεόδωρος* Ε., *Θεωρητικό*, Φ. Β', стр. 39.

⁶³⁷ *Μάξιμος* Ο., Φ. Β', ΣΤ' *εκ. περί θεολογίας*, 35.

6.3.3. Задовољство и бол чула (= ἡδονή καὶ οδύνη τῆς αἰσθήσεως)

Извесно је да задовољство и бол чула⁶³⁸ нису представљали део Божјег стваралачког плана за човека, што подразумева да он пре пада није могао имати њихово искуство, ни душевно нити као својство његове телесне (плотске = σάρκας) природе.⁶³⁹ Штавише, Бог је човека створио како би овај уживао у духовним задовољствима, за чије је опитовање – и у њима „уживање на неизрецив начин“, на првом месту и добио „умну силу“ (= νοερή δύναμη πρὸς ἡδονή).⁶⁴⁰ Тек са Адамовом одлуком да своју умну силу, илити „природну жељу ума према Богу“ (= ἐπιθυμία τοῦ νοῦ πρὸς τὸ Θεό), при свом „првом покрету“ уступи чулу – чиме је у своју телесну природу увео грешно задовољство и промашио циљ назначен му на стварању, задовољство и бол постају део човековог животног искуства. Другим речима, давање првенства „чулу над умом“ Адама је довело до робовања чулном и чулима, што представља субверзију поретка који је Бог установио и апсолутизацију чула као центра човековог постојања.⁶⁴¹ Са друге стране га је његов чулни (у суштини бесловесни) живот водио ка „овештавању“ разума и његовом паду у телесност, које све дубље карактерише целокупно његово постојање. На тај начин човеков разум (логос) постаје подложен чулима и везан за земаљску стварност, коју почиње да посматра као једино постојећу.⁶⁴²

Задовољство се, дакле, у контексту раније реченог, јавља у оквиру неприродног односа човекових душевних и телесних сила, односно потпадањем желатељне силе душе под доминацију телесних чулних сила или осећаја.⁶⁴³ Детаљније, оно се појавило преко „страсти самољубља“ у вези са „чулним опажањем“ објеката творевине, односно представља „начин чулног деловања који проистиче из бесловесне жеље“ за телесним задовољством.⁶⁴⁴ У наставку ће Бог, старајући се мудро и промислитељно за човеково спасење, уз задовољство (= ἡδονή) поставити бол (= οδύνη) у циљу ограничавања и обуздавања његове

⁶³⁸ Види: Zaklina L. Kovacevic, „Πένθος καὶ χαρά στους νηπτικούς Πατέρες της Φιλοκαλίας“ (PhD diss., Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 2016), 71–84.

⁶³⁹ „На стварању Бог у људску природу није ставио ни задовољство ни бол чула.“ Ibid., 33.

⁶⁴⁰ Ibid., 34. У почетку је човек имао „способност умног задовољства, утолико што је могао да ужива у (Божјем) задовољству“, као природну способност „привођења ума Богу“. Види: Όσιος Κάλλιστος Αγγελικούδης, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Ε', Κεφάλαια, 153.

⁶⁴¹ Ibid., 125.

⁶⁴² „Они који су поражени чулним (...) не могу разумети ништа сем видљиве стварности, јер су жељу (= ἐπιθυμία) везали за земаљско и више заволели уживање (= απόλαυση) у земљаним (= γήινων) него у умним (= νοητά) стварима.“ Νεΐλος Α., Φ. Α', Λόγος άσκητικός, стр. 267.

⁶⁴³ „Распламсавањем телесних задовољстава се коље душа (= σφάζεται η ψυχή), а кључањем зле жеље се поробљава ум, који тада не може да поднесе телесна задовољства (= ἡδονές τῆς σάρκας). Јер уласком крви излази дух.“ Άγιος Μάρκος ο Ασκητής, Επιστολή προς τον μονάζοντα Νικόλαο, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Α', стр. 170.

⁶⁴⁴ „Када се осећај покрене жељом, онда се она – добијајући конкретан облик, остварује као задовољство.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ζ' έκ. περί θεολογίας, 72.

„неразумне (противне мудрости = *παράφροσύνης*) жеље ума“ која се, у супротности са својом природом, кретала ка чулно опазивим стварима.⁶⁴⁵ На овај начин се у човековој природи ствара „егзистенцијална двополарност“ (= *υπαρξιακή διπολικότητα*) задовољства и бола⁶⁴⁶, у чијем ће се међуодносу одређивати његов слепадни „антрополошки статус“ (= *ανθρωπολογικό καθεστώς*).⁶⁴⁷ Дакле, „природни бол“ увек следује и произилази из „противприродног задовољства“, јер оно у себи садржи његов заматак, који ће се пре или касније испољити на овај или онај начин.⁶⁴⁸

У овом смислу, човеково посматрање творевине као објекта за задовољавањем самољубивих, телесних потреба у души изазива жудњу (надражајност жеље = *ερεθισμός της επιθυμίας*), чије му испуњење доноси осећај задовољства, док се у супротном неизоставно јавља бол. Међутим, чак и када оствари задовољство, човекова жудња може остати неиспуњена, односно наставити да постоји у високом интензитету, услед човекове немогућности трајног и потпуног задовољења сопствене жеље која не само да наставља да постоји већ се суштински неостварена по природи и увећава.⁶⁴⁹ Ово је зато што се, с једне стране, осећа задовољство због поседовања жељеног објекта ограниченог трајања, док му, по Божјем промислу, како смо видели, по превасходству последује бол који се по правилу увећава саобразно задовољству, јер га и поред његовог доживљаја ограничава и обесмишљава, чинећи га недостатним. У овоме човекови упорни покушаји и трагања за начинима да задовољи растућу жељу у њему стварају рђаву навику и осећај страсне зависности⁶⁵⁰, чему последује страдање (= *πάθος*), као једно од истакнутих човекових егзистенцијалних недостатности које смо одредили збирном именицом бол (= *όδύνη*).

Дакле, сврха и улога бола, који је нашој природи наметнут „по разуму“ (= *κατά λόγον*), јесте у суштини поништавање бесловесног, „противразумног“ (= *παρα λόγον*) чулног задовољства са пореклом у творевини, уместо у Творцу, које је „дар и благодат Божија (= *δῶρο καί χάρις Θεοῦ*)“ и представља једино истинито „духовно и божанско задовољство (= *πνευματική καί θεία ήδονή*)“.⁶⁵¹ Са друге стране, човеково инсистирање, односно упорни покушаји да у

⁶⁴⁵ Ibid., ΣΤ' εκ. *περί θεολογίας*, 33.

⁶⁴⁶ „У човековој природи је након пада утврђена „моћ задовољства и бола.“ Ibid., 42.

⁶⁴⁷ Види: Βίττης, *Ηδονή – οδύνη*, 46.

⁶⁴⁸ Види: Νικήτας Σ., Φ. Δ', Α' εκ. *πρακτικόν κεφαλαίων*, 65, 86.

⁶⁴⁹ Без „желатељне силе (= *επιθυμητική δύναμη*)“ за остваривањем задовољства не може постојати жудња, или привлачност према неком објекту, док се без афективне силе (= *δύναμη του θυμικού*) – у служби остваривања жељеног, задовољство не може остварити. Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Δ' εκ. *περί θεολογίας*, 74.

⁶⁵⁰ Свака „страст налази место“ у човеку, „укорењујући се кроз навику“. Види: Θεόδωρος Ε., Φ. Β', 100 *ψυχωφελή κεφάλαια*, 75.

⁶⁵¹ Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' εκ. *περί θεολογίας*, 35.

телесном задовољству пронађе животни смисао⁶⁵², излажу га душевном и болном страдању и представљају својеврсно насиље над душом, с обзиром на то да из ње „уклањају њене природне енергије“.⁶⁵³

6.3.4. Бол душевни и телесни

У Филокалији оци разликују две врсте задовољства: умно (душевно = *ψυχική*), које су првостворени опитовали у животу пре пада, „по природи“, и чулно, материјално (физичко = *φυσική*), чијим протежирањем од стране Адама човеков живот постаје „против природе“.⁶⁵⁴ Потоње задовољство је у човеков живот ушло његовом вољном и слободном одлуком на шта је Бог у својој премудрости у њега увео бол противан човековој вољи, давши му улогу корективног фактора и неодвојивог пратиоца задовољства, при чему с њиме твори механизам са преовлађујућим утицајем на, пре свега, начин човековог противприродног постојања. Иако се у овоме бол (= *ὀδύνη*) сматра директном последицом чулног задовољства (= *ἡδονή*), он је услед неодвојивости тела и душе у човековом слепадном животу присутан и манифестује се двојако, као телесни (= *φυσική πόνος*) – који се јавља преко и кроз чула, и душевни (= *ψυχική ὀδύνη*) – који се по правилу одређује као туга (= *λύπη*).⁶⁵⁵

Тако је за Св. Максима туга (душевни бол) „стање лишености задовољстава (= *ἡδονές*) (...) узроковано постојањем болова (телесних = *πόνων*)“, изазваних човековим деловањем супротним од природног (= *πᾶρα φύση*), односно неприродним (= *αφύσικο*) кретањем ка нижем (= *κατώτερο*)“, то јест његовим чулним кретањем ка творевини.⁶⁵⁶ У истом смислу је „душевна туга“ (= *λύπη της ψυχής*), односно душевни бол, генерисан „изостанком чулног задовољства“ (= *ἡδονής της αισθήσεως*), док са друге стране „телесна туга“ (по плоти = *λύπη κατά σάρκα*) или ти телесни бол представља „крај душевног задовољства, јер се радост (добро расположење = *ευφροσύνη*) душе премеће у телесну, односно плотску тугу (= *λύπη της σάρκας*)“.⁶⁵⁷ Другим речима, туга чула (= *λύπη της*

⁶⁵² „Ко верује у будуће ствар(ност)и, одлучно се удаљава од садашњих задовољстава, док се онај ко не верује, њима наслађује.“ *Μάρκος Α., Φ. Α', Τα 226 κεφάλαια*, 90.

⁶⁵³ Чулно задовољство човека излаже страдању, односно представља својеврсно насиље над душом које се доживљава као бол. Види: *Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ε' έκ. περί θεολογίας*, 100.

⁶⁵⁴ „Телесно задовољство не припада животу по природи, већ је плод „злоупотребе душевних моћи, односно словесности и жеље.“ *Μάξιμος Ο., Γ' έκ. περί αγάπης*, Φ. Β', 45.

⁶⁵⁵ „Туга (= *λύπη*) је лишавање задовољства (= *ἡδονής*), било да је схваћено по Богу или по свету.“ *Θαλάσσιος Λ., Φ. Β', Α' έκ. περί αγάπης*, 75, такође и *Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ε' έκ. περί θεολογίας*, 87.

⁶⁵⁶ Туга или душевни бол према Св. Максиму Исповеднику представља „одсуство или повлачење природне склоности (= *έξεως*).“ Види: *Ibid.*, 87.

⁶⁵⁷ Узрок душевне туге је задовољство чула јер „готово да нема греха који за свој принцип настанка нема неразуман однос душе са чулом ради неког задовољства. Узрок душевног задовољства је туга (...) готово да нема врлине која за свој принцип настанка нема разумну одбојност душе према чулу. (...) Свакој душевној тузи (= *ψυχική λύπη*) претходи плотско задовољство (= *σαρκική ηδονή*).“ Види: *Ibid.*, 97–98.

αισθήσεως), односно телесни бол, настаје човековим лишавањем телесних задовољстава (= σωματικῶν ἡδονῶν), док умна туга (= τοῦ νοῦ), илити духовни бол, настаје његовим лишавањем душевних добара (= ἀγαθῶν τῆς ψυχῆς).⁶⁵⁸

У овом смислу, сагласно са Божјим промислом и старањем за човеково добробитије, односно у складу са Његовим домостројем спасења, када у човековом животу доминирају чулна или телесна задовољства, неминовно им следују душевни болови, док би човеково опитовање телесних болова за последицу требало да има душевно задовољство, а све у циљу Божјег усмеравања човека ка добром и врлинском животу. Тако, и поред тога што је бол као последица Адамовог прегрешења „дводимензионалан“ по свом пореклу и пројављивању (телесни и душевни), његова истина није овим одређена, већ зависи од његовог прихватања и човековог одговора на њега. Ради додатног објашњења Св. Максим користи аналогију са вољним и невољним искушењима⁶⁵⁹, у складу с којим су вољна грешна и рађају телесно задовољство (= σωματικῆς ἡδονῆς) и душевну тугу (= ψυχικῆς λύπης), јер „само грех (...) жалости душу“⁶⁶⁰, док се друга манифестују невољним боловима и рађају „телесну тугу чула“ (= σωματικῆς λύπης τῆς αἰσθήσεως) и душевно задовољство.⁶⁶¹ Прва су узрок душевне (= ψυχικῆς λύπης), а друга чулне туге (= λύπης τῆς αἰσθήσεως)⁶⁶², односно душевног и телесног бола, при чему се телесни бол одређује као добар јер изазива душевно задовољство (духовно, умно), док је душевни рђав јер представља последицу телесног задовољства, које је по правилу грешно.

У овом контексту, човекова душа стиче одбојност према чулу када се он добрим и врлинским деловањем стара да задобије душевно задовољство (= ἡδονή τῆς ψυχῆς), док истовремено подноси, односно трпи тугу чула (= λύπη τῆς αἰσθήσεως), коју смо одредили као бол. Оваквог човека, који се у пуном смислу речи може одредити подвижником, Св. Максим сматра најпре „искусним“ (искушаним, испитаним = δόκιμος) – јер је стекао искуство кроз супротстављање чулу, затим „(у)савршеним“ – јер се непоколебљиво уздржањем (умереношћу = ἐγκράτεια) и (с)трпљењем (= υπομονή), дакле животом у подвигу, супротставља чулној тузи и задовољству (= λύπης καὶ ἡδονῆς αἰσθήσεως), коначно и „целовитим“ – јер чува природне склоности душе од чулних расположења.⁶⁶³ Будући да ће подвижнички, врлински начин

⁶⁵⁸ „Од задовољства долази туга душе.“ Ibid., 88.

⁶⁵⁹ „Као што су две врсте туге, тако се искушења испољавају на два начина.“ Ibid., 90. Детаљније о овоме види поглавље: 7.5.3. Бол и искушење

⁶⁶⁰ „Прва су у складу са вољом (= σύμφωνος με τῇ γνώμῃ) и творе жељена задовољстава (= θεληματικῶν ἡδονῶν), док друга доносе нежељене болове (= ἀθέλητους πόνους).“ Ibid., 90.

⁶⁶¹ Ibid., 89.

⁶⁶² „Искушење у складу са вољом (...) рађа жељена задовољства (= κατὰ προαίρεση θεληματικῆς ἡδονῆς), док искушење које долази против воље (= παρὰ τῇ γνώμῃ) изазива нежељене болове супротне нашем произвољењу (= προαίρεσῃ).“ Ibid., 90.

⁶⁶³ Под склоношћу подразумева нераздвојивост праксе и теорије (созерцања), (...) пракса треба да пројектује созерцање кроз дела, а теорија да буде „наоружана врлином“; „Ко је искусио тугу

постојања учинити да ће се чуло нужно наћи у болу, односно изазвати чулну тугу ограничавањем деловања „душевне силе која умује о задовољствима“ (= νοεῖ τις ἡδονές) и трагања за начинима да до њих дође, подвижнику је изнад свега потребна одлучна храброст како би његова „душа уздржаношћу одбацила побуну задовољстава и (с)трпљиво остала непопустљива пред налетом противприродних и невољних болова“.⁶⁶⁴ Истрајношћу у „духовној борби“ за ослобођењем од страсти и стицањем врлине човек, са друге стране, од Бога задобија „божанске вредности и славу (...) ради ослобађања тела од чулних болова које трпи“ зарад непостојећег задовољства⁶⁶⁵, за шта је подвижнику потребна врлина храбрости (= γενναϊότητα).⁶⁶⁶

Дакле, душевни бол (туга) се јавља при изостанку телесног задовољства, а престаје када душа поврати ово осећање. Са друге стране, телесни бол изазива нестанак душевног задовољства, док је душевни бол неминовна последица телесног задовољства.⁶⁶⁷ Последица чулног задовољства је бол душе (туга), а резултат задовољства душе је бол тела, или другачије, „када се душа радује, тело тугује“, и обротно.⁶⁶⁸

6.3.5. Бол и смрт као последице пада

Будући да произилази из „закона греха“ (= νόμο της αμαρτίας), Адамов избор чулног уместо умног задовољства постаће „мајка смрти и пропадања“⁶⁶⁹, не само за човека већ и за читаву Божју творевину.⁶⁷⁰ С тим у вези је бол, „као разумна последица неразумног (бесловесног) задовољства, у природу ушао кроз многа страдања“, а у циљу „уклањања противприродног задовољства“.⁶⁷¹ Поред њега је, с обзиром на то да деле исто порекло у човековом избору страшног, односно телесног задовољства, у човекову природу уведена и смрт,

и задовољство тела, може се назвати искусним, јер је искусио пријатна и непријатна телесна стања. Савршен је онај ко је снагом разума победио задовољство и бол тела.“ Види: Ibid., 95–96.

⁶⁶⁴ „Храброст је истрајати (истрпети = υπομένει) у сваком добром делу и победити страсти душе и тела.“ Οσιος Πέτρος ο Διαμασκηνός, Βιβλίο δεύτερο, 24 συνοπτικοί λόγοι, γεμάτοι πνευματική γνώση, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Γ', стр. 228.

⁶⁶⁵ Чулну тугу или бол узрокује заокупљеност душе оним што је у складу са њеном природом (= κατά φύση), док је чулно задовољство засновано на противприродној (= παρά φύση) енергији душе, која настоји да одбаци све што је природно. Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ε' έκ. περί θεολογίας, 100. Уп. Νικήτας Σ., Φ. Δ', Α' έκ. πρακτικών κεφαλαίων, 23.

⁶⁶⁶ Види: Θεόληπτος Φ., Λόγος για εσωτερική εργασία, стр. 154.

⁶⁶⁷ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ε' έκ. περί θεολογίας, 88.

⁶⁶⁸ Ibid., 89–90.

⁶⁶⁹ „Ко воли лаж и предаје јој се (...) прихвата смрт уместо живота.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Δ' έκ. περί θεολογίας, 43; 45. „Обманут задовољством, Адам уместо истинског живота бира смрт.“ Ibid., Γ' περί θεολογίας, 18. Уп. Γρηγόριος Π., Φ. Δ', Φυσικά, θεολογικά, ηθικά και πρακτικά κεφάλαια, 51.

⁶⁷⁰ Својом смрћу је Адам осудио на смрт и читаву Божју творевину, гурајући је у пропаст. Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' έκ. περί θεολογίας, 47.

⁶⁷¹ Ibid., Δ' έκ. περί θεολογίας, 35.

као одговор на нови материјални, лажни живот који је човек изабрао.⁶⁷² Њихова узрочно-последична веза указује најпре да смрт – будући првоначална последица греха првостворених, претходи болу, који је са друге стране као њен верни пратилац индикатор њеног присуства и предиктор доласка, док је, опет, смрт крајњи израз бола и врхунац његовог постојања. Ова наизглед контрадикторност приликом сагледавања и одређивање њиховог поретка произилази из чињенице да је смрт, како смо рекли, двојака – духовна и психофизичка. Тако је прва уследила одмах након прародитељског пада као својеврсно укидање духовне, умне силе душе (не и њеног потпуног уништења), док је друга наступила скоро један миленијум након изласка првостворених из раја⁶⁷³ и представља раздвајање душе од тела, при чему бол долази као последица прве (духовне), а претходник друге (физиолошке) смрти.

Са друге стране је и једној и другој смрти претходило грешно задовољство – као „узрочник греха“ и „мајка смрти“, због чега је по Божјем промислу у човекову природу поред бола, ради ограничавања његовог смисла⁶⁷⁴, уведена и смрт као ограничавајући фактор човековог противприродног живота након пада.⁶⁷⁵ Обе су, дакле, ушле „у средиште (човековог живота) ради греха и његовог укидања“⁶⁷⁶, тако што је Бог на човеково грешно задовољство „по произвољењу“ (= κατὰ προαίρεση ηδονής) промислитељски одговорио придодаванем људској природи не само „противвољног“ бола већ и смрти (= παρὰ προαίρεσίν οδύνη και θάνατο) која га прати. У овоме је, баш као и бол, и смрт била „неизбежна и невољна“ (= αναπόφευκτο και αθέλητο).⁶⁷⁷

Када је реч о самој смрти, још једном истичемо да се у филокалијском дискурсу разликују њене две димензије; најпре духовна (или душевна) – која је уследила одмах након Адамовог прихватања греха као „нужна последица“ његовог прогнања „од дрвета живота, са неба и од Бога“⁶⁷⁸, док су на другу, физиолошку – одвајање душе и тела, првостворени чекали скоро хиљаду

⁶⁷² „Чуло је одбацило разумно и прихватало бесловесно задовољство (...) против којје праведно одређена смрт.“ Ibid., ΣΤ' έκ. περί θεολογίας, 73. „Вредно је осуде да љубећи пропадљиве ствари вољно умртвљујемо живот који нам је Бог даровао Духом.“ Ibid., Γ' έκ. περί θεολογίας, 39.

⁶⁷³ Тако поживе Адам свега девет стотина тридесет година; и умрије. (Пост 1, 5).

⁶⁷⁴ „Сваки бол (телесни = πόνος), хотимичан или нехотичан је смрт задовољства (= ηδονής) као мајке смрти (= μητέρας του θανάτου) (...) мајка смрти је задовољство, а смрт задовољства је бол, вољан и невољан.“ Μάξιμος Ο., Δ' έκ. περί θεολογίας, Φ. Β', 49; 55.

⁶⁷⁵ Зато што у „твари нема ничег сувишног или злог (...) оно што се дешава против божанске воље, Бог чудесно претвара у добро.“ Πέτρος Δ., Φ. Γ', Νοητές θεωρίες, стр, 119.

⁶⁷⁶ Преступом је Адамов живот постао плотски (= σαρκική), јер је у његовој „плоти заквашен закон греха (= νόμος της αμαρτίας), који је чулно задовољство (= ηδονή της αισθήσεως), након чега је уследила смрт тела са боловима (= θάνατος της σάρκας με πόνοους), која је смишљена да уклони закон тела (= νόμου της σάρκας)“. Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' έκ. περί θεολογίας, 9.

⁶⁷⁷ Ibid., 74.

⁶⁷⁸ Смрт је изнад свега одвајање од Бога, а жалац смрти је грех (1Кор 15, 56). Након што га је Адам прихватио, био је прогнан од дрвета живота, са неба и од Бога (Пост 3), а смрт тела је дошла као нужна последица“. Ibid., Γ' έκ. περί θεολογίας, 93.

година.⁶⁷⁹ На ово се сликовито осврће Св. Максим наводећи да је Адамовим преступом заповести најпре дошла „смрт душе због греха, чему је уследио невољни бол како би изазвао телесно пропадање и његово умирање“.⁶⁸⁰ У првом случају бол је саставни део вољног задовољства и долази као последица човекове духовне смрти, док је у другом бол пратећи елемент човекове физиолошке смрти, са једне, али и читавог његовог живота у пару са задовољством, са друге стране. Поред очигледних разлика, њихова заједничка карактеристика је да представљају директну последицу Адамовог (по)грешног избора чулног уместо духовног задовољства.⁶⁸¹ С тим у вези видимо да између основних елемената „пада“ који се овде истичу – греха и смрти са једне, као и задовољства и бола са друге стране, постоји узајамност и условљеност, које Св. Максим одређује у исказу да у човековој „страсној природи постоји очигледна владавина греха и смрти“, тако што „грех тиранише човека кроз задовољство, док смрт њиме влада кроз бол“. У овоме грех и задовољство представљају човеков вољни избор, којим је себе довео до „противприродног“ живота, док су му бол и смрт – као невољни, по Божјем промислу „наметнути“ ради ограничавања задовољства и отклањања греха, последично и враћања у живот „по природи“, са потенцијом стицања живота „изнад природе“. Будући да представљају елементе пада, и њихово порекло је у човековом давању предности телесном у односу на душевни живот, чиме су у човеков живот ушли бол и страдање сваке врсте, у којима и од којих постоји смрт како би од њега „одузела противприродно задовољство“.⁶⁸²

Коначно, додајемо и „казнену“ перспективу према којој је „премудри Бог“ старајући се о човековом спасењу у његову природу поставио „бол као казнену силу“, такође и закон смрти као „противтежу“ човекове „противприродне склоности ума ка чулним стварностима“.⁶⁸³ Иако је ова Божја интервенција од Св. Максима окарактерисана као казна (= τιμωρία), њена „промислитељска“ димензија указује да је посреди Његова педагогија, у циљу исправљања човековог (по)грешног деловања, с обзиром на то да сврха бола и коначно смрти није уништење људске природе, већ њено спасење од противприродног задовољства и истинске, духовне смрти, до које води одвајање од Бога.⁶⁸⁴ У складу са наведеним, бол као и његов врхунац у смрти, имају за циљ одстрањивање али не и потпуно неутралисање чулног задовољства, с обзиром

⁶⁷⁹ Види: Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 45.

⁶⁸⁰ Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' έκ. περί θεολογίας, 34. „Преступом су не само замрљани обриси иконе коју је имала душа већ је и тело подвргнуто трулежности.“ Διάδοχος Φ., Φ. Α', Λόγος ασκητικός, 78. Уп. Γρηγόριος Π., Φ. Δ', Προς Εβην, стр. 247.

⁶⁸¹ „Адам је обманут задовољством уместо истинског живота изабрао смрт“, односно „продао“ живот за задовољство. Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' έκ. περί θεολογίας, 18.

⁶⁸² Ibid., ΣΤ' έκ. περί αγάπης, 35.

⁶⁸³ „Старајући се о нашем спасењу, Бог је у нама као казнену силу поставио бол. Сагласно са Божјом мудрошћу, закон смрти је био укорењен у природу тела, ограничавајући противприродну склоност ума усмерену ка чулном“. Ibid., ΣΤ' έκ. περί θεολογίας, 33-34; 38.

⁶⁸⁴ Види: Ibid., 34. Уп. Γρηγόριος Π., Φ. Δ', Προς Εβην, стр. 245.

на то да „у природи постоји инхерентна способност његовог доживљавања, положена у њу као закон функционисања“.⁶⁸⁵ Другачије, бол никако није усмерен на потпуно укидање могућности да човек осети задовољство, јер се у њему и преко њега испољава благодат, односно човеку даје предокус духовног и душевног задовољства⁶⁸⁶, већ да из човекове способности за уживањем у задовољству уклони злоћудни тумор „чулности“ како би се на тај начин дошло до прочишћења његове воље од сваког страсног елемента и омогућило му уживање у „умном (духовном) задовољству“, као Божјем благодатном дару „свакоме ко је своју душу очистио од страсти“.⁶⁸⁷ Сажето речено, као Божји дар човеку, бол представља средство очишћења његове душе од страсти, како би овај задобио способност достизања духовног задовољства.

6.3.6. Човеково рађање и преживљавање у животу против природе (= παρὰ φύσιν)

Непослушност првостворених је довела до промене човековог начина постојања од природног у противприродни, која се, поред увођења владавине смрти, о чему је било речи, огледала и у доминацији задовољства и бола током читавог човековог живота укључујући и његов долазак у свет: најпре задовољства у самом почелу човековог живота, односно у његовом зачећу, а затим и бола приликом његовог рађања. Дакле, након пада човек више није у могућности да опитује задовољство непомешано са болом, који поред смрти активно учествује и у човековом рађању, такође и у „преживљавању“ унутар нове реалности⁶⁸⁸, која ће све до краја времена бити обележена непрекидним смењивањем ова два елемента човекове природе.⁶⁸⁹

⁶⁸⁵ „Стварање вољних (хотимичних) болова (= πόνων) и трудова, и долазак невољних и нежељених (нехотичних) болова, уклања задовољство и зауставља покрет који ствара њихова енергија (болова). Ово не чини да нестане инхерентна природи моћ (сила) рађања (= γένεση) и укус (= γεύση) задовољства.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' έκ. περί θεολογίας, 36.

⁶⁸⁶ „Врлински живот ствара бестрасност (= ἀπάθεια) мишљења (= γνώμη), а не природе. Када оно постоји, у природу долази благодат божанског и умног задовољства (= νοεράς ήδονης)“. Ibid., 36. Види: Άγιος Μακάριος ο Αιγύπτιος, Παράφραση των 50 λόγων του Αγίου Μακαρίου του Αιγυπτίου σε 150 κεφάλαια. δ') Περί ψώσεως του νου, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Γ', Περί ψώσεως του νου, 80.

⁶⁸⁷ „Због противразумног (бесловесног) задовољства које је дошло у природу, у њу је као логична последица ушао бол са многим страдањима, односно страстима (= κατά λόγον οδύνη με πολλά παθήματα), у којима постоји и кроз које делује смрт како би отклонила (одузела = αφαιρέσει) противприродно задовољство (= παρὰ φύσιν ήδονης). Међутим, не да би изазвало његово уништење у потпуности, кроз које се обично манифестује умна благодат (= νοερή χάρη) божанског задовољства (= θείας ηδονής).“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' έκ. περί θεολογίας, 35.

⁶⁸⁸ Види: Γρηγόριος Σ., Φ. Δ', Ωφέλιμα κεφάλαια, 9.

⁶⁸⁹ „После Адамовог преступа, људска природа има почетак свог постанка у зачећу са задовољством и рођењу кроз сејање од оца, а свој крај у смрти са болом и пропадањем.“ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' έκ. περί θεολογίας, 46.

Када је у питању човеково почело након преступа, према филокалијским оцима задовољство (= *ἡδονή*) постаје природна претходница доласка на свет свих људи без разлике, што подразумева да нико од наследника Адамове природе није био слободан од овог „страдалног (страсног = *εμπάθη*) рађања са задовољством“⁶⁹⁰, које је као страсно такође и нужно зло.⁶⁹¹ Кршећи по савету змије Божју заповест, праотац Адам је људској природи увео нови принцип рађања, другачији од првотног, према коме живот настаје у задовољству, а завршава се смрћу кроз бол⁶⁹². Другим речима, „сви који су по плоти (= *κατὰ σάρκα*) потекли од Адама, постали су кривци за задовољство неправедног почела, због чега праведно подносе крај у смрти кроз бол“ који „није потекао од Бога, већ је пореклом у кривици услед Адамове непослушности“.⁶⁹³ Тако су сви људи „као да плаћају природни дуг, трпели болове и смрт (= *πόνους καὶ θάνατο*), (...) те им је било апсолутно немогуће да се ослободе од тираније неправедног задовољства (= *ἀδική ἡδονή*) и да буду сачувани од праведних болова (= *δίκαιους πόνους*), и следствене им још праведније смрти (= *δικαιότατο θάνατο*)“.⁶⁹⁴ То ће рећи да је преступањем заповести Адам „учинио да начин на који започиње људска природа садржи задовољство (= *ἡδονή*), док је Ева кршећи заповест изазвала да рађање људске природе буде започето са болом (= *οδύνη*)“.⁶⁹⁵ Дакле, из Адамовог (добро)вољног задовољства (= *θεληματική ἡδονή*) је произашао невољни, односно нежељени бол (= *αθέλητη οδύνη*)“⁶⁹⁵, у чему је велику улогу одиграла Ева која му је, уз асистенцију ђавола, „понудила ово задовољство“ чијим је прихватањем Адам „људски род извео из раја“.⁶⁹⁶

Дакле, поред вољног и неправедног задовољства, које је нужно учествовало у зачећу свакога човека, бол је постао његов невољни и праведни пратилац у доласку на свет, по Божјем обећању, односно провиђењу⁶⁹⁷, да би у наставку читав човеков живот протицао у кретању између задовољства и бола као непрекидних покушаја да има што више првог, а што мање другог. Човек, другачије, „у жељи да побегне од осећаја бола прибегава задовољству, покушавајући њиме да утеша болом поремећену природу“, међутим, „у покушају да задовољством ублажи бол, само увећава казну и осуду, јер није могуће да има задовољство ослобођено од болова (= *πόνους*)“.⁶⁹⁸

⁶⁹⁰ Након преступа је „у Адаму смрт постала осуда природе (Пост 2, 17), јер је имала задовољство као претходницу свог рођења“. Ibid., 49.

⁶⁹¹ У страстима које су пратиле човеково рађање присутно је зло, јер све што се дешава у његовом животу прати пропадање. Види: Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 168.

⁶⁹² Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ζ' εκ. περί θεολογίας, 97.

⁶⁹³ Види: Ibid., ΣΤ' εκ. περί θεολογίας, 44.

⁶⁹⁴ Узрок човековог постојања било је противзаконско (*παράνομη*) задовољство, због којег је смрт ушла као његова праведна казна (*δίκαιη τιμωρία*).“ Ibid., 39.

⁶⁹⁵ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' εκ. περί θεολογίας, 14.

⁶⁹⁶ Види: Ibid., 23.

⁶⁹⁷ „...с мукама ћеш децу рађати.“ Пост 3, 16.

⁶⁹⁸ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' εκ. περί θεολογίας, 42.

6.3.7. Човеков начин постојања против природе (= παρὰ φύσιν)

Адамово одрицање од јединства са Богом је као превасходну последицу имало одвајање од извора благодати, што је у наставку проузроковало његову смрт, најпре духовну, односно душевну, временом и телесну, о чему је већ било говора. У овој духовна смрт реферира на његову умну душевну силу, сагласно са поистовећивањем човековог ума са његовом духовном енергијом, које налазимо у Добротољубљу.⁶⁹⁹ Човекова духовна смрт, са друге стране, не подразумева потпуно одстрањивање ума из његове душе, већ „затамњивање“, или губљење његове природне функције, која се по превасходству огледа у губљењу способности остваривања благодатног јединства са Богом, условљено повлачењем благодатне енергије из душе. Овим је уму онемогућен приступ духовним стварностима, што филокалијски оци у складу са Светим писмом и предањем поистовећују са човековом духовном смрћу, као директном последицом његовог одвајања од Бога, Који се, поштујући човекову одлуку, повлачи и нестаје из његовог видокруга, тако што од *мрака начини око себе шатор, од мрачнијех вода, облака ваздушнијех* (2Сам 22, 12).⁷⁰⁰ У овом смислу ум наставља да егзистира унутар човекове душе, међутим, без могућности остваривања своје примарне и природне функције заједничарења са Богом, због чега је његово постојање, све до појаве Христа, било сведено на потенцију човековог учешћа у догађајима обнављања његовог природног живота.⁷⁰¹

На трагичан начин човековог постојања у историјском периоду након пада па све до Христовог оваплоћења – који називамо старозаветни, указују нам речи Св. Марка Подвижника:

Човек је седео у очајању у тами заблуде и безбожности и у сенци греха и смрти (Ис 9, 2; Мт 4, 16; Лк 1, 79), јер је „Адамовим преступом постао заробљеник“ над којим „непријатељ влада енергијом страсти“. Пребивајући „у страшном и дивљем ропству (...) побеђен невидљивом и горком смрћу“, човек је Божјом „владачком (= δεσποτική) одлуком био осуђен на страсти безакоња и жеље“. Казне које је Бог „својом сувереном одлуком наметнуо човеку због греха преступа“, биле су „смрт (= θάνατο), труд (= κόπο), глад (= πείνα), жеђ (= δίψα) и слично“.⁷⁰²

Дакле, са Адамовим грешним одрицањем од заједнице са Богом човек започиње свој противприродни живот који ће – без могућности његовог

⁶⁹⁹ Види: Ibid., Β' εκ περί αγάπης, 93.

⁷⁰⁰ „Стога је праведни Судија, судећи о Адаму као недостојном“, од њега уклонио „духовно виђење (созерцање = θεωρία) о стварима које је презирао – о Богу и бићима, и поставио таму да би себе сакрио од њега и невештаствене (нематеријалне) суштине, јер свето не треба препустити профаном. У исто време му је оставио да ужива у ономе што је желео, односно да живи са чулима (осећајима) и са мало трагова божанског у свом уму.“ Θεόδωρος Ε., Φ. Β', Θεωρητικό, стр. 21. Уп. Γρηγόριος Π., Φ. Δ', Φυσικά, θεολογικά, ηθικά και πρακτικά κεφάλαια, 39.

⁷⁰¹ „Од тада је наша борба за земаљске ствари (= γήινα) постала тежа, јер немамо моћ да уживамо у умним стварима (= νοητά), као у чулним стварима (= αίσθητά) помоћу чула (осећаја = αίσθησις).“ Θεόδωρος Ε., Φ. Β', Θεωρητικό, стр. 21.

⁷⁰² Види: Μάρκος Α., Φ. Α', Προς Νικόλαο, стр. 172.

поправљања и враћања у природни на основу сопствених моћи, трајати кроз читав старозаветни период⁷⁰³, у коме Бог човека припрема за долазак у свет Његовог Сина, како би у Њему и кроз Њега добио могућност повратка изгубљеног јединства и кретања ка обожењу, односно како би човеку, у складу са његовим слободним одређењем, омогућио да оствари циљ и сврху свог постојања, одређених на стварању. Овоме је као основни предуслов била неопходна реактивација и обнова умне способности човекове душе и враћање у живот по природи – остварена Божјом интервенцијом у оваплоћењу Његовог Сина, коме је на рођењу *наденуто име Исус* (Мт 1, 25).⁷⁰⁴

Будући да је на претходним странама тематизована улога бола и задовољства у догађајима у вези са падом првостворених и човековим животом против природе, у наставку ћемо се осврнути на њихову функцију у Божјем домостроју спасења у циљу његовог исправљања и обнове потенције човековог напредовања ка подобију, и улогом бола у њему.

6.4. Обнова од пада (παρά φύσιν – κατά φύσιν – υπέρ φύσιν)

И поред тога што је из аутентичног рајског постојања „по природи“ – са задатком њеног надилажења и достизања до „натприродног“ битисања у пуноћи, човек својим (по)грешним избором доспео у „противприродно“ стање палости и живот овога света; ипак, Бог не одустаје од своје првобитне намере његовог уздизања и досезања до неограниченог уживања у благодатном задовољству као проиходу њиховог онтолошког јединства, *јер се Бог неће раскајати за своје дарове и звање* (Рим 11, 29). За ово је, међутим, било неопходно преиначавање првобитног Божјег плана, с обзиром на то да је човека требало најпре избавити из стања у коме се падом нашао – ради обнове потенције кретања ка обожењу, уз неприкосновеност поштовања његове самовласности у одлучивању. Будући да за овај „подухват“ човек није имао сопствене природне моћи⁷⁰⁵, Бог има иницијативу у којој „преуређује“ постојеће пало стање послањем у свет свог јединородног Сина у чијој се ипостаси остварује „несливено и нераздељиво“ сједињење божанске и човечанске природе, чиме је „скидањем проклетства“ дошло до „оздрављења и укрепљења“ не само човека

⁷⁰³ Период Старог завета представља слику спољашње, односно телесне, чулне аскезе (подвига = ασκήσεως), у коме није могао бити усавршен нити довршен „унутрашњи човек“ (Јевр 7, 19), већ је требало да га спречи у чињењу тешких грехова. Другачије, старозаветни човек је био „ограничен на телесну врлину и подвиг“ како би се „васпитао спољашњи човек и сачувао од страсти које делују на тело“. Види: Νσύχιος Π., Φ. Α', *Προς Θεόδωρο*, 112.

⁷⁰⁴ Велика тајна оваплоћења заувек остаје тајна, јер је Бог постао човек на начин који превазилази човека. Будући да је изнад сваке суштине, Бог по Свом хтењу из човекољубља прима људску суштину на надсуштински начин, који је изнад људског поимања. Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' έκ. *περί θεολογίας*, 12.

⁷⁰⁵ Θεόδωρος Ε., Φ. Β', 100 *ψυχωφελή κεφάλαια*, 68-9.

већ и „целокупне творевине“.⁷⁰⁶ Син Божји, према томе, „по домостроју божанског спасења“ постаје савршен човек „једносуштан са нама“⁷⁰⁷, не изостављајући ништа од људске природе сем греха – с обзиром на то да јој грех у њеној аутентичности и не припада⁷⁰⁸, како би тиме човека најпре вратио у начин постојања „по природи“ (= *κατά φύσιν*), а затим му омогућио и напредовање „изнад природе“ (= *υπέρ φύσιν*).⁷⁰⁹ Његовим оваплоћењем се, дакле, у потпуности исцељује људска природа и обнавља човекова способност сједињења са Богом – у суштини „реактивирањем“ природне умне функције душе⁷¹⁰, њеним ослобођењем од „безумних страсти које је вуку надоле“⁷¹¹, али се сама реализација овог јединства налази у самовласности сваког човека појединачно и зависи од његове воље, односно не/прихватања новог начина постојања у заједници Цркве – превасходно подвижничког карактера.⁷¹²

У овом контексту би, у сврху и за потребу нашег истраживања, човекова обнова од последица пада могла бити подељена у две – суштински неодојиве „етапе“, под којима подразумевамо „исцељење човекове природе“ са једне, и његове „воље“, са друге стране. Сасвим је извесно да је у овоме прва предуслов друге и оваплоћењем је остварена у пуноћи⁷¹³, док је друга – сем првом, условљена и опредељењем (настројењем) сваког човека понаособ, односно суштински је одређена његовом слободом да одлучи о начину сопственог постојања. Такође, када је у питању потоња, тик уз човеков одабир – који се с правом сматра чиниоцем од пресудног значаја, налази се Божји позив на заједништво упућен сваком човеку појединачно, с обзиром на то да по превасходству подразумева, односно укључује у себе „искушавање“ илити изазов његовој слободној вољи (= самовласности), које је, како смо рекли, по

⁷⁰⁶ Сједињена са божанском природом у ипостаси Сина Божјег, људска природа бива исцељена снагом божанства и враћена у првобитну благодат од пре пада. Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ε' έκ. *περί θεολογίας*, 11; 46.

⁷⁰⁷ Види: Ibid., Β' έκ. *προς Θαλάσσιο*, 76.

⁷⁰⁸ „Христос, који је умовао као човек, по природи је био безгрешан, иако је поседовао тело и душу, како бисмо и ми који верујемо у Њега могли бити безгрешни.“ Ibid., 84. Господ се „није постидео човека“ који се „побеђен невидљивом и горком смрћу“ нашао „у страшном и дивљачком ропству страсти бешчашћа и жеље“ (...) већ „се понизио, и узевши га на себе постао у свему њему сличан, само без греха (Јевр 4, 15), илити страсти бешчашћа.“ Види: Μάρκος Α., Φ. Α', *Προς Νικόλαο*, стр. 172.

⁷⁰⁹ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' έκ. *περί θεολογίας*, 11. Христос је „по природи био безгрешан, иако је поседовао тело и душу“ и „умовао као човек (...) како бисмо и ми који верујемо у Њега могли бити у Њему без греха“. Види: Ibid., Β' έκ. *προς Θαλάσσιο*, 84.

⁷¹⁰ Види поглавље: 6.5.1.1. *Преображај човекових душевних сила*

⁷¹¹ Види: Αντώνιος Μ., Φ. Α', *Συμβουλές για το ήθος*, 22.

⁷¹² „Христос је Господ суштински и по икономији, јер нас је створио (...) и, након што смо умрли због греха, искупио нас је својом крвљу, а онима који верују у Њега даровао је благодат.“ Μάρκος Α., Φ. Α', *Τα 226 κεφάλαια*, 21.

⁷¹³ У оваплоћењу се исцељује читава људска природа, а слободна воља ослобађа везаности за страсти. Јер Он „својим вечним присуством, по благодати у онима који верују у Њега, потпуно уништава закон греха који је у телу“. Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ε' έκ. *περί θεολογίας*, 46.

правилу праћено човековим болним страдањем, због чега га и није могуће игнорисати у потпуности. Без обзира на то што овај „искушавајући“ позив човеку Бог упућује на различите начине, његов циљ је увек исти и подразумева не само његово увођење у заједницу Цркве већ и уподобљавање његовог живота Христовом начину постојања, ради остваривања „спасења“ у Царству Божјем.⁷¹⁴

6.4.1. Исцељење човекове природе

Прву етапу у Исусовом домостројном деловању, како смо већ рекли, представља исцељење, или човекова обнова од последица пада у ослобађању његове природе из окова греха, са пореклом у Адамовом „вољном“ избору „неправедног“ и „безузрочног“⁷¹⁵ задовољства, односно његових последица у болу и смрти⁷¹⁶, који су у човекову природу ушли „праведно“, али „супротно његовој вољи“.⁷¹⁷ Насупрот Адамовој, налазила се „праведна“ воља Божја у виду заповести коју је, како је речено, Адам прекршио избором телесног и чулног, привидног и лажног задовољства⁷¹⁸, због чега је уследила праведна Божја интервенција у виду бола ради његовог ограничења, последично и смрти ради ограничења привидног и лажног живота у пропадљивости.⁷¹⁹ Адам је, другим речима, (по)грешним (вољним) избором своје постојање увео у „противприродан“ статус, у коме се као темељни елементи страдалности издвајају бол и смрт, уз грешно, самољубиво задовољство у коме имају исходиште. Будући да је Адам у овоме своје постојање сукобио са „природном правдом“ чије је порекло у Божјој вољи, односно у природном поретку од Бога успостављеном на стварању, ови елементи у човековој слепадној стварности живљења изван благодатног јединства са Богом по превасходству имају негативан садржај, без могућности њиховог суштинског надилажења, то јест човековог ослобођења од њих сопственим силама.⁷²⁰ Овакав неповољан статус задовољства и бола происходи из вредновања њиховог учествовања у истини човековог постојања (његовој онтолошкој димензији), с обзиром на то да човека удаљавају од јединства са Богом у чему је његова истина. О овоме сведочи раније

⁷¹⁴ „Он је обећао и даје Царство небеско, живот без бола, без смрти и незалазну светлост, да у томе уживају они који Га поштују, воле и држе Његове заповести.“ Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, Δεκάλογος τῆς κατὰ Χριστὸν νομοθεσίας, Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν Νηπτικῶν, Τόμος Δ', стр. 273.

⁷¹⁵ „Безузрочним називам задовољство проистекло из престапа, пошто му није претходио бол.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' ἐκ. περὶ θεολογίας, 37.

⁷¹⁶ „Онај Који промишља о нама и Који се стара о нашем спасењу, одмах је уз задовољство поставио бол као некакву казнену силу, те је тако у природу тела мудро укоренен закон смрти, да би обуздао безумну жељу ума да се противприродно креће ка чулним стварима.“ Ibid., 33.

⁷¹⁷ Ibid., Ε' ἐκ. περὶ θεολογίας, 90.

⁷¹⁸ Види: Κάλλιπτος Α., Φ. Ε', Κεφάλαια, 80–81.

⁷¹⁹ „Како што је Адамов хедонистички живот (= ἡδονική ζωή) постао мајка смрти и трулежности, тако и Господња смрт због Адама рађа вечни живот (= αἰώνια ζωή), јер човека ослобађа од Адамовог хедонистичког живота.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' ἐκ. περὶ θεολογίας, 45.

⁷²⁰ Θεόδωρος Ε., Φ. Β', 100 ψυχωφελέη κεφάλαια, 78.

наведени исказ Св. Максима о човековом перманентном (противприродном) кретању између ова два осећаја, у коме се безуспешно труди да чулним задовољствима „утеши болом поремећену природу“.⁷²¹

С тим у вези би исцељење човекове природе од последица греха – илити њен повратак у нестрадално (бестрасно = *απαθής*) стање „по природи“⁷²², подразумевало ослобађање (исцељење) природе од вољног (жељеног) задовољства (= *θελήματική ηδονή*) и невољног (нежељеног) бола (= *αθέλητη οδύνη*)⁷²³, које по преимућству има „натприродни“ карактер⁷²⁴ испољен пре свега у начину на који је Син Божји дошао у свет, који се разликовао од начина на који у свет долазе други људи, наследници Адамове природе „рањене грехом“.⁷²⁵ „Аутентичност“ овог догађаја се превасходно заснива на одсуству у њему елемената задовољства и бола, прецизније, у неучествовању страстног задовољства у Христовом зачећу са једне, такође ни бола у Његовом рађању, са друге стране.

6.4.1.1. Задовољство и бол у обнови човекове природе

У човековом доласку на свет се показује сва сила и трагедија његовог пада, јер „сви који су по телу настали од Адама (...) због неправедног порекла у задовољству, подносе праведан крај у смрти кроз бол“.⁷²⁶ Наиме, због тога што је вољним „преступом заповести увео задовољство као начин настанка људске природе“⁷²⁷, Адам је учинио да начело доласка сваког човека у свет буде у „задовољству зачећа“ (= *ηδονή σύλληψης*), илити кроз „сејање“ семена од оца (= *μέσω σποράς από πατέρα*), у задовољству полног, телесног и чулног односа мушкарца и жене.⁷²⁸ На тај начин је људска природа, односно сваки човек као њен носилац, нужно постајао потчињен „вољном задовољству и невољном болу“, због чега је повратак природе у своју аутентичност, односно њено ослобођење од поробљености елементима задовољства и бола, пре свега

⁷²¹ „У покушају да задовољством ублажи бол“, човек „увећава казну и осуду, јер није могуће да има задовољство ослобођено од болова.“ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' *περί θεολογίας*, 42.

⁷²² „Бестрашће (= *απάθεια*) је мирно стање душе, у коме је душа тешко покретна ка злу.“ Ibid., Α' *περί θεολογίας*, 36; 77.

⁷²³ Божја интенција је да из човекове природе уклони (= *αφαίρεσει*) и вољно задовољство, и невољни бол који је произашао из задовољства, и да постане њихов истребитељ (= *εξολοθρευτής*). Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' *эк. περί θεολογίας*, 14.

⁷²⁴ Догађаји из Христовог живота надиласе природно постојање човека и имају карактер „натприродног“, због чега могу бити обухваћени само вером која је „основа ствари“ изнад ума и разума; бесемено зачеће, рађање и рођење без бола, девичанство након рађања... Ibid., 13.

⁷²⁵ *Где, у греху бих зачет и у греху роди ме мати моја.* (Пс 50, 7).

⁷²⁶ Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' *эк. περί θεολογίας*, 44. Поставши налик бесловесним животињама након пада, човек се размножава користећи задовољство које се разоткрива као сексуални нагон, а које се у радости рађања неизоставно завршава болом. Види: Αριστοφάνη Ζαμπακίδη, „Πόνος καί χαρά στον τοκετό“, *Η Οδός* 6, (Ρόδος: Ίερά Μητρόπολις Ρόδου, 2011), 11–14.

⁷²⁷ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' *эк. περί θεολογίας*, 14.

⁷²⁸ Ibid., ΣΤ' *эк. περί θεολογίας*, 46.

захтевало промену парадигме човековог доласка на свет, то јест ступања у живот.

У овом погледу је Бог ослобођење човекове природе од задовољства, односно „од рођења произашлог из осуде греха“ – које ће човека последично ослободити и од болног страдања и смрти, остварио у начину на који је Његов Син зачет као човек, који је, опет, у јединству воље са Оцем „прихватио рођење без почетка у задовољству“.⁷²⁹ Бог је, другим речима, у сврху ослобођења човекове природе од „неправедног“ и вољног (жељеног) задовољства, у својој премудрости учинио да начело човештва Његовог Сина не буде у грешном задовољству – по закону наслеђивања Адамове природе, већ да оно буде „безгрешно“, што је остварено неучествовањем у њему „мушког семена“ путем сексуалног, полног задовољства.⁷³⁰ Христос се, дакле, оваплотио „од Духа Светога и Марије Дјеве“, што подразумева да је зачеће Пресвете Богородице било „натприродно“ (изнад природе = υπέρ φύσιν), речју „безгрешно“, „бесемено“ и уз одсуство задовољства у њему.⁷³¹

Такође, као директну последицу неучествовања страсног задовољства у зачећу Сина Божјег имамо да је сам чин Његовог рађања био „без бола“⁷³², што подразумева најпре да Марија Богородица, матер Сина Божјег по телу, илити – како Он сам себе у овом контексту назива „Сина Човечијег“⁷³³, није подносила порођајне болове⁷³⁴, као и да их Христос није опитовао приликом доласка на свет.⁷³⁵ На овај начин, будући да није постојало „вољно задовољство“ чији би болови били последица, односно „казна“, није могао постојати ни „невољни (нежељени) бол“, као што је то било уобичајено код свих рођених од жене.⁷³⁶

⁷²⁹ „Кроз Христа је природа изнова стекла рођење лишено задовољства“. Ibid., 38; 45.

⁷³⁰ „Његова људска природа настаје без доприноса семена, односно учешћа мушкарца у зачећу (पूर्ण чина)“, чиме се „формира месо (σάρκα = плот) на натприродан (= υπέρ φύσιν) начин“. Адам је преступом заповести увео задовољство као начин настанка људске природе“, док у Христовом зачећу није учествовало мушко семе (χωρίς σπέρματος) нити задовољство, због чега је и „протерано из природе“. Види: Ibid., Γ' έκ. περί θεολογίας, 10; 14.

⁷³¹ Види: Ibid., 13.

⁷³² Види: Ibid., ΣΤ' έκ. περί θεολογίας, 39. Последица Евиног прекршаја је рађање људске природе у болу (Пост 3, 16), док је Христовим рађањем без бола исти одстрањен из природе, у чему је Божје натприродно деловање. Види: Ibid., Γ' έκ. περί θεολογίας, 14.

⁷³³ Види: Мт 12, 32; 16, 28; Јн 12, 23; 13, 31., итд.

⁷³⁴ „Господ није дозволио да приликом Његовог рођења Дјева претрпи било какву штету.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' έκ. περί θεολογίας, 14. „Једина од жена, без болова родих Те, Чедо.“ Посни триод, Јутрење Велике Суботе, Статија 2, тропар 5, Епархија рашко-призренска, Грачаница 2008, 200.

⁷³⁵ „Он, док га је Дјева рађала, није трпео.“, Св. Атанасије Велики, *Против идола; О очовечењу Бога Логоса*, прев. Силуан Јакшић, (Нови Сад: Беседа, 2003), 152.

⁷³⁶ „Било би потпуно немогуће да се људска природа, која се потчинила вољном задовољству и невољном болу, врати свом првобитном животу, да Творац није постао човек и да није вољно прихватио бол, који је смишљен као казна за вољно задовољство људске природе и није био условљен рођењем његове природе из задовољства. Он је прихватио рођење које није имало свој почетак у задовољству, да би ослободио људску природу од рођења које је произашло из осуде.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' έκ. περί θεολογίας, 38.

Другим речима, с обзиром на то да Христовом зачећу није претходило „вољно“ и страшно задовољство произашло из непослушности првостворених, болови – такође и смрт, које ће током свог земаљског живота Син Божји имати да искуси, нису били принудни и „нежељени“ (невољни) као код других људи, већ ће их Он прихватити слободно и „вољно“, са јасном намером и у циљу човековог ослобађања од њих.⁷³⁷ У истом контексту је присуство бола и смрти у Његовој човечанској природи било и „неправедно“ (= ἀδικος) и „безузрочно“ (= ἀναίτιος)⁷³⁸, јер, како смо рекли, нису представљали природну последицу наслеђивања Адамовог престапа, већ их је Син Божји прихватио својевољно и из човекољубља⁷³⁹, како би „страдајући неправедно“ (= πάσχοντας ἀδικώς) елиминисао начело човековог постанка из „неправедног задовољства“ (= ἀδική ἡδονή).⁷⁴⁰ Христовим „уклањањем“ (= ἀφαίρεση) задовољства као (грешног) начела човековог уласка у постојање⁷⁴¹, последично је „уклоњена“ и нужност постојања бола и смрти као елемената иманентних човековој палој природи, с обзиром на то да нису представљали дуг који је Он био у обавези да плати услед претходећег им задовољства.⁷⁴² У овоме је, дакле, јасно потврђено да бол и задовољство – такође и смрт, као страдални елементи човекове слепадне природе, немају порекло у Божјој стваралачкој вољи, односно да јој (природи) не припадају у њеној аутентичности и истинитости, већ да су у њу ушли као последица човековог греха непослушности. Са друге стране, чињеница да наведени елементи, и након њиховог „уклањања“, имају преовлађујући утицај на избор човековог начина постојања актуелизује питање границе Христовог деловања, са једне, али и њихове улоге у домостроју Божјег спасења, са друге стране.⁷⁴³ У иницијалном трагању за одговорима позивамо се на речи Св.

⁷³⁷ „Господу, чије начело плотског рођења није почивало на задовољству, смрт није могла да науди“. Ibid., 4.

⁷³⁸ Ibid., 46.

⁷³⁹ „Господ је на себе узео велико понижење (...) из неисказивог човекољубља.“ Μάρκος Α., Φ. Α', *Προς Νικόλαο*, стр. 173.

⁷⁴⁰ „Бог по природи постаје истински човек, примивши нашу страдалну природу, да би нам својим страдањима (παθών = страстима) и смрћу даровао живот вечни и нашој природи непролазно бестрашће (ἀπάθεια = нестрадалност).“ Смрт Сина Божјег је постала оружје против смрти, јер Он „за узрок свог бића није имао незаконито задовољство, због којег је ушла смрт као праведна казна.“ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', *ΣΤ' ἐκ. περί θεολογίας*, 39; 41.

⁷⁴¹ „Ο Κύριος (...) ἀφαίρεσε τὴν ἡδονὴν ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὸ νόμο τῆς ἀμαρτίας.“ Ibid., 45.

⁷⁴² „Као што је у Адаму смрт била осуда природе (Пост 2, 17), јер је њено порекло било задовољство, тако је и смрт Христова постала осуда греха (Рим 8, 3), јер је у Христу људска природа поново стекла рођење лишено задовољства. (...) Будући да Господ није имао почетак Свог плотског рођења (= κατὰ σάρκα) у задовољству зачећа, није било могуће да Га победи смрт.“ Ibid., 46; 49.

⁷⁴³ Према Св. Максиму, сем „ослобођења“ (= ἀφαίρεση) човекове пале (страдалне) природе од задовољства и бола – остварено деловањем Сина Божјег у овом свету, било је потребно и њихово „истребљење“ (= ἐξολόθρευση) у потпуности, због чега је Он постао и њихов „истребитељ“ (= ἐξολοθρευτής). Оно, међутим, има есхатолошки карактер – односно представља извесност Будућег века. Види: Ibid., Γ' ἐκ. *περί θεολογίας*, 14.

Максима Исповедника да је Син Божји у Себе најпре сабрао читаву човечанску природу како би је „исцелио“, односно зауставио њено „бунтовно кретање саме против себе“, али да у истоме није зауставио „кретање њеног слободног произвођења (= προαίρεσις) према свакој ствари“⁷⁴⁴, што указује на наведене „етапе“ у којима се одвија човеково спасење. Прва, дакле, човеку омогућује повратак из „противприродног“ у начин постојања „по природи“, чиме он стиче потенцијал да оствари циљ и сврху свог постојања „изнад природе“, у чему се и састоји друга фаза. Другачије, оваплоћењем Сина Божјег се човеку враћа потенцијал природног постојања (од *παρά φύσιν*, до *κατά φύσιν*) – што називамо „исцељењем његове природе“, али је његово прихватање и реализација (од *παρά φύσιν*, преко *κατά φύσιν*, до *υπέρ φύσιν*) условљено његовом самовласношћу, односно Богом дарованом му слободом у одлучивању; зато је за исправан и добар одговор потребно „исцељење његове воље“, која се схвата као повратак човекове, грехом изгубљене, могућности илити потенције да живи добро и истинито, односно врлински, што је могуће, како смо рекли, само у (унутрашњем, онтолошком) јединству са Богом. Христова улога у првоме је јасна и недвосмислена и остварена је Његовим доласком на свет и „узимањем обличја слуге“⁷⁴⁵, док у другоме Његова улога, уз „онтолошки“, има и изражено „педагошки“ карактер, о чему ћемо говорити у наставку.

6.4.2. Исцељење човекове воље

Христовим оваплоћењем људска природа не само да је „искупљена“ од последица греха, односно обновљена у својој аутентичности и пуноћи, већ је и „обожена“, с обзиром на то да је кроз јединство са Божјом у Његовој ипостаси остварила савршенство, „задато“ јој при стварању. Христос је, са друге стране, својим начином постојања, поред јасне и недвосмислене, практичне демонстрације свог божанског идентитета у „натприродном“ (= *υπέρ φύσιν*) деловању кроз чињење различитих чуда, такође имао за циљ и успостављање модела и узора живљења сваком човеку који има намеру (произвођење) да постигне и ужива спасоносно јединство с Богом.

У овом контексту је и домостројно деловање Сина Божјег у свету могуће посматрати и о њему расуђивати у две перспективе, у којима задовољство и бол (такође и смрт) – као активни учесници у „страдалности“ човекове пале природе, добијају сасвим ново значење и вредност од актуелног и подразумеваног; најпре имамо перспективу Његовог односа према болним страдањима и смрти, у њиховом вољном прихватању и преображавању – коју

⁷⁴⁴ Ibid., 47.

⁷⁴⁵ Фил 2, 7; Јн 1, 14. Види: Јустин Поповић, *Догматика Православне цркве – Том II, Бог као Спаситељ*. https://svetosavlje.org/dogmatika-pravoslavne-crkve-tom2/8/#_ftn13 (Пристапљено 31. 3. 2025)

одређујемо „онтолошком“ јер човеку омогућују да се, по узору на Христов начин постојања (уподобљавањем), оствари обожење, док се, са друге стране, налази „педагошка“ димензија, у којој Бог човека неуморно позива у заједницу, указујући му својим теоријским учењем кроз проповед (етика) и практичним деловањем (морал) на начин доброг и врлинског постојања у њој⁷⁴⁶, а који у себе свакако укључује „сличан“ или „подобан“ однос према наведеним феноменима бола и задовољства.

6.4.2.1. Онтолошка димензија Христових болних страдања у исцељењу човекове воље

Условљеност првородног греха телесним задовољствима⁷⁴⁷ даје основу за тврдњу да је изостанак греха приликом Христовог прихватања „целокупне људске природе“⁷⁴⁸ последица Његовог зачећа без учествовања задовољства у њему, што је у наставку последовало одсуством порођајних, али и свих других „неужних и нежељених“ болова у Његовом овоземаљском животу. Сагласно овоме су болна страдања, која ће обележити Христов живот на земљи, морала бити „ненужна и невољна“, што подразумева да их је Он прихватио слободно и (само)вољно како би њима, према Св. Максиму, „исцелио наша страдања“ (= γιάτρεύοντας τα πάθη μας με τα πάθη Του), односно постао „страст наших страсти“ (страдање наших страдања = πάθος των δикών μας παθών).⁷⁴⁹

С тим у вези, Божја интервенција у циљу промене човековог начина постојања из лажног у истинит, која се суштински реализује најпре у вољном одбацивању неправедног задовољства, а затим и вољним прихватањем болних страдања – за „Адамовог“ човека „праведног и нужног“, а за Њега „неправедног и ненужног“, представља „онтолошку“ димензију Христовог домостројног

⁷⁴⁶ У философском дискурсу етика и морал се налазе у односу теорије и праксе: „etika je teorija o moralu, dok je moral vrednosni kriterijum koji se primenjuje na radnje i prakse.“ Видети: Jovan Babić, „Etika i moral,“ Theoria 51, (June 2008): 39. Код Филокалијских отаца *етика* се тиче човекове душе и односи се на расуђивање, а *морал* његовог тела, односно деловања на основу расуђивања. Види: Πέτρος Δ., Φ. Γ', *Η ψεύτικη γνώση*, стр. 167; Λόγος ζ', стр. 198; Λόγος ι', стр. 206; Λόγος λ', стр. 213.

⁷⁴⁷ Како је речено, самољубље (= φιλαυτία), као мајка свих страсти, представља човекову грешну (страсну) љубав према телесним задовољствима. Види поглавље: 6.3.1.2. *Самољубље и задовољство као учесници пада*

⁷⁴⁸ „Логос Божији, који је по природи савршени Бог, постаје савршен човек са умном душом и телом подобном нашем по природи подложном страдању, али без греха.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' έκ. *περί θεολογίας*, 39.

⁷⁴⁹ Као Божанска ипостас и (у)савршени човек у несливеном и неразделивом јединству божанске и човечанске природе, Христос својим начином постојања по човештву изнад природе (= υπέρ φύση) „обнавља наша духовна стремљења, односно настројења“ (= πνευματικές έξεις). Ово „из превеликог човекољубља“ остварује својим „плотским лишавањима“ (= κατά σάρκα στερησέων), која по превасходству представљају Његово „уздужење“ од чулних, то јест телесних (плотских) задовољстава. Види: Ibid., Γ' έκ. *περί θεολογίας*, 14.

послања.⁷⁵⁰ Иста је усмерена превасходно на исцељење човекове воље, која се у принципу остварује обновом његове способности, односно потенцијала достизања до духовног задовољства кроз јединство са Богом, изгубљено падом првостворених, која се, како смо више пута навели, суштински огледа у враћању „умне“ функције његовој души.⁷⁵¹ Међутим, будући да поседовање одређене способности не подразумева нужно и њен развој и реализацију, за ово је у наведеном случају била неопходна човекова промена начина постојања по угледу на овоземаљски живот Сина Божјег, што ће човек реализовати најпре у вољном одбацивању грешног задовољства – како у самом начелу (новог) живота у крштењу, тако и кроз читаво његово трајање, заједно са вољним прихватањем болних страдања – како заслужених, јер су директна последица греха, тако и незаслужених, јер не последују греху изазваном вољним, илити жељеним задовољством.⁷⁵² У изнетом се јасно ишчитава модел понашања, односно начин постојања који ће постати доминантно обележје свеукупног човековог живота у заједници Цркве, а који ће од филокалијских отаца јасно бити одређен као подвижнички.⁷⁵³

6.4.2.2. Педагошка (етичка) димензија Христових болних страдања у исцељењу човекове воље

Поред враћања способности одлучивања о сопственом начину постојања са онтолошким импликацијама, Христос човеку завештава свој начин постојања као пример и узор доброг и врлинског живљења, како би овај, спровевши у дело своју наречену слободну и вољну „крштењску“ одлуку, живео на Њему сличан (подобан), добар и врлински начин.⁷⁵⁴ Дакле, поред примарне онтолошке, указујемо и на – од ње неодвојиву, педагошку димензију Христовог домостројног ангажовања у исцељењу човекове воље, која би се, уз одбацивање грешног задовољства, у коначници могла сажети у Његово „не из нужности“ – дакле слободно и вољно, прихватање за Њега „неправедног“ болног

⁷⁵⁰ У суштини би се читаво Христово домостојно дело могло подвести под „страдање“ које је Он „смиреноумно“ прихватио. Види: Μάρκος Α., Φ. Α', *Προς Νικόλαο*, стр. 172.

⁷⁵¹ Враћање умне функције, односно духовног чула човековој души подразумева повратак способности благодатне комуникације са Богом, и последично уживања у овој заједници која по себи доноси обожење. Види поглавље: 6.5.1.1. *Преображај човекових душевних сила*

⁷⁵² У почетку живота по Богу, страх од пакла и бол који се из њега рађа су благотворни. Без њих је овај живот као кућа без темеља. Συμεών Θ., Φ. Δ', *Πρακτικά και θεολογικά κεφάλαια*, 66.

⁷⁵³ „Христос је учитељ подвижничког живота, (...) својим страдањима (...) да би нам оставио (...) јасан пример светих подвижничких борби (...) да стрпљиво подносимо горчину борбе.“ Διάδοχος Φ., Φ. Α', *Λόγος ασκητικός*, 43–44.

⁷⁵⁴ „Дух Свети се, попут сунца, потпуно облачи у крштене. Свако од нас, опет, постаје просветљен у мери у којој је омрзнуо страсти које нас помрачују и ослободио их се, и у мери у којој их воли, постаје мрачан.“ Μάρκος Α., Φ. Α', *Τα 226 κεφάλαια*, 118.

страдања.⁷⁵⁵ Ово корелира с чињеницом да је Христос „све казне (...) наметнуте човеку због греха преступа (смрт, невоља, глад, жеђ) (...) из великог човекољубља узео на Себе (...) да бисмо и ми сваком врлином постали слични Њему“.⁷⁵⁶ Дакле, Христос прихвата болна страдања иако за њима нема природну принуду, желећи да (између осталог) човеку укаже на неминовност страдања у актуелном послепадном свету⁷⁵⁷, као својеврсни предуслов стицања врлине која је, како смо видели, гарант и показатељ човекове уподобљености Његовом, богочовечанском начину постојања у њему.⁷⁵⁸ Речју, Господ се „није постидео човека“ који се „побеђен невидљивом и горком смрћу“ налазио „у страшном и дивљачком ропству страсти бешчашћа и жеље (...), већ се понизио и узевши на себе човекову природу постао у свему сличан њему, само без греха (Јевр 4, 15), илити без страсти бешчашћа“, како би се „човек, створен по Његовој слици и подобију, обновио благодаћу и силом Светога Духа, и достигао меру савршене љубави“. Иако наведено превасходно реферира на онтолошку димензију Христовог домостројног деловања, у наставку се човеково истинито постојање условљава тврдњом да ову „савршену љубав“ не могу задобити сви, већ само „они који су се подвизавали у врлини (...) и са савршеном жељом читавог живота следили Христа“.⁷⁵⁹ Дакле, јасно се указује на особитост „љубави“ која се човеку нуди у заједници са Богом, а која се очигледно разликује од „љубави“ до које могу доћи и они који не испуњавају наведене „критеријуме“ подвизавања у врлини ради уподобљавања Христу. На овај начин се јасно указује на постојање две врсте љубави, при чему је она очито „нижа“ условљена човековим актуелним природним односима који се код филокалијских отаца, како смо видели, у коначници сматрају „противприродним“ јер су условљени послепадним односима, док друга, „савршена љубав“ претпоставља човеково ослобађање од страсти које његову природу држе у ропству.⁷⁶⁰ Потоња се, такође, може одредити

⁷⁵⁵ Неопходно је да бринемо о себи и другима у истој мери у којој нам је сам Христос показао пристанком да страда за нас. Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' έκ. *περί θεολογίας*, 34.

⁷⁵⁶ Μάρκος Α., Φ. Α', *Προς Νικόλαο*, стр. 172.

⁷⁵⁷ Христос, „показавши своју љубав према нама, пострада ради целог човечанства и даде свима подједнако наду на васкрсење – иако сваки човек понаособ чини себе достојним славе или казне (пакла).“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Α' έκ. *περί αγάπης*, 71. „Исус није одговарао увредама када су га вређали, нити је претио када је страдао (1Петр 2, 23), (...) претрпевши болове (= πόνοις και οδυνης) ради нашег спасења (Ис 53, 4).“ Διάδοχος Φ., Φ. Α', *Λόγος ασκητικός*, 63.

⁷⁵⁸ Христос је „прославио Оца крстом, тугом, искушењима и другим страдањима. Када те ствари подносимо са великим (с)трпљењем, подражавамо патње Христове и кроз њих прослављамо Бога као Његова деца по благодати и сунаследници са Христом.“ Συμεών Θ., Φ. Δ', *Πρακτικά και θεολογικά κεφάλαια*, 101.

⁷⁵⁹ Μάρκος Α., Φ. Α', *Προς Νικόλαο*, стр. 172.

⁷⁶⁰ Будући да је „страст противприродно кретање душе (...) према чулно опазивим стварима“, укидањем задовољства у оваплоћењу се суштински укидају „страсти одређене телесним законом, илити грехом“, чиме се човекова душа ставља у правилан однос према страстима противним природи. Исто важи и за све друге страсти својствене човековој палој природи, јер је и поред тога што је „као савршени Бог Он постао и савршен човек, са умном душом (= ψυχή

„натприродном“, и по превасходству претпоставља јединство и синергетско деловање Бога и човека; са једне стране представља благодатни дар и силу Духа Светога, док је са друге за њено прихватање и усвајање неопходна човекова способност коју стиче исправним односом према Христовом домостројном деловању, како онтолошком, тако и педагошком, у чему пресудну улогу игра човеково слободно опредељење на основу за њега изнова стечене способности коју му је обезбедио Христос исцељењем његове воље. Сажето у речима Св. Нила Подвижника:

„Христос је једини који нам је кроз дело и реч показао истинску философију (...) утирући јој пут Својим чистим и безгрешним животом и увек држећи своју душу изнад телесних страсти (...) да би презрео и душу, када је спасење човека, које је Он удомостројио (= οἰκονομούσε), захтевало Његову смрт. А човека је поучавао да ако жели да се бави истинском философијом, мора да се одрекне животних наслада и да победи болове и страсти (= πόνοους καὶ πάθη), презирући тело, па чак да ни сам живот не сматра нечим вредним, већ да и њега добровољно положи ради врлине, када је то потребно. Ову философију су преузели и применили свети апостоли (...) на Христов позив су се одрекли живота (...) и у свему савршено опонашали Учитеља оставивши узор најбољег живота и владања (...) јер је Господ заповедио да се удаљимо од старања за земаљско, иштући само Царство небеско“.⁷⁶¹

Дакле, будући да се човеково исцељење од последица пада спроводи у две етапе, Христово деловање у овоме је не само „искупљујуће“ већ и „обожујуће“. Његова улога у домостроју спасења се, другим речима, не испуњава у ослобађању човекове природе из окова греха – односно повратку потенције да изврши „задатак“ у савршавању свог иконичног бића и постизању подобија, већ у разоткривању начина на који је то могуће извршити, за шта му даје савршен узор Својим свеврлинским животом.⁷⁶² Међутим, требало би увек имати на уму да, и поред тога што је човеково разумевање „закона слободе“ (Јеванђеља) директно зависно од његовог испуњавања заповести, односно подвижничког деловања, његово савршенство се не налази у врлинском живљењу, већ у Христовом страдању и благодатном деловању, без чега се оно не може ни „испунити“ нити „очувати“.⁷⁶³

νοερί) и материјалним телом (= σώμα), по природи (= κατὰ φύσιν) био подложен страдању као и ми“, он је страдалност прихватио како би нас од страдања ослободио. „Бог по природи постаје истински човек, примивши нашу страдалну природу, да би нам својим страдањима (παθών = страстима) и смрћу даровао живот вечни и нашој природи непролазно бестрашће (ἀπάθεια = нестрадалност).“ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Β' έκ. περί θεολογίας, 16; 35 и ΣΤ' έκ. περί θεολογίας, 41; 63. Уп. Άγιος Γρηγόριος ο Σιναιτης, Κεφάλαια, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Δ', 3.

⁷⁶¹ Νεΐλος Α., Φ. Α', Λόγος άσκητικός, стр. 237.

⁷⁶² Поред свих других добара, Христос нам је показао како да се након крштења подвижничким старањем (пустињом, постом, молитвом...) боримо против ђавола и његових духова злобе, „иако Њему, као Богу и Богу богова, ништа од овога није било потребно.“ Види: Ησύχιος Π., Φ. Α', Προς Θεόδουλο, 12.

⁷⁶³ Види: Μάρκος Α., Φ. Α', Πери πνευματικού νόμου, 30–33.

6.4.3. Човекова одговорност за спасење

Сасвим је извесно да Христово домстројно исцељење човекове природе представља фундамент човековог спасења, али је за његово остваривање у пуноћи неопходно вољно и слободно (самовласно) учешће, односно ангажовање у овоме свакога човека понаособ.⁷⁶⁴ И у овоме Бог у својој премудрости и човекољубљу има иницијативу, позивајући најпре човека на преумљење (покајање = μετανοία) и улазак у заједницу Цркве у којој Христов начин постојања представља модел и узор човековог живљења – што би се заједно могло подвести под Божју педагогију. Она се иницијално свакако односи на промену човековог „спољашњег“ начина постојања, илити живљења по телу, са чиме, међутим, долази и благодатна подршка Духа Светога – која се превасходно тиче његовог „унутрашњег бића“ (душе, односно духа или ума)⁷⁶⁵, у мери у којој је човек добрим и врлинским живљењем стекао способност за прихватање овог дара и последично напредовање од иконе ка подобију, „из славе у славу“⁷⁶⁶, које је, према филокалијским оцима, директно условљено подвижничким животом у Христу, односно у Цркви.⁷⁶⁷

Међутим, и поред Христовог спаситељног и домстројног деловања, човек је самовласан у својој одлуци да Га прихвати у пуноћи или не, што се огледа у његовом избору начина постојања, који Св. Никита Ститат одређује као „животна стања“. Према њему постоје три оваква „стања“: телесно (плотско = σαρκική), душевно (= ψυχική) и духовно (= πνευματική). У првом код човека доминира „телесни ум“ (= φρόνημα της σάρκας) и он је у потпуности посвећен остваривању телесних задовољстава и уживања овог живота. Опседнут је „новцем, славом и телесним задовољствима“ (страстима среброљубља,

⁷⁶⁴ „Душа се састоји од логосне, афективне и желатељне силе, и болесна је у све три (...) Христос исцељење започиње од жеље, која када није задовољена, распаљује афективни, чему следи надимање логосног дела (...) не може се излечити афективни ако се не излечи жеља, нити разумни ако се најпре не излече друга два.“ Γρηγόριος Π., Φ. Δ', *Προς Εὐνήν*, стр. 255.

⁷⁶⁵ Под „спољашњим“ човеком се овде подразумева његово тело, док се придевом „унутрашњи“ одређује његова душа, као на пример: вером и подвизима и дејством божанске благодати се унутрашњи човек, односно душа, обнавља из дана у дан (2Кор 4, 16). Види: Μάρκος Α., Φ. Α', *Προς Νικόλαο*, стр. 170. „Дело храбрости је управљање чулима како не би унутрашњи човек – срце, ни спољашњи човек – тело, њима били загађени (...) Тешко унутрашњем човеку од спољашњег јер ће бити узнемираван чулима (...) против којих ће употребити бич“ јер „унутрашњи човек чува спољашњег само ако је будан.“ Види: Ησύχιος Π., Φ. Α', *Προς Θεόδουλο*, 34; 87; 172–173.

⁷⁶⁶ Иако „душа напредује из славе у славу (2Кор 3, 18), то јест од мање ка већој врлини, и успиње се од мањег до вишег знања, не престаје да буде дошљак (...) јер је потребно мноштво знања да би стигла до дома Божијег.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Β' εκ. *προς Θαλάσσιο*, 77.

⁷⁶⁷ Види: Ibid., ΣΤ' εκ. *περί θεολογίας*, 44. У Царство ћемо ући уколико будемо „имали благодат Духа Светога делатну у нашим срцима“. Види: Μάρκος Α., Φ. Α', *Τα 226 κεφάλαια*, 149. Уп. Οσιος Νικηφόρος ο Μονάζων, *Λόγος για τη νήψη και τη φύλαξη της καρδιάς*, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Δ', стр. 169

славољубља и сластољубља⁷⁶⁸), а када их не постигне, сматра то „великим губитком“, због чега осећа велики бол. У овом стању човек је „прекривен облаком страсти“ и апсолутно је непријемчив за Божју благодат и обожење. Духовно је одређено као стање „на граници између порока и врлине“, у коме се човек, поред стицања телесног задовољства, брине и да га други хвале, у чему има духовно задовољство. Он избегава врлину јер се стиче тешко и напорно, али се не приклања ни пороку да не би изгубио похвалу људи. Као и у претходном, и у овом стању је човек себе ускратио благодати Св. Духа поставши неприступачан за њу. Треће стање је духовно, различито од претходних. Ови људи су се посветили духовном животу, односно Богу. Старају се да очисте своје душе трудовима и тело подвигом „умртвљавајући своје удове страдањима. Одричући се своје воље, они ослобађају своје душе од страствених склоности тела и сједињују се у потпуности само са Духом.“ Након што су превазишли чула света и просветљеним умом досегли ствари изван чула, „Ви сте светлост свету и со земљи“.⁷⁶⁹

И у наведеним речима светитеља видимо да у човековом избору начина постојања, односно „стања живљења“, учествују бол и задовољство на себи својствен начин, о чему ћемо говорити у наставку.

6.5. Улога бола у хришћанском животу (κάτα φύσιν – υπέρ φύσιν)

И поред тога што Божји домострој спасења обухвата и тиче се сваког човека без разлике – јер је Његов позив на заједништво упућен свима и допире до свакога на начин и у мери у којој је то подобно, филокалијски оци у односном зборнику реферирају превасходно на живот човека у Цркви, што подразумева да је њихов дискурс упућен човеку који је, прихвативши Божји позив, приступио Светом крштењу, преузевши на тај начин на себе обавезу ходања путем врлине и подвига.⁷⁷⁰ Стога су приређивачи Филокалије, (по)знања стицана искуством живота у подвигу писаца у њу сабраних текстова, намерили да поделе са онима који су својевољно ступили на пут спасења, како би апострофирали све што ће допринети њиховом напредовању на (крсном, страдалном) ходу од иконе ка подобљу⁷⁷¹, или од статуса „по природи“ (= κατά φύσιν) – који су стекли на крштењу, до статуса „изнад природе“ (= υπέρ φύσιν) – који тек треба да достигну, али и указали на све што ће их са овог пута одвлачити и спречавати у достизању зацртаног циља, на коме први корак, свакако, представља крштење.

⁷⁶⁸ Види поглавље 6.5.2.3. Улога бола у стицању знања и обожења

⁷⁶⁹ Νικήτας Σ., Φ. Δ', Β' εκ. *φυσικῶν κεφαλαίων*, 3–7.

⁷⁷⁰ Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' εκ. *περί θεολογίας*, 70. „Када смо крштени у Христа Духом Светим, обукли смо се у прву нераспадљивост по телу; коначну нераспадљивост чекамо по Христу у Духу, пошто смо сачували прву плодовима добрих дела и добровољним умртвљењем (плоти).“ Ibid., Α' εκ. *προς Θαλάσσιο*, 87.

⁷⁷¹ Види: Корнаракис, *Схизофренија или аскетизам*, 84.

6.5.1. Улазак у Цркву

Како је већ изнето, као чин ступања у Цркву, крштење пре свега подразумева унутрашњу, односно онтолошку обнову човекове природе, која се одређује као његов повратак из противприродног у стање по природи⁷⁷², по моделу који му је оваплоћењем „завештао“ Христос.⁷⁷³ У овом смислу, а с обзиром на то да је начело Христовог живота остварено без учешћа задовољства у њему, за човека – чије је природно почело одређено задовољством зачећа, био је неопходан сасвим нови почетак другачији од овог „природног“, који се остварује у Светој тајни крштења, његовим рађањем не по палој природи већ „благодаћу Духа Светога“.⁷⁷⁴ Крштење, на тај начин, представља сасвим нови, до тада непознати почетак човековог живота – одређеног као духовни, који је суштински плод синергетског деловања: са једне стране дара Божје благодати (= χάρη του Θεού), док је, са друге, поред неопходности човековог слободног и вољног пристанка (на крштење), неопходна и обнова способности њеног прихватања (крштењем), која је, као човеково аутентично природно својство, изгубљена падом.⁷⁷⁵ На тај начин, обнова човекове природе у крштењу не подразумева ништа друго до повраћај његовог духовног, то јест умног потенцијала, у чему човекова икона – „помрачена“ падом, изнова задобија „стару лепоту“, а човеку се враћа способност прихватања благодати Духа Светога и напредовања од иконе ка подобију и коначном обожењу. У овом смислу, крштењски дар божанске благодати човеку пружа „два добра“, од којих је друго „неупоредиво узвишеније од првог“; најпре га „обнавља водом крштења и осветљава све црте наше душе, илити икону Божју у нама, чистећи нас од сваке греховне нечистоће, док друго добро – оно по подобију (= καθ' ομοίωσιν), благодат остварује у сарадњи са нама“, односно у синергији са човековим слободним пристанком.⁷⁷⁶ Тако је у остваривању подобија неопходно ангажовање пре свега човекове „умне“ душевне способности, јер онда „када ум са великом сензуалношћу почне да куша доброту Светога Духа (...) благодат на икони слика подобije“.⁷⁷⁷

⁷⁷² Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ζ' έκ. περί θεολογίας, 56.

⁷⁷³ Христос „истинска светлост“ је благоизволео да се у свету појави „плотски“ (= με σάρκα) како би „из бесконачне љубави упалио у нама светлост свештеног знања.“ Види: Διάδοχος Φ., Φ. Α', Λόγος ασκητικός, 80.

⁷⁷⁴ „Укидањем задовољства које извире из закона греха, Господ је поништио дејство рођења по телу за оне који се рађају у Њему благодаћу Духа“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' έκ. περί θεολογίας, 45.

⁷⁷⁵ „Благодат крштења (...) потиरे силу греха“ Ibid., Ζ' έκ. περί θεολογίας, 56.

⁷⁷⁶ Врлина је „свесно сједињење људске немоћи са божанском силом.“ Ibid., Δ' έκ. περί θεολογίας, 79.

⁷⁷⁷ У крштењу божанска благодат у човеку најпре обнавља „икону“, враћајући га ономе што је био када је створен (= κατ' εικόνα), да би у наставку, „када се увери да свим својим

У овом смислу, човеково напредовање ка подобију и обожењу зависи од његовог делатног, „врлинског“ начина постојања, с обзиром на то да га у одређеној мери „оспособљава“ за прихватање Божје благодати без које не може уистину да чини добро⁷⁷⁸, односно да има „врлински и добар“ начин постојања у истини.⁷⁷⁹ Тако је човек „облагодаћен“ у мери у којој је врлином оспособљен „да гледа Христа“, који му се, опет, „јавља и с њим заједничари“ у складу са његовом „снагом, могућностима и жељом“ за заједништвом.⁷⁸⁰ У овоме пажњу окупира двоструко значење врлинског начина деловања; најпре имамо човеково залагање у одрицању од рђавих делатности, да би на рачун тога задобио дар божанске благодати којом његова врлина стиче статус истинитости, чиме се он оспособљава за даљи напредак ка подобију и обожењу, о чему ћемо подробније говорити касније.⁷⁸¹

С овим у складу, Св. Максим Исповедник „крштење Господње“ (из Мт 20, 22–23) види као (пред)образац „савршеног“ умирања човекове жеље према чулно опазивим ствар(ност)има, односно његовог „опредељења за чулни свет“, тако што се у уподобљавању Његовом животу, прихватањем крштења самовољно одриче страсне жеље према вештаству, односно уживања у материјалним задовољствима у корист стицања врлине илити „истине“.⁷⁸² Светитељ, такође, кроз дистинкцију између „крштења“ и „чаше“ директно указује на то да прво остварује свој смисао у подвижничком живљењу⁷⁸³, дајући му у овоме улогу „умртвљавања човекове склоности ка пријатним стварима живота ради врлине“, док „чаши“ – коју би свако ко жели да начин постојања уподоби Христовом живљењу треба да испије, сведочећи тиме да „више воли истину од створене природе“, „одричући“ се причешћивањем „садашњег живота у корист истине“.⁷⁸⁴ Дакле, јасно је да крштење по себи није довољан услов човековог испуњавања циља и сврхе, односно истине његовог постојања, за шта

расположењем жели доброту ‘подобија’ (...) слика врлину на врлину, и додаје славу на славу облику душе, дајући јој карактер подобија.“ Види: Διάδοχος Φ., Φ. Α', Λόγος ασκητικός, 89.

⁷⁷⁸ „Утврди дела своја на Господу и наћи ћеш благодат, јер нико не може смирити срце твоје од страсти, сем Христа, који је сјединио оно што је било удаљено (Еф 2, 14).“ Ησύχιος Π., Φ. Α', Προς Θεόδουλο, 184.

⁷⁷⁹ „Не можемо чинити добро ако делатно не примимо благодат духа.“ Μάρκος Α., Φ. Α', Τα 226 κεφάλαια, 59.

⁷⁸⁰ „Логос Божји, који је рођен по плоти (= κατά σάρκα) из човекољубља се (...) у духу рађа и у онима који то хоће, постајући у њима одојче и обликујући се у њима врлинама, односно пројављујући се у поступцима оних који у њему заједничаре. И јавља се колико може да га види онај који Га прима (...) не умањујући пројаву Своје величине из ненаклоњености, већ мерећи снагу и могућност оних који желе да Га виде“. Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' περί θεολογίας, 8.

⁷⁸¹ Види поглавље: 6.5.2.3. Улога бола у ослобађању од страсти и стицању врлине

⁷⁸² Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Β' εκ. προς Θαλάσσιο, 98–99.

⁷⁸³ Не знате шта тражите; можете ли пити чашу коју ћу ја пити и крстити се крштењем којим се ја крстим? Рекоше Му: Можемо. И рече им: Чашу дакле моју испићете, и крстићете се крштењем којим се ја крстим. Мт 20, 22–23.

⁷⁸⁴ Тиме што „дајемо предност Божјој вољи у односу на сопствену природу, вољно прихватамо њену насилну смрт.“ Ibid., Γ' εκ. περί θεολογίας, 99.

му је неопходно и учешће у животу у Христу кроз поштовање Његових заповести⁷⁸⁵, који му, међутим, доноси одређена – не баш пријатна искуства, јер „чаша“, према светоме, такође представља и „образац невољних и нежељених искушења која на нас насрћу због Истине“.⁷⁸⁶ То ће рећи да живот у Цркви – односно у Истини, по нужности претпоставља живот испуњен искушењима – по одређењу болним и страдалним, о чему ћемо говорити у наставку.

Конечно, крштење за човека подразумева и промену односа према раније наведеним „страдалним елементима природе“. У овом смислу *смрт*, чија је сврха и улога – то јест истина „осуда природе“ и враћање дуга због Адамовог (по)грешног избора вештаственог задовољства, за човека Цркве постаје „осуда греха“, док се *задовољство* зачећа премече у *бол*, с обзиром на освешћену спознају његове одговорности за појављивање смрти. Другим речима, бол у крштењу не представља дуг који човек има да плати због греховног задовољства, већ је усмерен против греха (његова осуда) у корист врлине (њено стицање), задобијајући смисао у духовном задовољству и безграничној радости будућег века⁷⁸⁷, јер када задовољство није мајка смрти, смрт постаје „отац вечног живота“.⁷⁸⁸ Сажето у речима Св. Максима Исповедника:

„У телу се због Адамовог престапа зацарио закон греха (= νόμος της αμαρτίας) који је чулно задовољство (= ηδονή της αισθήσεως), чему је последовала смрт тела кроз болове (= θάνατος της σάρκας με πόνους), који су смишљени да укину закон плоти (= νόμου της σάρκας). Стога, свако ко разуме да је смрт интервенисала због греха и његовог укидања, увек има радост у својој души, јер види како закон греха напушта његово тело (плот = σάρκα) са разним боловима (= με τους διαφόρους πόνους), тако да може да прихвати долазећи духовни и благословени живот који (...)

⁷⁸⁵ „Благодат је тајанствено дата онима који су крштени у име Христово. Међутим, она у њима делује сразмерно њиховом вршењу заповести. Благодат не престаје да нам тајно помаже, али у зависности од тога колико чинимо добра. (...) Сваки православни (= Ορθόδοξος) хришћанин је крштењем примио тајанствено сву благодат, али спознају о овоме има сагласно вршењу заповести.“ Μάρκος Α., Φ. Α', Τα 226 κεφάλαια, 61; 92. „Душа се чисти савршеним испуњавањем заповести“. Νείλος Α., Φ. Α', Περί προσευχής, 2.

⁷⁸⁶ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' έκ. περί θεολογίας, 99. „Истина је божанско знање, а врлина борба зарад истине.“ Ibid., Δ' έκ. περί θεολογίας, 2. Божје заповести су за човека „дужност“, док му се усиновљење даје кроз причешће, односно Његовом крвљу илии страдањем; „зато Царство небеско није плата за човекова дела, већ је то благодат као дар Божји (...) за његове верне слуге“. Νούχιος Π., Φ. Α', Προς Θεόδουλο, 79.

⁷⁸⁷ „Христос нас тајно учи да својом вољом започнемо други живот у крштењу, који можда почиње болом и страдањем, али се свакако завршава божанским задовољством и безграничном радошћу.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' έκ. περί θεολογίας, 14. Уп. Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ε., Φ. Ε', Μέθοδος και κανόνας, 5.

⁷⁸⁸ Они који се „рађају у Христу посредством Духа, као осуду за своја сагрешења прихватају смрт која је раније имала за циљ осуду природе“, јер као што је Адамов живот у задовољствима постао мајка пропадљивости, тако и смрт Господа, слободна од задовољства, постаде отац вечног живота (...) Као што је смрт у Адаму постала осуда природе, тако и смрт у Христу постаде осуда греха, пошто је природа изнова стекла рађење без задовољства“. Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' έκ. περί θεολογίας, 45; 49.

нико не може постићи уколико у садашњем животу закон греха не испразни из тела (...) у складу са односом слободне воље према њему“.⁷⁸⁹

Из наведеног је очевидно да је, у начелу, предуслов стицања духовног задовољства човеково ослобађање од греховних страсти наметнутих његовој души „телесном вољом“, за шта му је неопходан бол – различитих облика и порекла, тачније његово прихватање слободно и вољно.

Овде би требало истаћи разлику која постоји између страсти и греха, према којој је страст резервисана за душу, док се грешно деловање спроводи телесно. Начело грешног деловања је, другим речима, у души и страстима, што подразумева да исцељење страсти мора започети телесним „деловањем“.⁷⁹⁰

6.5.1.1. Преображај човекових душевних сила

Назначени „повратак“, односно „обнова“ или „исцељење“ човекове природе у Христу – остварено у крштењу, пре свега подразумева преображај његових душевних сила ради поновног успостављања њиховог поретка утврђеног на стварању, што по природи ствари укључује и више пута помињану обнову умне функције душе, као способности остваривања јединства са Богом кроз прихватање благодати Духа Светога.⁷⁹¹ То ће рећи да крштењем човеков ум изнова задобија своју природну функцију од пре пада, са улогом његовог „духовног чула“, односно субјекта његовог духовног живота.⁷⁹² Штавише, чињеница да је човек створен као „Божја икона“ (према Божјем лику = *κατ' εικόνα Θεού*)⁷⁹³, претпоставља да пре свега поседује „умни покрет душе“ (= *νοετή κίνηση της ψυχής*)⁷⁹⁴, док је тело „попут њене куће“ те се, због тога што су Адамовим преступом „упрљани обриси (линије) иконе које је имала душа (...) и тело задобило пропадање (...) Син Божји оваплотио и као Бог нам дао воду светог крштења како бисмо се и ми поново родили (...) водом, кроз енергију Светог и Животворног Духа“, чиме се „чистимо и душом и телом (...) ако Богу

⁷⁸⁹ Ibid., Γ' εκ. *περί θεολογίας*, 9.

⁷⁹⁰ Види: Νικήτας Σ., Φ. Δ', Α' εκ. *πρακτικῶν κεφαλαίων*, 37.

⁷⁹¹ „Из божанског Писма и сопственог умног чула, разумемо да пре светог крштења благодат споља мотивише душу ка добру, док се сатана гнезди у дубинама душе, покушавајући да ово спречи. Од тренутка крштења, ђаво се изгони и благодат улази у душу.“ Διάδοχος Φ., Φ. Α', *Λόγος ασκητικός*, 76. Наведено указује на човекову „неспособност“ унутрашњег „благодатног“ општења са Богом без крштењске обнове његове природе, односно повратка његових душевних сила у исправан поредак од пре пада, о чему је било речи.

⁷⁹² „Ум, помрачен окрутношћу страсти (= *σκοτισμένος από την σκληρότητα των παθών*) губи духовно чуло (...) и неће га имати „све док се душа од њих (страсти) не ослободи“. Διάδοχος Φ., Φ. Α', *Λόγος ασκητικός*, 61.

⁷⁹³ „Сваки човек се назива 'по лику Божјем' због функције ума и душе, то јест, несхватљивости, невидљивости, бесмртности, самодовољности.“ Ιωάννης Δ., Φ. Β', *Λόγος ψυχοφελής και θαυμάσιος*, стр. 307.

⁷⁹⁴ Уп. Νικήτας Σ., Φ. Δ', Γ' εκ. *γνωστικῶν κεφαλαίων*, 4-6; 8; 12; Γρηγόριος Π., Φ. Δ', *Φυσικά, θεολογικά, ηθικά και πρακτικά κεφάλαια*, 27.

приступимо свим својим расположењем (= διάθεσις).⁷⁹⁵ Дакле, „помрачење“ душе, које је наступило падом првостворених, у овом контексту је значило губитак човекове природне умне способности, што је уједно значило и губитак могућности унутрашњег јединства са Богом⁷⁹⁶, чије је исцељење на првом месту омогућио Христос својим оваплоћењем и крштењем, и њиховим давањем у „залог“ обнове човекове природе (Христово оваплоћење), уз његово вољно учествовање у истом (човеково крштење).

Са друге стране је за ово неопходна човекова слободна и вољна промена начина постојања, која у начелу представља човекову жудњу за „повратком првотне доброте“, како би „у себи изнова обликовао икону свога Творца и сјединио се са Оним од кога је био одвојен сопственом погрешком“, то јест грехом. Међутим, човек неретко и након крштења свој ум – заједно са његовим „чуварем“ разумом, „предаје телесним чулима (...) која се лако обмањују и одушевљавају чулним гледањем, убеђујући ум да учествује у задовољствима, чак и ако је учешће у њима недвојбено опасно“. ⁷⁹⁷ Душа се, другим речима, и након крштења неретко:

„...заноси светским мишљењем (...) бринући се о својим жељама и не марећи за Бога све док не овлада својим страстима (...) и не стекне љубав према Богу“. Тада ће човеков ум, или „око душе, престати да се заноси, док ће тело уздржањем (= ἐγκράτεια) доћи до велике прозрачности (истанчаности = λεπτότης)“. ⁷⁹⁸

6.5.1.2. Покајање (преумљење = μετάνοια) и подвиг

Божја иницијатива у свеукупној обнови од последица човековог пада открива се најпре у Његовом „тајанственом“ позиву на крштење, који у суштини представља захтев упућен човеку за променом начина постојања, чије прихватање по превасходству подразумева његово „преумљење“ (покајање =

⁷⁹⁵ Διάδοχος Φ., Φ. Α', Λόγος ασκητικός, 78.

⁷⁹⁶ Код палог човека је „енергија ума отупела због сједињења и мешања са телом“ чиме је „ум који је у телу“ изгубио способност одношења „са умним стварностима“. Како би их изнова „могао разумети“, потребно је „натприродно знање, које уму долази изван његове природне методе и моћи (...), и превазилази могућности ума сједињеног са телом (...) знање прикладно уму без тела“ које „даје само Бог, када утврди да је ум очишћен од сваке материјалне везаности и опседнут божанском љубављу“. Види: Θεόδωρος Ε., Φ. Β', Θεωρητικό, стр. 35.

⁷⁹⁷ Νεΐλος Α., Φ. Α', Λόγος ασκητικός, стр. 246. „Када не превладава разум (= λογικό), природно је да превлада моћ чула (= αἰσθήσεως) са којом је на неки начин помешана моћ греха“, која „душу задовољством (= ἡδονή) мами да се сажали на плот (= σάρκα)“ и да поведе „страствену и сладострасну бригу о плоти, удаљавајући је од живота који одговара њеној природи и наговарајући је да постане творац зла“. Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' έκ. περί θεολογίας, 56. „Када чуло учини ум својим подређеним, оно га учи многобоштву, јер робујући страстима оно, уместо Бога, путем чула (= αἰσθήσεως) обожава одговарајућу чулну ствар (= αντίστοιχο αἰσθητό).“ Ibid., ΣΤ' έκ. περί θεολογίας, 75.

⁷⁹⁸ Διάδοχος Φ., Φ. Α', Λόγος ασκητικός, 71 Уп: Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ε., Φ. Ε', Μέθοδος και κανόνας, 70.

μετάνοια)⁷⁹⁹ и „подвиг“ (аскеза, вежба = ἀσκησις)⁸⁰⁰ – који се по правилу остварују „напорима и боловима (κόποις καὶ πόνους)“⁸⁰¹, уз подразумевано исповедање Христа као Спаситеља, а јединство са Њиме као истине, односно сврхе и смисла читавог постојања. У овоме преумљење не представља пролазни тренутак психолошког колебања и жаљења због (у)чињеног, већ одлучну прекретницу ка новом начину постојања човека који је „спознао и прихватио Истину“, што имплицира онтолошку промену његовог живљења откривену као одрицање од греха и страсти⁸⁰², а прихватање врлине и подвига у име Христа.⁸⁰³ Другим речима, за човека *преумљеног* „Христа ради“ живот у *подвигу* постаје нови, аутентични, „природни“ начин постојања, а *искушења* уобичајени начини, односно средство његовог остваривања.

6.5.2. Подвижништво (аскеза, вежба = ἀσκησις) и бол

Подвижништво⁸⁰⁴ би се у најкраћем могло одредити као темељна карактеристика човековог живота у Цркви, с обзиром на то да представља неприкосновени метод реализовања његове слободне и вољне одлуке, најпре да сачува крштењски дар Божје благодати, а у наставку и да га умножи животом добрим и врлинским ради духовног напретка на путу ка обожењу⁸⁰⁵ и стицању духовног задовољства као „разлога“ његовог постојања.⁸⁰⁶ За остваривање назначеног циља, према филокалијским оцима, није довољно познавање подвижништва по себи, већ је потребно познавање и механизма деловања негативних, страсних елемената унутар човека, с обзиром на то да је циљ и сврха оваквог живљења на првом месту припрема, или оспособљавање човека за правилно суочавање са њима. У ову сврху оци инсистирају на чињеници да је порекло свих негативних појава, односно страсти које одређују човеков овоземаљски (по)грешни живот, у његовом самољубљу (= φιλαυτία) као „страсној љубави према телесном задовољству“ – која по превасходству у себе укључује и одбојност према болу, чинећи тако овај пар факторима од превасходног значаја за начин човековог битисања у супротности са сопственом

⁷⁹⁹ Покајте се, јер се приближило Царство небеско. (Мт 4, 17)

⁸⁰⁰ Узми крст свој и хајде за мном. (Мк 10, 21)

⁸⁰¹ Πέτρος Δ., Φ. Γ', Βιβλίο Α' Προοίμιо, стр. 76.

⁸⁰² Види: Συμεών Θ., Φ. Δ', Πρακτικά καὶ θεολογικά κεφάλαιа, 5.

⁸⁰³ „У почетку благодат, на начин који приличи Богу, подиже палу савест (унутрашње сведочанство = εσωτερική μαρτυρία). Зато су и злочинци који су се покајали (преумили = μετάνοιαν) угодили Богу“. Μάρκος Α., Φ. Α', Та 226 κεφάλαιа, 62.

⁸⁰⁴ Више о подвижничком животу у православљу види: Атанасије (Јевтић), „Аскетика“, 5 и даље.

⁸⁰⁵ „Благодат је тајно дата онима који су крштени у име Христово, и никада не престаје да им помаже, али делује у складу са њиховим чувањем заповести, односно чињењу добра према њиховим снагама.“ Μάρκος Α., Φ. Α', Та 226 κεφάλαιа, 23.

⁸⁰⁶ „Ко је слободно примио обнову од Духа и сачувао је, учествоваће (...) у телу Христовом, уживајући неисказиво у обожењу (...) нико не може бити једно са Христом ако овде не постане заједничар благодати.“ Γρηγόριος Σ., Φ. Δ', Ωφέλιμα κεφάλαιа, 42.

природом (= παρὰ φύσιν). У овом смислу, према Св. Максиму Исповеднику, човек овога света:

„...спознајући искуствено да сваком задовољству (= ἡδονή) следује бол (= οδύνη), сав свој импулс усмерава ка задовољству, а сву своју одбојност према болу. Он прво брани свом снагом, док се против другог бори свим својим жаром, верујући да ће овим одвојити једно од другог, и тако имати самољубље сједињено са задовољством без бола који ће га окончати, што није могуће; у овоме га страст наговара да игнорише чињеницу о непостојању задовољства без бола“, међутим, „бол је увек помешан са задовољством, без обзира на то што се бол у задовољству не примећује јер оно (задовољство) преовладава у страсти (...) човек због самољубља захтева задовољство и брине се да избегне бол, измишљајући због овога неописиве и разорне страсти“.⁸⁰⁷

Наведено додатно легитимише раније истакнуту функцију бола у ограничавању и „умеравању“ вештаственог (самољубивог) задовољства⁸⁰⁸, што не само да му даје позитиван статус у контексту подвижништва⁸⁰⁹ већ и улогу чиниоца од пресудног значаја у овој човековој борби „за истински живот“.⁸¹⁰ Тако ће човеково ступање у подвижничку борбу по превасходству претпостављати заокрет у његовом односу према болу и задовољству – као основним покретачима и утицајним факторима начина његовог слепог противприродног живљења, ради ослобођења од страсти и напредовања у животу добром и врлинском, „по природи“ (= κατὰ φύσιν).

У овој борби човек није сам, већ има благодатну помоћ Духа Светога, на шта упућује Божја интенција „да из човека у потпуности искорени задовољство (= ἡδονή), као семе зла (= σπόρο της κακίας) које је из ума уклонило божанску љубав“.⁸¹¹ У ову сврху Бог користи болове (= πόνοις), како би са човекове душе „састругао рђу задовољства (= ἡδονής)“ и „изазвао мржњу и потпуну одбојност према ствар(ност)има овог света“, дајући му на тај начин повод да се врати врлини од које је својевољно отпао.⁸¹² И у овоме је сасвим јасно да је бол који

⁸⁰⁷ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' έκ. *περί θεολογίας*, 53.

⁸⁰⁸ Види поглавље: 6.3.3. *Задовољство и бол (ἡδονή και οδύνη)*

⁸⁰⁹ „Ако Бог страда у телу јер је постао човек, ко се, када страда, не радује што има Бога за саучесника у својим страдањима? Страдање са Њим доноси Царство, јер, *Ако с Њим страдамо, с Њим ћемо се и прославити*. (Рим 8, 17)“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' έκ. *περί θεολογίας*, 24.

⁸¹⁰ „Након што смо отпали од благодати, дали смо предност смрти у односу на истински живот. Зато добровољно поднесимо злострадање тела (= *κακοπάθεια του σώματος*) које убија задовољство, а након што смрт задовољства уништи смрт која је од њега произашла, узмимо назад живот који смо продали за задовољства, откупујући га са мало телесног труда.“ Ibid., 18. Уп. Ηλίας Π., Φ. Γ', *Γνωμικό ανθολόγιο*, 49.

⁸¹¹ Уколико Свети Дух „својим енергијама не обасјава дубину наше душе, нећемо моћи да окусимо добро нераздељеним чулом, односно целокупним душевним расположењем“, за шта је потребан „дуготрајни подвиг“ како би човек „уз помоћ Светог Духа, стекао навику да презире добра овога света“. Тада ће подвижник „моћи да споји земаљски апетит душе са њеним разумним и умним расположењем“. Види: Διάδοχος Φ., Φ. Α', *Λόγος ασκητικός*, 29.

⁸¹² Бол је „повод за повратак врлини, од које смо добровољно побегли. (...) Душу потпуно помрачену нечистотом задовољства очишћује злострадање (= *κακοπάθεια*)“, којим она

човек опитује, сагласно Божјој намери и благослову, начин и средство намењено његовом ослобађању од грешног задовољства и стицању врлина које га упућују ка обожењу као коначном циљу.⁸¹³ Дакле, јасно је да подвижничка борба уз покајање нужно подразумева и човеков добровољни напор одрицања од задовољстава где, ако изостане човековом невољношћу или немаром, Бог интервенише слањем или допуштењем невољних болова који су по правилу „снажнији“ од првих. По речима Св. Никите „уколико вољни претходе, невољни изостају“.⁸¹⁴

На овом месту се осврћемо на феномен мучеништва, као свакако најекстремнији облик добровољног прихватања болова у хришћанству, који се сматра „онтолошким темељом хришћанског аскетизма“.⁸¹⁵

6.5.2.1. Подвижништво као борба између душе и тела

Већ је истакнуто да се у човековој подвижничкој борби за смисленим и истинитим постојањем по природи као главни актери издавају душа и тело. У овом контексту, човек живи у супротности са својом природом – „својевољно умртвљујући живот“⁸¹⁶, када у њему превлађује страсна „телесна жеља“ за чулним и материјалним задовољствима⁸¹⁷, чему је претпоставка заокупљеност његове душе „моћним духом самољубља“.⁸¹⁸ Стога је ову, у суштини хедонистичку „љубав према задовољству“ (= φιληδονία) – која се превасходно тиче човекове душе, могуће савладати само невољама и тегобама тела⁸¹⁹, с обзиром на то да њима човек постаје „непокретан за задовољства“ овога

„спознаје штету насталу из пријатељства са материјалним стварима и раскида везе са њима“. Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' έκ. *περί θεολογίας*, 64; 86.

⁸¹³ Ко воли врлину, „вољно гаси пећ задовољства“. Ibid., Δ' έκ. *περί θεολογίας*, 39. За врлину се треба борити до крви и одупирати греху до смрти. Види: Νεΐλος Α., Φ. Α', *Περί προσευχής*, 136. „Када живимо врлински, следимо Бога, али када постанемо зли, чинимо Га својим непријатељем (...) јер греси не дозвољавају Богу да нас просветли изнутра, већ нас сједињују са демонима.“ Αντώνιος Μ., Φ. Α', *Συμβουλές για το ήθος*, 150.

⁸¹⁴ Νικήτας Σ., Φ. Δ', Β' έκ. *φυσικών κεφαλαίων*, 9.

⁸¹⁵ Види: Корнаракис, *Схизофренија или аскетизам*, 35. Уп. Διάδοχος Φ., Φ. Α', *Λόγος ασκητικός*, 94.

⁸¹⁶ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' έκ. *περί θεολογίας*, 39.

⁸¹⁷ „Када разум влада страстима, чини чула инструментом врлина (...) када страсти владају разумом, обликују чула према греху.“ Ibid., 58. Страсти настају када „чула покоре душу и натерају је да делује супротно својој природи, јер се чулно задовољство остварује противприродном енергијом душе и не може имати други почетак ако душа не стави на страну своје природне енергије и не отуђи се од њих“. Види: Ibid., Ε' έκ. *περί θεολογίας*, 100. Уп. Γρηγόριος Σ., Φ. Δ', *Ωφέλιμα κεφάλαια*, 62; 75.

⁸¹⁸ „Бесловесна сила (= δύναμη της αλογίας) је толико дубоко укореењена у људској природи кроз чуло (осећај = αίσθησις) те многи мисле да човек није ништа више од тела са чулом као средством уживања у садашњем животу.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Δ' έκ. *περί θεολογίας*, 10.

⁸¹⁹ „Телесни живот и уживање (...) постају смрт душе, док су труд, трпљење, лишавање уз захвалност Богу, као и смрт тела, живот и вечно уживање душе.“ Αντώνιος Μ., Φ. Α', *Συμβουλές*, 145. Уп. Γρηγόριος Π., Φ. Δ', *Προς Εύην*, стр. 247.

света.⁸²⁰ У овом смислу човеков подвижнички живот „по Богу“ по превасходству подразумева његово настојање за „отуђењем од тела ради чистоте душе“, чему се супротставља тежња за „стицањем материјалних добара и уживањима у чулним задовољствима“.⁸²¹ Подвижништво, другачије, представља човеков труд да се „душевно удаљи од материје (= ύλης)“ у циљу „прекидања снажне повезаности са њом и ослобађања од њеног обожавања (= λατρεία), како би стекао добро настројење (= έξή)“⁸²² и достигао обожење у Царству Божјем.⁸²³ У овоме је борба између душе и тела, у којој се бол и задовољство сврставају на страну човекове телесне, односно чулне и страсне димензије постојања, подразумева тежњу за ослобађањем од њих⁸²⁴, јер у свом противприродном начину постојања човек прибегава задовољствима јер „воли страсти“ и избегава врлинско деловање јер се оно остварује преко бола.⁸²⁵

Иако се на први поглед подвиг тиче човековог спољашњег, телесног постојања, он се превасходно одвија у његовом унутрашњем бићу које је душа⁸²⁶, што кореспондира са поменутом истином да у њиховом међуодносу

⁸²⁰ „Постом, молитвом, телесним трудом и одбацивањем жеља у смирењу душе, чинимо неактивним дух хедонизма (= πνεύμα της φιληδονίας). Савладавамо га сузама покајања и након што га доведемо у затвор уздржања (= εγκράτειας), чинимо га непокретним и неактивним.“ Νικήτας Σ., Φ. Δ', Α' έκ. πρακτικόν κεφαλαίων, 43.

⁸²¹ Тако је „човекова страсна склоност ка световним стварима непрелазна препрека за његово стицање врлине, што неретко доноси пропаст и души и телу.“ Νείλος Α., Φ. Α', Λόγος άσκητικός, стр. 242–243. 21. „Ко своје тело држи слободним од задовољстава, има га за роба да служи духовним стварима.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Α' έκ. περί αγάπης, 21.

⁸²² Θεόδωρος Ε., Φ. Β', Θεωρητικό, стр. 34. Циљ подвига је да се „добра настројења“ душе у „супротстављању чулном (...) одрже у разумњј постојаности.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ε' έκ. περί θεολογίας, 95. „Избављење од свих зала и кратак пут ка спасењу је истинска љубав према Богу и потпуно одрицање од наклоности душе према телу и свету. Након одбацивања жеље за задовољством и страха од бола, ослобађамо се злог самољубља и уздижемо ка познању Творца.“ Ibid., Γ' έκ. περί θεολογίας, 50.

⁸²³ На питање Св. Мојсија о циљу подвижничког живота одговор је био: „Царство небеско“, на шта ће ава рећи: „то је тачно (...) али чиме, не скрећући са правог пута, можемо достићи Царство небеско“, додавши „мета (= στόχος) монашког живота јесте Царство Божје, али је његов циљ (сврха = σκοπός) чистота душе, без чега је немогуће достићи мету, према чему увек треба да усмеравамо ум.“ Види: Κασσιανός Ρ., Φ. Α', Προς Λεόντιο, 114.

⁸²⁴ „Када се душа сједини са телом, помрачује се и губи од туге и задовољства (= λύπη και ηδονή) (...) ум који воли Бога чини супротно: води бригу о телу и спасава душу.“ Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές για το ήθος, 95.

⁸²⁵ „Узрок бола је задовољство, јер му прибегавамо желећи да избегнемо страдални осећај бола.“ Όσιος Ηλίας ο Πρεσβύτερος και Έκδικος, Γνωμικό ανθολόγιο σπουδαίων φιλοσόφων, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Γ', 9. „Свом снагом се одрекнимо задовољства и бола овог живота да бисмо били слободни од сваког изума страсти (...) јер волимо страсти због задовољства, а због бола избегавамо врлину.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' έκ. περί θεολογίας, 52.

⁸²⁶ Подвижништво је средство човековог умирања за страсти и грех (= πάθη και αμαρτία), „уздржавање од хедонистичких (у = φιλήδονες) плотских енергија (= ενέργειες της σαρκός) и чулних покрета (= κίνηση των αισθήσεων), али и страсних облика размишљања (= εμπλαθή σχήματα της διάνοιας). Види: Όσιος Θεόκλητος Φιλαδελφείας, Κεφάλαια, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Δ', 5. „Ко чека венац (...) распиње тело подвижничким боловима, умртвљује

она има свако првенство, последично и одговорност за човеков начин постојања, како сада, тако и у вечности Царства Божјег.⁸²⁷ Подвижничка борба се, другим речима, води између човекове спољашње „плотске воље“⁸²⁸ – која настоји да утажи жудњу за вештаственим задовољствима, и унутрашњег умног (= νοητός), или ти душевног (= ψυχικός) човека – који жели да ужива у Богу и Њему сродним духовним стварностима.⁸²⁹ У овој борби између тела и душе, односно чулног и умног⁸³⁰, као њени активни и веома значајни елементи учествују бол и задовољство, јер према Св. Максиму:

„...уколико човек себе ограничи на чулне способности разликовања телесног задовољства и бола (= ηδονή και οδύνη των σωμάτων), (...) у њему влада бесловесност чула“ и он се једино „брине о телу (...) сматрајући задовољство добрим и тежећи му, док бол сматра лошим и избегава га“. Са друге стране, „уколико је усредсређен на расуђивање ума, којим разликује временско (пролазно) од вечног, онда (...) брине о души, сматрајући добром славу вечног (постојања) и тежећи јој, док трулежност пролазног сматра лошом и избегава је“.⁸³¹

Дакле, ова противприродна и страсна, претерана наклоност човекове душе према телу⁸³² подразумева његову приоритетну потрагу за задовољствима и тежњу за избегавањем бола, што је навика, односно настројење укоренењено толико снажно⁸³³ да је може надвладати само нешто јаче, као што је „жеђ за Богом“ (= θείο πόθο).⁸³⁴ Утаживање ове жеђи, са друге стране, подразумева човеково старање о души и трагање за њој сродним духовним ствар(ност)има,

своје земаљске удове (...) истрајавајући у уздржању, исцрпљује спољашњег човека чинећи га слабирим (...) како би се вером, борбама и силом божанске благодати унутрашњи човек, то јест душа, обнављала из дана у дан (2Кор 4, 16).“ Μάρκος Α., Φ. Α', *Προς Νικόλαο*, стр. 170.

⁸²⁷ „Господ, страхом од пакла (...) нагони душу владарку да се супротставља телу.“ Ησύχιος Π., Φ. Α', *Προς Θεόδωλο*, 123. Са друге стране „у будућем животу, душа не жели супротно телу, нити тело супротно Духу.“ (Кол 5, 17) Όσιος Πέτρος ο Δαμασκηνός, *Οικοδόμησι της ψυχής με τις αρετές*, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Γ', стр. 160.

⁸²⁸ Види поглавље: 6.2.4.4. *Сукоб између тела и душе*

⁸²⁹ „Почело практичне врлине је уздржање (...) са умереношћу“, јер „не треба посветити превише пажње телу, већ треба одредити подвиг сагласно могућностима и усмерити га ка унутрашњем човеку, јер је тјелесно вјежбање за мало корисно, а побожност је корисна у свему. (Тим 4, 8)“ Ησύχιος Π., Φ. Α', *Προς Θεόδωλο*, 66; 73. Уп. Ηλίας Π., Φ. Γ', *Γνωστικά κεφάλαια*, 99. Уп. Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ξ., Φ. Ε', *Μέθοδος και κανόνας*, 5, 36.

⁸³⁰ „Потребан је велики отпор ума (= νοῦ) према чулу (= αἴσθησις) који га вуче надолу, и то је борба словесне и умне душе са вештаственим телом, која се не прекида до смрти, па чак и ако је наизглед оно поражено увенућем афекта (= θυμού) и жеље (= επιθυμία) и поробљавањем осећаја (= αἰσθήσεως) вишем знању ума (= νοῦ)“. Θεόδωρος Ε., Φ. Α', *Θεωρητικόν*, стр. 35, такође и: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' *ἐκ. περί θεολογίας*, 55. Уп. Πέτρος Δ., Φ. Γ', *Περί σωματικών πράξεων*, 89.

⁸³¹ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Δ' *ἐκ. περί θεολογίας*, 24.

⁸³² О телу је потребно старати се само како би се одржавало у животу, односно да „се насилно не уништи“. Види: Θεόδωρος Ε., Φ. Α', *Θεωρητικόν*, стр. 35. Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' *ἐκ. περί θεολογίας*, 73.

⁸³³ Види: Ibid., Ε' *ἐκ. περί θεολογίας*, 100.

⁸³⁴ „Ко је божанском жудњом (= θείο πόθο) победио наклоност душе према телу, ничим није ограничен иако је у телу“, јер „не везује своје склоности ни за шта телесно“. Ibid., Γ' *ἐκ. περί θεολογίας*, 15.

што у себе укључује одрицање од задовољства и прихватање бола⁸³⁵, при чему је бол, са једне стране, изазван самим одсуством задовољства, док је, са друге, последица човековог противприродног постојања и подразумева већ истакнуту улогу коју има у односу према задовољству.

Коначно, додајемо и то да душа не ратује против тела и творевине по себи, већ против њихове зле или страсне употребе узроковане самољубљем, која се превасходно сматра болешћу душе јер происходи, како смо рекли, из њеног „страсног пријатељства према телу“ и жеље за „плотским задовољством“ (= σαρκικό ηδονή).⁸³⁶ Иако је, у овом смислу, циљ подвижништва одрицање од делатности са телесним карактером, односно *умртвљавање удова који су на земљи* (Кол 3, 5)⁸³⁷, оно се у овоме не исцрпљује, већ потребује унутрашње ослобођење човека од жеље за ствар(ност)има овога света.⁸³⁸ У овом смислу је почело и утемељење човековог подвижништва, као промена душевног „расположења (ἀποδιάθεσις = склоности) према чулима“⁸³⁹, како би се разградило њихово рђаво заједништво у коме је „ум чврсто везан чулима за тело“⁸⁴⁰ у циљу стицања што веће мере телесног и чулног задовољства, уз које је неодвојиво повезано настрojeње за ослобађање од бола, сваке врсте и облика.

6.5.2.2. Улога бола у ослобађању од страсти и стицању врлине

Иако представља темељно својство свеукупног човековог живота у Цркви – његов *conditio sine qua non*, улога подвижништва је од нарочитог значаја у његовој почетној „фази“ одређеној као напор за ослобађањем од страсти самољубивог живљења⁸⁴¹, која истовремено представља и својеврсну

⁸³⁵ „Заволимо телесно злострадање (= κακοπάθεια του σώματος), а замрзимо његово задовољство (= ηδονή), јер нас прво уводи у Рај и враћа нас добрима, док нас друго изводи (из раја) и одваја од добара.“ Ibid., 23.

⁸³⁶ Види: Ibid., 40–41.

⁸³⁷ „Све док владају страсти и рат плоти повезан са плотским умом, не смемо одлагати оружје (...) у доброј борби за врлину.“ Νείλος Α., Φ. Α', Λόγος άσκητικός, стр. 251.

⁸³⁸ „Плот се умртвљује (= νεκρώνεται η σάρκα), односно (...) разапиње са Христом; и постаје чисто и лако како би могло да прати покрете ума и не противи му се, већ се са њиме уздиже и високо лети (...) а без умртвљења је сав труд узалудан.“ Θεόδωρος Ε., Φ. Α', Θεωρητικόν, стр. 38.

⁸³⁹ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ε' έκ. περί θεολογίας, 100.

⁸⁴⁰ Када је „чулима чврсто привезан за тело, ум пропада и пузи ка доле (...) осећајући толику тугу (...) колико, верујем, тугује и душа грешника која напушта тело“. Види: Συμεών Θ., Φ. Δ', Πρακτικά και θεολογικά κεφάλαια, 86. У оваквом, у бити противприродном јединству и поретку, „ум поседује неумерене жеље и живот у наслађивању и привржености животним стварима“ имајући стога и „многа и штетна старања“. Види: Νείλος Α., Φ. Α', Λόγος άσκητικός, стр. 240–241, и: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' έκ. περί θεολογίας, 54. Уп. Άγιος Συμεών ο Νέος Θεολόγος, Περί των τριών τρόπων της προσευχής, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Ε' стр. 304.

⁸⁴¹ Почетници су „под снажним утицајем задовољства и страсти, као његових следбеника“, због чега би требало да се „старају да обуздају њихово дејство“, јер их „навином увлаче у рђава дела, а да то и не желе.“ Νείλος Α., Φ. Α', Λόγος άσκητικός, стр. 279.

„припрему“ за његову даљу надоградњу прихватањем врлине⁸⁴², као својства божанске природе и благодатног дара Духа Светог, и „најчистије и најтрајније навике добра“.⁸⁴³ То ће значити да истрајавањем у врлини – ради уподобљавања Христовом начину постојања, човек стиче врлинску навику⁸⁴⁴ која постаје основна одредница његовог подвижничког старања, илити његова „друга природа“.⁸⁴⁵ Такође је, како смо већ навели, и незаслужени Божји дар којом се човеков ум „чисти“ (= καθαρίστηκε) и „обновљава“ (= ανανεώνεται)⁸⁴⁶, чиме његово „унутрашње биће“ узраста у Духу Светоме и „оспособљава“ се за даље прихватање благодати и напредовање у врлинском живљењу *из славе у славу*. (2Кор 3, 18)⁸⁴⁷

По истој аналогiji можемо посматрати и улогу бола – као верног и неизоставног пратиоца човековог подвижничког деловања, најпре у служби покајања и наведеног ограничавања и обесмишљавања телесног и чулног задовољства, односно страсти које из овога производе⁸⁴⁸, а у наставку и у функцији његовог упућивања и подстицања да трага за његовом (уз)виш(ениј)ом, духовном димензијом, праћеном тешким и напорним освајањем врлине.⁸⁴⁹ У овоме бол, са једне стране, представља активног учесника

⁸⁴² „Борба (...) храбре и одважне душе (...) за очишћење од страсти“ односно за „ослобођење од лоших навика“, не представља коначни циљ подвижничког живота, већ само „припрему“ за „стицање врлина“. Види: Θεόδωρος Ε., Φ. Β', Θεωρητικό, стр. 34.

⁸⁴³ Врлина је „најчистија и најтрајнија навика добра која (...) има печат Божији“, односно чији је „узрок Бог“. Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ζ' έκ. περί θεολογίας, 2, такође и поглавље: 6.2.4.2. *Елементи (енергије) човекове душе*

⁸⁴⁴ Син Божји је „учинио себе извршним обрасцем и примером врлинске личности, којој се уподобљавају верници, угледајући се на Њега као на вођу спасења (Јевр 2, 10) у делатном стицању врлина, колико је то могуће.“ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ζ' έκ. περί θεολογίας, 59.

⁸⁴⁵ „Непрекидан рад и на врлини и на пороку је мајка навике (= μητέρα της συνήθειας) (...) а навика је друга природа (= δεύτερη φύση).“ Види: Ησυχίος Π., Φ. Α', Προς Θεόδουλο, 97. Уп. Πέτρος Δ., Φ. Γ', Δεν υπάρχει ασυμφωνία στις θείες Γραφές, стр. 142.

⁸⁴⁶ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ζ' έκ. περί θεολογίας, 19. „Врлинама се ум обнавља Св. Духом.“ (= με αρετές ο νους ανανεώνεται από το Άγιο Πνεύμα).“ Μάρκος Α., Φ. Α', Προς Νικόλαο, стр. 170.

⁸⁴⁷ Напредовање душе *из славе у славу* подразумева њено узрастање „од мање ка већој врлини и од мањег до већег знања“. Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Β' έκ. προς Θαλάσσιο, 77. Животом у подвигу човек стиче божанску благодат и његово се „унутрашње биће, односно душа, обнавља из дана у дан напредујући ка најбољем и растући у љубави (...) врлинама се ум обнавља Духом Светим (...) уподобљава Господу и стиче богатство мудрости садржано у унутрашњем урођеном закону“. Види: Μάρκος Α., Φ. Α', Προς Νικόλαο, стр. 170. Уп. Πέτρος Δ., Φ. Γ', Βιβλίο Β', Λόγος χ', стр. 232, и: Νικήτας Σ., Φ. Δ', Α' έκ. γνωστικών κεφαλαίων, 50.

⁸⁴⁸ „Када са горућим болом прими стреле демона (...) душа са болом мрзи страсти (= με πόνο μισεί τα πάθη), јер је на почетку очишћења; ако је не буде много болела дрскост греха, неће моћи да се обилно радује због доброте врлине.“ Διάδοχος Φ., Φ. Α', Λόγος ασκητικός, 97.

⁸⁴⁹ За покајање је неопходан „телесни труд“ (= σωματικούς κόπους), којим се стичу врлине као што се греси рађају из телесног задовољства. Види: Μάρκος Α., Φ. Α', Τα 226 κεφάλαια, 156–157. „Врлинска борба је борба кроз тешкоће, а награда за оне који истрају је бестрасност душе“, у коме је она „сједињена кроз љубав са Богом и самовољно одвојена од тела и света. Јер злопаћење тела (= какоπάθεια σώματος) даје здравље душе онима који га подносе.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' έκ. περί θεολογίας, 17. Уп. Νικήτας Σ., Φ. Δ', Α' έκ. πρακτικών κεφαλαίων, 74; 81.

борбе између унутрашњег и спољашњег градивног елемента човековог бића – душе и тела, јер у њој човек „подвижничким боловима разапиње тело“ ради „умртвљавања својих земаљских удова“.⁸⁵⁰ Ово ће, са друге стране, неминовно изазвати „побуну плоти“ због болног страдања, што ће условити „борбу“ и унутар саме душе која мора да остане „истрајна у трпљењу“ уколико више воли врлину него тело, односно Творца од творевине.⁸⁵¹ Другим речима, када душа загосподари чулима, односно када се „тело због врлине потчини разуму, оно се лишава сваког задовољства својственог његовој природи, јер не поседује жељу (...) у служби задовољстава“, због чега ће се (тело) „неизбежно мучити (= βασανίζεται)“, односно, „нужно наћи у болу“⁸⁵², о чему смо већ говорили. Међутим, у овоме се подвиг не исцрпљује, јер:

„...када промени свој начин постојања одвраћањем душе од зла и њеним усмеравањем ка добру, човек открива умне (= νοητά) лепоте, које су узвишеније од чулних (= αισθητά) колико је добро узвишеније од зла.“⁸⁵³ За достизање до овога му је, међутим, „потребан велики и дуготрајан труд (...) како би се променила дубоко укореењена рђава настројења душе (= ἐξεις της ψυχής) и тиме стекла врлина која доводи до обожења“.⁸⁵⁴

6.5.2.3. Улога бола у стицању знања и обожења

У својој суштини подвижничко деловање као свој коначни циљ нема изнуравање тела зарад врлине, већ представља средство и подршку човековом старању за променом парадигме начина постојања од телесног ка душевном, односно од чулног ка умном или духовном, у јединству са Богом.⁸⁵⁵ У овом

⁸⁵⁰ Човек у Цркви „подвижничким боловима разапиње тело, умртвљује своје земаљске удове, јачајући и истрајавајући у уздржању ради изнуравања спољашњег човека“. Μάρκος Α., Φ. Α', *Προς Νικόλαο*, стр. 169. Уп. Συμεών Θ., Φ. Δ', *Πρακτικά και θεολογικά κεφάλαια*, 26–27, и Νικήτας Σ., Φ. Δ', Α' εκ. *πρακτικῶν κεφαλαίων*, 24.

⁸⁵¹ „Ништа боље не открива стање душе од побуне плоти када злострада, јер ће удовољавање душе телу показати да више воли њега него Бога, док ће – ако остане истрајна у трпљењу, показати да више од тела воли врлину, кроз коју ће се у души настанити Бог“. Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' εκ. *περί θεολογίας*, 21.

⁸⁵² Ibid., ΣΤ' εκ. *περί θεολογίας*, 3. Човекова душа ће подвижничким деловањем „стећи одбојност према чулу зарад врлине“, због чега ће се човеково тело „нужно наћи у боловима (= μέσα σε πόνους)“. Види: Ibid., Ε' εκ. *περί θεολογίας*, 100.

⁸⁵³ Јер је тјелесно вјежбање за мало корисно, а побожност је корисна у свему, пошто она има обећање живота садашњег и будућег (1Тим 4, 8), и производи здравље и снагу душе онима који желе победу над рђавим страстима. Види: Νεΐλος Α., Φ. Α', *Λόγος άσκητικός*, стр. 279.

⁸⁵⁴ Потребно је „да се човекова воља (= βούληση) навикне на нова настројења (= εξεις) која постају природа природе (= φύσιν της φύσεως) (...) покрећући тело на одређени начин и у одређеном правцу“. Види: Θεόδωρος Ε., Φ. Β', *Θεωρητικόν*, стр. 35. „Оно што помаже или одмаже спасењу јесте воља и ништа друго. Желиш ли да чиниш добро? Чини га. Не можеш? Имај произвољење (= προαίρεση) и имаћеш је (вољу) и ако је немаш.“ Πέτρος Δ., Φ. Γ', *Βιβλίον Β'. Λόγος η'*, стр. 203.

⁸⁵⁵ „Ко ратује против плоти (= σάρκα) и брине искључиво о томе да подвизава тело (= άσκηση του σώματος) злострадањем (= какоπάθεια), себи штети јер не остварује Божју вољу. Јер је вежбање тела корисно само (...) док земљани разум плоти (= χοϊκό φρόνημα της σάρκας) не

смыслу с, као део подвижничког старања које се односи на оне „који су постигли практичну врлину“⁸⁵⁶ или који у њој „напредују“⁸⁵⁷, стицање духовног (по)знања или виђења (= θεωρία)⁸⁵⁸ одређује као благодатни дар Духа Светога. Тим даром човек „стиче мудрост“ и бива „удостојен да (са)гледа“, односно спозна разлику између добра и зла⁸⁵⁹, што ће га водити ка обожењу (=θέωση).⁸⁶⁰ Међутим, у перспективи предмета нашег расуђивања, под мудрошћу стеченом Божјом благодаћу (= θεωρία) подразумева се човеково (с)познање истине о болу и задовољству, о чијој нам суштини говори Св. Никита Ститат:

„Чак и уколико би неко за живота поседовао сва добра овога света, опет ће једног дана смрћу престати уживање (= απόλαυση) у њима (...) због чега подвижник разборито окреће своја чула ка духовном, односно ка Божјим ствар(ност)има које никада не могу пропасти; и док их тражи, превазилази и бол и задовољство“, тако што „побеђује бол (= οδύνη) победивши хедонизам (= φιληδονία) као похлепу душе, такође и задовољство (= ηδονή) отресавши са себе чуло света (= αίσθησις του κόσμου). (...) Нико не може да (...) се уздигне изнад задовољства и бола ако није удостојен да (са)гледа (...) како се свака слава и задовољство (...) богатства и благостања завршавају у ништавилу, јер ће их смрт уништити“. На овај начин, „након што је утврдио узалудност људских, он окреће своја чула ка циљевима божанских ствари (...) које никада не могу пропасти; (...) Стога, било да прима почести или срамоте, он остаје исти; и ако је у болу (...) захваљује Богу на свему и не окреће своје мисли ка ниским стварима“.⁸⁶¹

У наводу је истина бола и задовољства овог света јасно садржана у њиховом превазилажењу, до којег се долази подвижничком борбом и победом над хедонизмом (састољубљем = φιληδονία), која се постиже у човековом одрицању од чулног задовољства, које по природи ствари изазива злострадање,

прогутају таласи покајања (= μετάνοιας), и животворна смрт (= ζωοποιός νέκρωσις) духом не дође у тело и духовни закон не завлада над смртним телом.“ Οσιος Νικήτας ο Στηθάτος, Δεύτερη εκατοντάδα φυσικών κεφαλαίων περί καθάρσεως του νου, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Δ', 83. Човекова „тегобна борба“ је у чињењу врлинских дела, а за истрајавање у њима он стиче „бестрасност душе у јединству са Богом“, јер „злострадање (= какоπάθεια) тела укрепљује душу истрајних у трпљењу“. Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' έκ. περί θεολογίας, 16–17.

⁸⁵⁶ „Они који су постигли практичну врлину и старају се да ум вежу за Бога (...) сва жеља треба да буде усмерена ка Богу, тако да немају прилику да делују по својим страстима.“ Νείλος Α., Φ. Α', Λόγος ασκητικός, стр. 279.

⁸⁵⁷ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' έκ. περί θεολογίας, 68, и Δ' έκ. περί θεολογίας, 15.

⁸⁵⁸ Види: Ibid., 23.

⁸⁵⁹ „Ко због доброг настројења (= έξεως στο καλό) има извежбана душевна чула (= αισθητήρια της ψυχής) и разликује добро од зла (= καλό και κακό), добија чврсту храну. А јака храна је за савршене, чија су чула навиком извежбана за разликовање и добра и зла. (Јевр 5, 14)“ Ibid., Α' έκ. προς Θαλάσσιο, 100. „Чврста храна“ је за оне „који су подвигом и навиком извежбали своја духовна чула, а да лако разликују добро од зла“ (Јевр 5, 14). Види: Κασιανός Ρ., Φ. Α', Προς Λεόντιο, стр. 118, такође и поглавље: 6.2.3. Човеково добро и врлинско, природно постојање у мудрости.

⁸⁶⁰ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Α' έκ. προς Θαλάσσιο, 54. „Уздизање и обожење (= ανάβασις και η θέωσις) је за ум (= νου) – најсавршеније (по)знање бића и Онога који је изнад бића; за вољу – (=βούλησις) непрекидна тежња ка Првом Добру; за афекат (= θυμικό) – неуморно кретање ка жељеном, које не зауставља ниједна тешкоћа.“ Θεόδωρος Ε., Φ. Β', Θεωρητικόν, стр. 35.

⁸⁶¹ Νικήτας Σ., Φ. Δ', Β' έκ. φυσικών κεφαλαίων, 59.

односно бол.⁸⁶² У овоме је очевидно да је и за превазилажење задовољства и бола превасходно неопходно радосно одрицање од првог и благодарно прихватање другог, о чему смо већ говорили. Оно што бисмо могли да додамо у вези са самим „одрицањем“ од ових елемената од кључне важности за живот овог века је да оно представља тешко, уз пуно муке и труда, остварив „идеал“ подвижничког живота у Цркви. Тај идеал достижан је онима који су „у свему савршено опонашали Учитеља и оставили за собом пример изврсног живота и стања“⁸⁶³. То, међутим, не би требало да нас обесхрабри нити уведе у сумњу, већ да нас обавезе да њихов начин постојања узмемо као смерницу нашег живљења, у настојању да дођемо до обожења, а то је и у овом случају одрицање од чулних и телесних задовољстава и прихватање болова (= οδύνες).

Дакле, кроз читав човеков подвижнички живот у Цркви бол има значајно место и улогу, најпре у очишћењу од страсти и стицању врлина (= προᾱξις), преко духовног познања (= θεωρία), па све до коначног обожења (= θέωση).⁸⁶⁴ Такође је извесно да бол, и поред свести и знања о његовој неопходности, не представља човеков императивни захтев, већ га – као неизоставни елемент његовог подвижничког кретања од иконе ка подобiju, свесрдно и без роптања прихвата и подноси, (по)знајући опитно благодатну корист коју му доноси, све до његовог потпуног превазилажења. Човек, дакле превазилази бол јер је победио душевне страсти сластољубља, славољубља и среброљубља, и превазилази задовољство јер се ослободио чула света (= αίσθησις του κόσμου).⁸⁶⁵

У наставку желимо да у додатном, односно детаљнијем разоткривању улоге и функције бола – такође и задовољства, допринесемо њиховим стављањем у контекст уздржања и (с)трпљења, као основних елемената човековог подвижничког бивствовања.

6.5.2.4. Задовољство и бол у подвигу уздржања и (с)трпљења

Као основу релације између задовољства и бола, са једне стране, и уздржања (умерености = εγκράτεια) и (с)трпљења (= υπομονή)⁸⁶⁶, са друге стране, узимамо

⁸⁶² „Постоје три опште страсти из којих се рађају све остале: сластољубље (= φιληδονία), славољубље (= φιλοδοξία) и среброљубље (= φιλαργυρία).“ Θεόδωρος Ε., Φ. Β', 100 ψυχωφελή κεφάλαια, 10. Само се сластољубље „тиче тела“, те је „нашло свој лек у његовом злопаћењу (κακοπάθεια του σώματος)“. Ibid., Θεωρητικό, стр. 42.

⁸⁶³ Види: Νεΐλος Α., Φ. Α', Λόγος άσκητικός, стр. 237 и даље.

⁸⁶⁴ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Δ' έκ. περί θεολογίας, 23.

⁸⁶⁵ Види: Νικήτας Σ., Φ. Δ', Α' έκ. πρακτικών κεφαλαίων, 59.

⁸⁶⁶ Именица υπομονή, која се у српском језику уобичајено преводи као *трпљење*, изведена је из глагола υπομένω са значењем „издржати храбро и без роптања неку тешку или непријатну околност или бол“. Види: https://www.greek-language.gr/greekLang/modern_greek/tools/lexica/search.html?lq=%CF%85%CF%80%CE%BF%CE%BC%CE%AD%CE%BD%CF%89&dq (Приступљено 22. 6. 2025). Са друге стране, термин υπομονή се у Новом завету увек преводи као *трпљење*, као, на пример: „род доноси у трпљењу“ (= καρποφορούν με υπομονή), Лк 8, 15, или: *трпљењем својим спасавајте душе своје* (= εν τη υπομονή

речи Св. Максима Исповедника, којима наводи да подвижник стиче врлину и духовни напредак кроз супротстављање чулним, односно телесним жељама које га искушавају, у чему се „чулној тузи (болу) и задовољству (= λύπης καὶ ἡδονῆς αἰσθήσεως) супротставља уздржањем и трпљењем“.⁸⁶⁷ С овим у складу би феноменима уздржања и трпљења било могуће одредити не само целокупно човеково подвижничко деловање већ и улогу коју у њему имају бол и задовољство, у чему се прво односи на уздржавање од задовољстава овога света и преовлађује у првој фази човековог подвижничког прегалаштва⁸⁶⁸ – одређено као ослобађање од страсти и стицање врлине, док трпљење у суштини представља стрпљиво подношење (зло)страдалних болова, илити свих облика недаћа које човек опитује на путу стицања (по)знања⁸⁶⁹, а које смо подвели под заједничку именицу *οδύνη*.⁸⁷⁰

Иако у Филокалији постоје искази који би могли навести на закључак да се уздржање по правилу тиче вољних, а трпљење невољних страсти или искушења⁸⁷¹, дубље расуђивање о овим феноменима указује да прво по правилу корелира са човековим вољним, односно жељеним, хотимичним активностима уздржавања од свега што има хедонистички предзнак и карактеристику, док је само трпљење нешто сложеније, јер се може односити како на његову вољу, тако и на невољну активност, односно хотимичне и нехотимичне болове у односу на њихово порекло и улогу у Божјем домостроју спасења. У овом смислу бол (= *οδύνη*, као туга, жалост, страдање и слично) може представљати последицу невољног поремећаја човековог доброг психофизичког стања са једне, али и човековог вољног уздржавања од задовољства са друге стране. Ово јер ће човеков подвижнички, врлински начин постојања у уздржању неминовно учинити да се он нађе у болу, односно изазвати му „чулну тугу“, у ограничавању деловања његове душевне силе која „умује о задовољствима (=

ἡμῶν κτήσασθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν), Лк 21, 19. Види, такође и: Рим 5, 3; 15, 4; 2Кор 6, 4; 12, 12; Кол 1, 11; 2Сол 1, 4; 1Тим 6, 11; 2Тим 3, 10; Тит 2, 2; Јевр 10, 36; Јак 1, 3; 5, 11; 2Петр 1, 6; Откр 2, 19; 13, 10; 14, 12, што нам даје за право да у раду *υπομονή* користимо у значењу *трпљење*.

⁸⁶⁷ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ε' έκ. *περί θεολογίας*, 95–96.

⁸⁶⁸ „Ко се бори од свега се уздржава“. Φιλόθεος Σ., Φ. Γ', *Νηπτικά κεφάλαια*, 12.

⁸⁶⁹ „Уздржање (умереност = *εὐκράτεια*) је општи назив за све врлине (...) ко негује врлине, мора бити уздржан у свему (...) не само у телесним већ и у врлинама које могу очистити унутрашњег човека (...) треба мрзети неразумне жеље и на то стећи навику, и треба се вежбати у уздржању.“ Види: Διάδοχος Φ., Φ. Α', *Λόγος ασκητικός*, 42–43. Као и уздржање, и „(с)трпљење је збир свих врлина.“ Πέτρος Δ., Φ. Γ', *Βιβλίο Β', Λόγος ε'*, стр. 194.

⁸⁷⁰ Ко је „уздржањем осујетио (...) задовољство (= *ἡδονή*) (...) испреплетено са чулним ствар(ност)има, а трпљењем прошао тешким и грубим путем болова (= *πόνων*) (...) зато што је жељом за врлином победио задовољство, а љубављу према знању сатро бол, храбро водивши божанске ратове на оба поља, као награду задобиће спасење Божје (Ис 40, 5; Лк, 3, 6).“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Δ' έκ. *περί θεολογίας*, 56; 58.

⁸⁷¹ Човек се „уздржањем (...) чисти од вољних страсти, док се трпљењем (...) опиरे невољним искушењима (...) чиме стиче врлину, ослобађајући човека од греха. (...) Светитеље (...) нису савладала искушења (...) ни вољна ни невољна (...) јер су уздржањем одбијали побуне вољних, а трпљењем невољних искушења“. Ibid., Ζ' έκ. *περί θεολογίας*, 45; 92.

νοεΐ τις ἡδονές)” и трага за начинима да до њих дође. Ово ће, такође, неизбежно и очекивано последовати побуном страсти бола и задовољства⁸⁷², у чему ће се врлинска душа од „побуњеног задовољства“ храбро бранити уздржањем (= εὐκράτεια), док ће се од напада „неприродних и невољних болова“ бранити „(с)трпљењем (= υπομονή), не одступајући од (...) врлине зарад непостојећег задовољства (...) нити да би тело ослободила од чулних болова које подноси“.⁸⁷³

Подвижник, са друге стране, због истрајности у борби уздржањем за стицање врлине⁸⁷⁴ од Бога задобија „божанске вредности и славу (...) ради ослобађања тела од чулних болова које трпи“, зарад „непостојећег задовољства“.⁸⁷⁵ Последње додатно утврђује више пута наведену истину да у подвижничкој борби човек има Бога као сарадника, који својим благодатним даровима не само осмишљава његове болове већ му и даје способност њиховог трпљења.⁸⁷⁶ На овај начин се човек, својом вољном одлуком да се суочи и ухвати у коштац са боловима – њиховим подношењем и трпљењем, оспособљава за прихватање Божје благодати, односно за пребивање с Њиме у благодатном јединству, што се изједначава са обожењем.⁸⁷⁷

Дакле, вољним уздржањем од задовољства чулног и телесног, и вољним трпљењем невољних болова, човек поткрепљује своју крштењску одлуку да живи „у Духу и истини“, добијајући тиме дар божанске благодати који, са

⁸⁷² Види: Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές για το ἥθος, 150.

⁸⁷³ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ε' έκ. περί θεολογίας, 100, и: Πέτρος Δ., Φ. Γ', Βιβλίο Β', Λόγος ε', стр. 197. „Телесни болови су природни за пропадљиво и материјално тело, те би душа требало да их са радошћу подноси и трпи не кривећи Бога за стварање тела.“ Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 72.

⁸⁷⁴ „Почетак практичне врлине је уздржање (...) да уз помоћ Божију утасимо и умањимо зло. Јер, Царство небеско с напором се осваја, и подвижници га задобијају (Мт 11, 12).“ Ησυχίος Π., Φ. Α', Προς Θεόδοουλο, 66. „Ко се труди, непрестано се уздржава од свега.“ Μάρκος Α., Φ. Α', Περί πνευματικού νόμου, 134. „Бога познаје и Бог познаје човека (...) који је врлински у свему јер се уздржава од сваког задовољства, не зато што нема способност да ужива већ јер то не жели из уздржања.“ Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 164.

⁸⁷⁵ „Нећемо са радошћу моћи да презиремо пријатне ствари овога света ако свим својим духовним чулом и срцем не окусимо сладост Божију.“ Διάδοχος Φ., Φ. Α', Λόγος ασκητικός, 43. Чулну тугу, односно бол, узрокује заокупљеност душе оним што је у складу са њеном природом (= κατά φύση), док је чулно задовољство јасно засновано на противприродној (= παρά φύση) енергији душе, и његов принцип је тежња за избацивањем из душе свега што је у складу са природом. Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ε' έκ. περί θεολογίας, 100.

⁸⁷⁶ „Човек, који је благодаћу Духа удостојен да буде дом Божији (Јевр 3, 6), треба да покаже велико трпљење у страдању ради праведности и осуде греха.“ Ibid., ΣΤ' έκ. περί θεολογίας, 50. Свети мученици су у „чежњи за царством и љубаљу Божјом надвладали бол (...) примили од Бога силу да победе непријатеље (...) били удостојени да претрпе смрт у име Христово, тако да су често постајали неосетљиви на бол.“ Όσιος Πέτρος ο Δαμασκηνός, Δεν υπάρχει ασυμφωνία στις θείες Γραφές, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Γ', стр. 130. Уп. Νικήτας Σ., Φ. Δ', Α' έκ. πρακτικών κεφαλαίων, 81.

⁸⁷⁷ „Бог ће (...) постати све свима, према степену праведности свакога, или боље речено у складу са тиме колико је у овом свету „пострадао (= έπαθε) због праведности; даће се свакоме, према способности коју свако има.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' έκ. περί θεολογίας, 51.

друге стране, може да прихвати само уколико вољно истрајава у врлинском начину постојања – као залог Сина Божјег, а чији је основни садржај подвиг уздржања и трпљења.⁸⁷⁸ Ово нас уводи у динамичан круг односа између Бога са једне и човека у Цркви са друге стране, који није затворен, јер у њему човек одлучним кретањем у врлинском добру стиче моћ, то јест способност да прихватањем благодатне силе и у њему напредује ка савршенству. Поменути динамика човековог кретања у врлинском односу са Богом, остварује се његовим владањем у искушењима.⁸⁷⁹

6.5.3. Бол и искушење

6.5.3.1. Порекло и смисао искушења

Порекло искушења (= *πειρασμός*) је у Божјој доброти и промишљању о човековом добробитију, због чега оно – као један од темељних елемената Његовог домостроја спасења, представља саставни део човековог „искуства“ (= *πείρα*)⁸⁸⁰ од тренутка његовог увођења у биће па све до краја века, илити у сва три наведена начина његовог постојања.⁸⁸¹ С овим у складу би се човек могао сматрати „искусним“ у мери у којој је „искуш(ав)ан“, односно у којој се суочава и хвата у коштац са различитим „искушењима“⁸⁸², док би начин његовог постојања требало вредновати у складу са његовим одговором на њих.⁸⁸³ Другим речима, и поред тога што би се сваки догађај у човековом животу могао подвести под искушење, јер „једна доносе задовољства (= *ἡδονές*), друга туге (= *λύπες*), трећа телесне болове (= *σωματικούς πόνους*)“⁸⁸⁴, она немају вредност по себи, већ је задобијају у контексту човекове реакције и одговора на њих.⁸⁸⁵ У том смислу ће човеков однос према искушењима одредити истину његовог

⁸⁷⁸ „Εγκράτεια των παθών και υπομονή στα οδυνηρά.“ Πέτρος Δ., Φ. Γ', *Προοίμιо*, 72.

⁸⁷⁹ „Без трпљења човек не може наћи одмор.“ Ibid., *Βιβλίо Β', Λόγος ε'*, стр. 197.

⁸⁸⁰ Господ шаље искушења за наше добро, „да нас испита (= *δοκιμάσει*), како бисмо из искуства (= *πείρα*) научили оно што нам је корисно“. Види: Κασσιανός ο Ρ., Φ. Α', *Προς Λεόντιо*, стр. 122. Уп. Νικήτας Σ., Φ. Δ', Α' *εκ. πρακτικών κεφαλαίων*, 22.

⁸⁸¹ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Α' *εκ. περί αγάπης*, 52; *ibid.*, Β', 42; 91, и: Δ', 16.

⁸⁸² Динамику подвижничког живљења у Цркви чине успони и падови који се дугују искушењима: „чувај се од пада (...) ако се деси, одмах устани у доброј борби; и ако паднеш хиљаду пута повлачењем благодати, устани сваки пут; и тако до смрти (...) не падајући у очај.“ Αγίος Ιωάννης ο Καρπάθιος, 100 *παρηγορητικά κεφάλαια προς τους μοναχούς της Ινδίας*, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Α', 84–85. Уп. Κάλλιτος και Ιγνάτιος Ξ., Φ. Ε', *Μέθοδος και κανόνας*, 30.

⁸⁸³ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ε' *εκ. περί αγάπης*, 14; 96.

⁸⁸⁴ Ibid., Β' *εκ. περί αγάπης*, 44.

⁸⁸⁵ „Који се вежбају у побожности“, најпре се искушавају даром добара (здравље, лепота, добра деца, новац, слава), тугом (бездетност, сиромаштво) или телесним боловима (= *πόνος*), болестима (= *ασθένειες*). За искушење задовољством Господ каже: „који се не одрекче свега што има, не може бити мој ученик“ (Лк 14, 33), док за друга два, која се тичу бола, како душевног тако и телесног, каже: *трпљењем својим спасавајте душе своје*. (Лк 21, 19) Види: Ibid., 91.

постојања, и он ће бити или добар и врлински, или рђав и грешан, са импликацијом у вечности долазећег Царства Божјег.⁸⁸⁶

Такође, поред већ истакнуте чињенице да је порекло искушења у Божјем домостројном покровитељском старању о човеку са циљем и у сврху његовог спасења⁸⁸⁷, међу њима би се – у складу са њиховим пореклом у ужем смислу, могла направити дистинкција на она која су по Божјем „промислу“⁸⁸⁸, од оних по Његовом „човекољубивом и благом допуштењу“⁸⁸⁹; одређеније, прва човеку директно „даје“ Бог⁸⁹⁰, док друга индиректно „допушта“ а изазвана су деловањем ђавола и његових слуга демона.⁸⁹¹

Када је у питању смисао искушења, она у принципу имају одређење Божје педагогије, што ће рећи да им се човек подвргава „у васпитне сврхе“⁸⁹², како би му се омогућило да исправним односом према њима, у њиховом надвладавању, или оствари напредак у врлини и добру⁸⁹³ или се врати са погрешног на пут стицања врлина.⁸⁹⁴ У овом погледу, и поред тога што би се искушења у

⁸⁸⁶ Види: Μακάριος Α., Φ. Γ', *Περί αγάπης*, 111.

⁸⁸⁷ „Искушења су узда људској надмености, послата од промисли Божије.“ Ιωάννης Κ., Φ. Α', 100 *παρηγορητικά κεφάλαια*, 62. „Врлина и мудрост се крију у искушењима.“ Πέτρος Δ., Φ. Γ', *Βιβλίο Β', Λόγος ω'*, 238.

⁸⁸⁸ „Истински словесан (= αληθινά λογικός) човек се брине и вежба своју душу само како би постао угодан Богу, захваљујући Му за све (...) Јер је апсурдно захваљивати лекарима када нам дају горке и одвратне лекове ради телесног здравља, а не бити благодаран Богу за оно што нам се чини непријатним, не препознајући да се све дешава по потреби и за нашу корист по Његовој промисли.“ Види: Αντώνιος Μ., Φ. Α', *Συμβουλές*, 2; 5.

⁸⁸⁹ „Душу потпуно помрачену нечистотом задовољства (= ακαθαρσία της ηδονής) очишћује злострадање (= κακοπάθεια), које уклања њену повезаност са материјалним ствар(ност)има“, јер подвргнута страдањима „спознаје штету која је последица пријатељства са њима. Због тога Бог, по свом праведном суду, допушта ђаволу да људе угњетава искушењима“. Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', *Ε' εκ. περί θεολογίας*, 64; 82. Уп. Μακάριος Α., Φ. Γ', *Περί αγάπης*, 112.

⁸⁹⁰ „Непрестана искушења су од Бога ради исправљања нашег живљења (...) у васпитне сврхе“ Ησύχιος Π., Φ. Α', *Προς Θεόδουλο*, 7.

⁸⁹¹ „Господ допушта да душа буде искушавана од стране демона како би је правилно научио разликовању добра и зла“. Διάδοχος Φ., Φ. Α', *Λόγος ασκητικός*, 77; 81; 82. „Непријатељски демони (...) муче душу разноврсним и неизрецивим искушењима.“ Ιωάννης Κ., Φ. Α', 100 *παρηγορητικά κεφάλαια*, 19; 79. Уп. Νείλος Α., Φ. Α', *Περί προσευχής*, 91; 97; 98, и: Πέτρος Δ., Φ. Γ', *Προοίμιо*, стр. 70; *Περί σωματικών πράξεων*, стр. 87; *Η σωτηρία είναι αδύνατη χωρίς ταπεινοφροσύνη*, стр. 152; и Γρηγόριος Σ., Φ. Δ', *Ωφέλιμα κεφάλαια*, 75

⁸⁹² „Гнев Божји је болан осећај оних које Бог васпитава“ дајући им „нехотичне болове“, како би ум стекао свест о себи и осећај своје болести, што Бог неретко остварује „повлачењем Својих благодатних дарова“. Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', *Ε' εκ. περί θεολογίας*, 9–10.

⁸⁹³ „Искушења су по божанској икономији и уче нас да будемо трудољубиви (болољубиви = φιλόπονοι) у вршењу заповести, вукући нас ка покајању и без наше воље.“ Μάρκος Α., Φ. Α', 226 *κεφάλαια*, 8. Уп. Πέτρος Δ., Φ. Γ', *Η σωτηρία είναι αδύνατη χωρίς ταπεινοφροσύνη*, стр. 156.

⁸⁹⁴ Искушења су дата како би човек „отклонио већ почињене грехе“, или „због греха који сада чини“, или „да га спрече да их почини у будућности.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', *Β' εκ. περί αγάπης*, 45. „Понекад човек достојан врлине бива заведен многим искушењима, отпадајући од свог доброг поретка (...) Чак и мало искушење које Бог допушта може да омета духовни напредак, (...)“

принципу могла окарактерисати непожељним, јер код човека по превасходству изазивају непријатна, „страдална“ искуства⁸⁹⁵, у Добротуљубљу одређена као бол (= οδυνη) – било телесни (= πόνο) или душевни (тута = λύπη, жалост = θλίψη)⁸⁹⁶, она су увек у служби добра јер им је циљ да човека суоче са његовим животним изборима, стремљењима и делатностима, како би у овом преиспитивању „открио своје скривене жеље и успоставио контролу над склоношћу сопствене воље“⁸⁹⁷, ради стицања врлине и напредовања у њој.⁸⁹⁸ Са друге стране, и поред тога што човеку доносе искуства болног страдања, искушења по правилу реферирају ка човековом уживању у вештаственим задовољствима, са Божјом интенцијом да га од њих одврати и његово настројење усмери ка задовољствима духовне природе у заједници са Њиме, како би остварио егзистенцијалну пуноћу у обожењу.⁸⁹⁹ У овоме бол као средство Божје педагогије игра важну, ако не и пресудну улогу, о чему је било помена.⁹⁰⁰

6.5.3.2. Искушења вољна и невољна

У сагласности са човековим начином постојања, Св. Максим прави разлику између вољних и невољних искушења⁹⁰¹, при чему вољна узрокују телесно задовољство (= σωματική ηδονή) и душевну тугу (= ψυχική λύπη), односно бол душе, док су невољна узрок телесне туге (= ψυχική λύπη) или телесног бола и душевног задовољства (= ψυχική ηδονή).⁹⁰² Прва су, дакле, последица човековог вољног деловања (сагласно са жељом = σύμφωνος με τη γνώμη), односно давања првенства телесним чулима над словесним делом његове душе, због чега творе „вољна задовољства“ (= θεληματικών ηδονών) усмерена ка човековом уживању

његовим трпљењем (...) примићемо божанску благодат.“ Ιωάννης Κ., Φ. Α', 100 παρηγορητικά κεφάλαια, 22; 26.

⁸⁹⁵ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Β' εκ. περί αγάπης, 44.

⁸⁹⁶ Види: Ibid., Ε' εκ. περί θεολογίας, 89–90, такође и: Ibid., Β' εκ. περί αγάπης, 91.

⁸⁹⁷ „Свака жалост (= θλίψη) која испитује склоност воље (...) назива се искушењем, јер (...) ономе који страда открива његове тајне жеље.“ Μάρκος Α., Φ. Α', Та 226 κεφάλαια, 204.

⁸⁹⁸ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Δ' εκ. περί θεολογίας, 54. „Бог је искушавао Аврама (...) ради његове користи, а не да би сазнао какав је човек; јер га је Свезнајући познавао пре него што је постао. Желео је да му да разлоге за савршену веру.“ Μάρκος Α., Φ. Α', Та 226 κεφάλαια, 203.

⁸⁹⁹ „Немогуће је да васпитаван искушењима не доживи тугу (= λύπη)“, након чега они „који су неговали бол и жалост (= πόνο και θλίψη) бивају испуњени великом радошћу, слатким сузама и божанским значењима.“ Господ каже: „Ја ти изазивам тугу ради твоје користи желећи да те спасем, а не да те уништим, јер си чедо моје“, да би се „вратио у своје пређашње добро душевно стање“. Ιωάννης Κ., Φ. Α', 100 παρηγορητικά κεφάλαια, 22; 30; 38; Уп. Πέτρος Δ., Φ. Γ', Βιβλίο Β'. Λόγος ζ', стр. 199, и: Συμεών Θ., Φ. Δ', Πρακτικά και θεολογικά κεφάλαια, 2.

⁹⁰⁰ Види поглавље: 6.3.3. *Задовољство и бол (ηδονή και οδυνη)*

⁹⁰¹ „Као што су две врсте туге, тако постоје и две врсте искушења.“ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ε' εκ. περί θεολογίας, 89–90. Види поглавље: 6.3.4. *Бол душевни и телесни*

⁹⁰² Невољна искушења изазивају многа невољна страдања (= παθών), болести (= ασθένειες), жалости (= θλίψεις) и принуде (= ανάγκες). Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Δ' εκ. περί θεολογίας, 54.

у материјалним ствар(ност)има, односно телесном (= σωματικής ηδονής) или тичу чувном задовољству (= ηδονή της αισθήσεως), генеришући уједно и душевну тугу (= ψυχικής λύπης), као његову последицу.⁹⁰³ За разлику од њих, искушења која нису у сагласности са човековом вољом (против жеље = παρά τη γνώμη) доносе нежељене болове (= αθέλητους πόνους) поистовећене са телесном (= λύπη της σάρκας) или тугом чула (= λύπης της αισθήσεως) која, према Св. Максиму Исповеднику, генеришу душевно задовољство (= ψυχική ηδονή).⁹⁰⁴

Невољна искушења човеку у подвигу долазе, са једне стране, као својеврсно испитивање (= δοκιμασία), односно као део Божје намере да њиховим превазилажењем напредује на путу од иконе ка подобију, док му, са друге стране, поједина Бог шаље као својеврсну „казну“⁹⁰⁵ због његовог избора вољних „задовољстава која служе чулима“.⁹⁰⁶ У другом случају функција и улога искушења је у човековом стицању свести о избору задовољстава као „злих делатности“ и спознању њиховог бесмисла⁹⁰⁷, како би у „радости“ и „покајничком расположењу (...) благодарно прихватио болне насртаје искушења“⁹⁰⁸ и „платио дуг својих сагрешења“ ради повратка на пут врлине.⁹⁰⁹

У овоме је сасвим извесно да су дата одређења у вези са искушењима усмерена човеку у Цркви, чији је живот посвећен подвижничкој борби за стицањем духовне користи, који би у овом смислу требало да поседује знање да ће га свако телесно, вештаствено и чулно задовољство, коме се својевољно буде препустио, одвести у грех и душевну тугу због егзистенцијалног промашаја, док ће га свака телесна туга или бол – који је по правилу генерисан или уздржањем од задовољстава или трпљењем невољних болова, одвести у душевну радост која је благодатног порекла и одређења, са чиме би требало да усагласи своје настројење. Такође би, у овом смислу, требало да буде свестан чињенице о постојању значајне разлике између вољних и невољних сагрешења у последицама по његов живот – које одређује управо њихово порекло, јер су „лоше (по)мисли, које долазе невољно, праћене тугом (= λύπη) и зато брзо

⁹⁰³ „Ако све невољно (нехотимично = ακούσιο) има узрок у вољном (хотимичном = εκούσιο), нико није непријатељ човеку колико је он сам себи.“ Μάρκος Α., Φ. Α', Та 226 κεφάλαια, 104.

⁹⁰⁴ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ε' έκ. περί θεολογίας, 90–91.

⁹⁰⁵ Ibid., 83.

⁹⁰⁶ Ibid., 86.

⁹⁰⁷ „Ко греши без покајања и због греха ништа до смрти не трпи (...) суд ће му бити без милости.“ Μάρκος Α., Φ. Α', Πери πνευματικού νόμου, 112. „Није могуће да онај који је сагрешио избегне казну ако се због греха не покаје.“ Ibid., Та 226 κεφάλαια, 58. „Мудри људи треба стално да имају на уму да ће, трпећи мале и краткотрајне тешкоће у овом животу, након смрти уживати у великој радости и задовољству.“ Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 76.

⁹⁰⁸ „Ко непоколебљивим умом, попут блаженог Јова и храбрих мученика, подноси увреде нехотичних искушења, тај је јака светиља и храброшћу и стрпљењем чува светлост спасења, јер је Господ његова снага и његова песма (Пс 117, 14).“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' έκ. περί θεολογίας, 78.

⁹⁰⁹ Види: Ibid., Ε' έκ. περί θεολογίας, 90–91. „Читав живот је период искушења (Јов 7, 1) (...) Бог, који одређује и награђује борбе, допушта да паднемо на неко време под ноге непријатеља, али је особина велике и храбре душе да не очајава у невољама.“ Ιωάννης Κ., Φ. Α', 100 παρηγορητικά κεφάλαια, 65.

нестају, док су оне које нам долазе вољно (по нашем произвољењу = με τὴν πρόθεσίν μας) праћене радошћу, због чега нам је тешко да их се решимо“⁹¹⁰, при чему првима последују невољна, а другима вољна искушења.

Такође, у позиву верницима да се у исто време радују искушењима и тугују због њих⁹¹¹, могла би се назрети одређена доза контрадикторности, која нестаје када се поставе у контекст њиховог разликовања. У овом смислу, говорећи о исправној молитви, Христос своје ученике саветује да се речима *не уведи нас у искушење* (Мт 6, 13) моле да избегну искушења која долазе због њихове зле воље, илити „да не искусе хедонистичка (= ἡδονικούς) (...) искушења“, јер ће њихова жеља за задовољствима – која се у овом случају преводи у искушења, неминовно изазвати бол њихове душе, због греха и отпадања од Бога.⁹¹² Апостол Јаков, са друге стране, учи да не треба бити неодлучан пред нехотичним, односно нежељеним, невољним искушењима са којима ће се неминовно суочити сви они који теже истини, већ да их – и поред тога што по правилу генеришу бол (= πόνο)⁹¹³, треба прихватити са „радошћу“⁹¹⁴, знајући да доносе духовно задовољство.⁹¹⁵ То значи да нас Христос учи да од Бога треба да „иштемо избављење од вољних искушења, јер она телу доносе задовољство, а души патњу, док нас апостол Јаков подстиче да се радујемо невољним искушењима, јер она „уклањају телесно задовољство и душевну патњу“.⁹¹⁶ Штавише, у овоме се „савршеним сматра онај ко уздржањем савладава вољна, а показује трпељивост према невољним искушењима“⁹¹⁷, што ће рећи да овакав човек принципијелно негује уздржање од вољних задовољстава и трпљење невољних болова, у чему се и задовољство и бол поистовећују са искушењима

⁹¹⁰ Μάρκος Α., Φ. Α', Τα 226 κεφάλαια, 191.

⁹¹¹ „У њему се радујте, иако сте сада мало, ако треба, ожалостњени различитим искушењима“ (1Петр 1, 6). Μάξιμος Ο., Φ. Β', Δ' έκ. περί θεολογίας, 85.

⁹¹² „Тело често вуче душу са собом у неприкладна задовољства (...) ако се душа не ослободи зла материјалних ствари и не спозна да је – иако божанска и бесмртна, повезана са многострадалним и смртним телом, да би била испушана, бива повучена надолу телесним задовољствима у пропаст.“ Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 142.

⁹¹³ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Δ' έκ. περί θεολογίας, 92.

⁹¹⁴ Сваку радост имајте, браћо моја, када паднете у различна искушења. (Јаков 1, 4)

⁹¹⁵ „Молите се да не паднете у искушење, али када дође примите га као свога, а не као странца.“ Μάρκος Α., Φ. Α', Περί πνευματικού νόμου, 142.

⁹¹⁶ „Према Светом писму, искушење се манифестује на два начина. Једно као задовољство (= ἡδονικός), док је друго болно (= οδυνηρός). Прво се дешава нашим избором, а друго не. Прво рађа грех и Господ нам заповеда да се молимо да не уђемо у њега, говорећи: *Не уведи нас у искушење* (Мт 6, 13), и: *Бдите и молите се да не уђете у искушење* (Мт 26, 41). Друго искушење је због кажњавања сагрешења (= τιμωρία της αμαρτίας) и нехотичним последицама кажњава настројење које воли грех. Ако неко ово издржи, нарочито ако није прободен клиновима греха, чуће апостола Јакова који објављује: *Сваку радост имајте, браћо моја, када паднете у различна искушења; Знајући да кушање ваше вјере гради трпљење; А трпљење нека усавршиује дјело, да budete савршени и потпуни без икаквог недостатка.* (Јаков 1, 2-4). Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ερμηνεία στην „Πάτερ ἡμῶν“, 269.

⁹¹⁷ Ibid., Δ' έκ. περί θεολογίας, 93-94.

која човек мора надвладати уколико жели да дође до аутентичног човештва, ослобађајући се најпре од страсти и стичући врлину што је, како смо рекли, неопходан услов напредовања ка обожењу.⁹¹⁸

Коначно, и поред тога што би се у начелу могло рећи да је основна карактеристика искушења њихова неочекиваност, одређена би човек морао да очекује уколико поседује свест о свом положају и улози коју има у овом свету.⁹¹⁹ Тако нас Св. Марко поучава да би човек требало да их очекује уколико му се у подвижничком живљењу не дешава ништа што би се могло окарактерисати невољом, с обзиром на то да без искушавања не може остварити напредак од иконе ка подобију⁹²⁰, што потврђује речима: „Ако ти се не дешава никаква несрећа (штета = ζημιά), очекуј жалост (= θλίψη) (...) јер је потребно да положиш рачун“. (Јевр 13, 17)⁹²¹ Полагање рачуна се у овом случају односи на испитивање човекове љубави према Христу, односно верности његовим заповестима⁹²², чијим делатним испуњавањем он стиче и одржава способност примања благодати, како би напредовао ка подобију и обожењу у јединству са Богом.⁹²³ Као допуну наводимо речи истог светитеља: „не долази свака жалост (= θλίψη) људима због грехова“, с обзиром на то да „постоје људи који су угодили Богу, а ипак имају жалости (= θλίψεις)“, јер ће сви који хоће да живе побожно у Христу Исусу бити гоњени (2Тим 3, 12).⁹²⁴ У истом контексту Св. Максим верницима упућује охрабрујући позив:

„Ако су сви свети били васпитавани кроз злострадања (= κακοπάθειες), заблагодаримо Богу и ми када смо васпитавани заједно са њима, како бисмо се и ми удостојили да учествујемо у њиховој слави, Јер кога љуби Господ, онога и кара; и бије свакога сина којег прима (Јевр 12, 6)“.⁹²⁵

⁹¹⁸ Светитељи су „Духом научени“ да „садашње патње (...) морају претходити будућој слави“. Види: Ibid., ΣΤ' έκ. περί θεολογίας, 25. Видети поглавља: 6.5.2.3. Улога бола у стицању знања и обожења, и: 6.5.2.4. Задовољство и бол у подвигу уздржања и (с)трпљења.

⁹¹⁹ „Неочекивана искушења су божанска икономија и уче нас да будемо марљиви у заповестима, и без наше жеље нас привлаче покајању“. Μάρκος Α., Φ. Α', Τα 226 κεφάλαια, 8.

⁹²⁰ „Не можемо лако пронаћи човека који је угодио Богу без искушења“, стога „треба да захвалимо Богу за оно што нам се дешава.“ Ibid., 200.

⁹²¹ Ibid., Περί πνευματικού νόμου, 51

⁹²² „Ко Бога поштује, врши Његове заповести, а ко греши, подноси недаће.“ Ησύχιος Π., Φ. Α', Προς Θεόδωλο, 81.

⁹²³ „Ко испуњава заповести, нека очекује искушење (...) јер се љубав према Христу супротностима испитује (= δοκιμάζεται).“ Μάρκος Α., Φ. Α', Περί πνευματικού νόμου, 88. „Ко жели да постане подражалац Христов и син Божји рођен од Духа, мора са храброшћу да поднесе жалости (= θλίψεις) које долазе као болести, увреде и прекоре од људи, чак и нападе невидљивих непријатеља. (...) По Божјем домостроју се душе испитују разним жалостима, да би се откриле оне (душе) које Га искрено љубе.“ Μακάριος Α., Φ. Γ', Περί ελευθερίας του νου, 129–130.

⁹²⁴ Μάρκος Α., Φ. Α', Περί πνευματικού νόμου, 174.

⁹²⁵ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' έκ. περί θεολογίας, 22.

Дакле, још једном се потврђује неопходност болниог страдања, овог пута у контексту искушења у човековом достизању душевног, односно духовног, благодатног задовољства, као „залога будућих добара“.⁹²⁶

6.5.3.3. Човеков однос према искушењима

Ради остваривања напретка у духовном живљењу, човеков одговор када се нађе у искушењима би требало да буде добар и исправан. Он се, у најкраћем, може сажети у речима Св. Марка Подвижника да човек напредује уколико одоли искушењу, односно када „претрпи жалости“ и бол које му оно доноси, док назадује ако у овоме не успе, што се поистовећује са „прихватањем задовољства“. Да се напредовање и назадовање односи на човеков духовни живот у овом, са импликацијом у вечном животу, у наставку потврђује исти светитељ речима да ће „човек добити вечна добра након што претрпи жалости (= θλίψεις) (Дап 14, 22), а вечна зла за живот у задовољству (= ηδονή)“.⁹²⁷

Дакле, човеку ће прихватање бола у радости, трудољубиво (болољубиво = φιλόπονο)⁹²⁸ обезбедити духовни напредак, с обзиром на то да га је могуће остварити искључиво стицањем благодати, као даром који човеку по правилу „долази кроз многа искушења“, односно „злопаћења (= κακοπάθειες), која приличе животу по Богу“.⁹²⁹ То ће рећи да би „бол и туга“ (= πόνο και λύπη) – који неминовно происходе из различитих искушења, од стране подвижника требало да буду прихваћени у радости, као знак и гарант његовог доброг живљења у складу са вољом Божјом (по Богу = κατὰ Θεόν), утврђеног у знању да му она доносе духовну корист.⁹³⁰ У овом смислу се бол искушења одређује као користан (= ωφέλιμο πόνο) и добар, а никако рђав, с обзиром на то да

⁹²⁶ Да би човек благодарно и у добром расположењу (= ευχάριστα) уживао у чулном (храна, пиће), треба најпре да има искуство чулне невоље, илити болног страдања које она доноси, односно да осети глад и жеђ, јер „нећемо уживати у вечним добрима ако не презиремо привремене и пролазне ствари“. Види: Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 104. „Онај ко жели да избегне будуће туге, мора подносити садашње са задовољством. И тако ће, умно (= νοερά) замењујући једну ствар другом, малим патњама избећи велике казне.“ Μάρκος Α., Φ. Α', Τα 226 κεφάλαια, 187. „Остани у свом уму (...) и нећеш се умарати искушењима“, у супроном „поднеси (истрпи = υπόμεινε) искушења која долазе.“ Ησύχιος Π., Φ. Α', Προς Θεόδουλο, 54.

⁹²⁷ Када одоли искушењу, односно „претрпи жалости“, човек напредује, ако у овоме не успе, „прихвата задовољства“ и назадује (...) „вечна добра ће добити након што претрпи жалости (=θλίψεις) (Дап 14, 22), а вечна зла за живот у задовољству (= ηδονή)“. Μάρκος Α., Φ. Α', Περί πνευματικού νόμου, 42. Уп. Συμεών Θ., Φ. Δ', Πρακτικά και θεολογικά κεφάλαια, 103.

⁹²⁸ „Искушења која нам по Божјем промислу долазе неочекивано, уче нас да будемо трудољубиви (болољубиви = φιλόπονοι).“ Ησύχιος Π., Φ. Α', Προς Θεόδουλο, 82. „Само Бог зна колико је различитих искушења потребно да би до човека дошло што је исправно.“ Μάρκος Α., Φ. Α', Τα 226 κεφάλαια, 67. Уп. Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ξ., Φ. Ε', Μέθοδος και κανόνας, 30.

⁹²⁹ Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' έκ. περί θεολογίας, 94.

⁹³⁰ „Бол и туга (= πόνο και λύπη) не могу бити по Богу (= κατὰ Θεόν) ако се не заволе искушења која су њихови узроци“. Μάρκος Α., Φ. Α', Τα 226 κεφάλαια, 218. „Немогуће је поседовати Христа без бола душе (= πόνο ψυχής).“ Φιλόθεος Σ., Φ. Γ', Νηπτικά κεφάλαια, 20.

представља елемент Божје педагогије у циљу човековог ослобађања од греха.⁹³¹ Такође би требало истаћи да би се, и када искушење долази у виду (понуде) задовољства, могла очекивати нека врста бола, јер би човекова добра и исправна реакција на њега требало да буде уздржање, које ће му по природи ствари проузроковати бол – јер „чула (...) не могу да поднесу лишавање уживања (= *απόλαυση*) којима су по природи склона“⁹³², чију ће „трагичност“ он доживети у мери у којој је „свакодневним подвигом стекао врлинску навику“, оличену у његовом подношењу бола, о чему смо већ говорили.⁹³³

6.5.3.4. Добро и зло, бол и задовољство у контексту искушења

Искушења човеку дају могућност да – исправним односом према њима, стекне и продуби знање о разлици између добра и зла⁹³⁴, с обзиром на то да пред њега стављају избор између творевине и Творца, односно захтевају да се зарад напредовања у духовном животу „одрекне од повезаности и блискости са телом, чулом и чулно опазивим стварима“.⁹³⁵ То ће рећи да је услов стицања знања о разлици између добра и зла човеково одрицање од чулног и телесног задовољства, чему природно последује и прихватање бола као основног средства Божје педагогије у искушењима. С овим у вези, а будући да смо познање добра и зла овога света у њиховом начелу изједначили са истином задовољства и бола у њему⁹³⁶, човек који живи у Цркви и подвигу ће суштинску разлику између добра и зла (с)позна(ти) кроз истину да „сваки бол, било вољан (= *θεληματικός*) или невољан (= *αθέλητος*)“ представља „смрт задовољства (= *ηδονής*)“ које је „мајка смрти (= *μητέρας του θανάτου*)“, због чега би требало да „са великом радошћу прихвати све сурове недаће невољних искушења (= *αθέλητων πειρασμών*)“⁹³⁷, односно „телесне туге чула“ (= *σωματικής λύπης της αισθήσεως*), које ће му у души изазвати велико задовољство.⁹³⁸ Речима Св. Максима Исповедника:

⁹³¹ Μάρκος Α., Φ. Α', Τα 226 κεφάλαια, 10.

⁹³² Νικήτας Σ., Φ. Δ', Α' εκ. *πρακτικῶν κεφαλαίων*, 6.

⁹³³ Види: Νεῖλος Α., Φ. Α', *Λόγος ἀσκητικός*, стр. 238.

⁹³⁴ „Господ допушта да душа буде искушавана (...) како би је научио разликовању добра и зла“. Διάδοχος Φ., Φ. Α', *Λόγος ἀσκητικός*, 77. „Потребна нам је велика борба и скривени унутрашњи труд (...) да бисмо разликовали добро од зла.“ Ἀγιος Μακάριος ο Αιγύπτιος, *Παράφραση των 50 λόγων του Αγίου Μακαρίου του Αιγυπτίου σε 150 κεφάλαια. α' Περί της πνευματικής τελειότητας*, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Γ', 13.

⁹³⁵ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Δ' εκ. *περί θεολογίας*, 50.

⁹³⁶ Види поглавље: 6.3.2.1. *Добро и зло – задовољство и бол, у перспективи телесности*

⁹³⁷ У овом смислу ће „својим (с)трпљењем (= *υπομονή*) жалости претворити у лаке и глатке путеве који ће га непогрешиво одвести ка награди његовог небеског позива (Фил 3, 14) када побожно крене божанским путем ка њима. Јер је задовољство мајка смрти, али је бол, вољни и невољни, смрт задовољства.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Δ' εκ. *περί θεολογίας*, 55.

⁹³⁸ „Они који су Бога ради телесно мртви у овом веку, подносе (...) са радошћу многа искушења, испитујући се по телу (= *δοκιμάζονται στη σάρκα*) (1Петр 4, 6) многим жалостима и невољама (= *θλίψεις και βάσανα*)“. Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ε' εκ. *περί θεολογίας*, 59; 89.

„Пошто је туга душе (= λύπη ψυχής) узрокована задовољством чула (= ηδονή της αισθήσεως), док је туга чула (= λύπη αισθήσεως) створена задовољством душе (= ηδονή της ψυχής), разумно је да би онај ко са надом жели да живи животом (...) Христа“, требало да „има радост у души (= αγαλλίαση στην ψυχή) (...) због будућих добара, а да у телу и чулу (= σάρκα και αίσθηση) има тугу (= λύπη), то јест болове (= πόνους και οδύνες) изазиване разним искушењима (= πειρασμοί). Јер сваку врлину (= αρετή) прате задовољство и бол (= ηδονή και πόνος); бол у телу, односно плоти (= πόνος στη σάρκα) због лишености меког и пријатељског осећаја, и задовољство у души (= ηδονή στην ψυχή) зато што ужива у духовним логосима очишћеним од сваке чулности“.⁹³⁹

У контексту датог истраживања наведене речи указују да разна искушења – која светитељ недвосмислено изједначава са боловима, како телесним тако и душевним, човеку долазе као неминовност уколико настоји да свој начин постојања уподоби Христовом⁹⁴⁰, због чега ће имати душевну радост, а у потенцији и духовно задовољство уколико не одустане од подвига живећи у уздржању и трпљењу (Мт 24, 13), чиме иде ка циљу и сврси свога постојања.⁹⁴¹ У истоме светитељ сукобљава чулна, хедонистичка задовољства са душевним јер у души изазивају бол, и обратно, чулне болове ставља у контекст душевних задовољстава. У овом смислу би „ум, који тугује због многих телесних, плотских болова (= λυπάται κατά σάρκα) изазваних искушењима – која му се шаљу ради врлине, требало увек да има радост у души због надања вечних добара, а чуло да страда“.⁹⁴²

6.5.3.5. Туга и жалост као болна искушења

Из помињања туге (= λύπη) и жалости (= θλίψη)⁹⁴³ у претходним поглављима, јасно је да они представљају важан елемент човековог подвижничког деловања, као и да се увек наводе у контексту искушења⁹⁴⁴, са природном референцом на

⁹³⁹ Ibid., ΣΤ' έκ. περί θεολογίας, 7.

⁹⁴⁰ О Христовом парадигматичном искушавању од стране ђавола у пустињи, види: Ιωάννης Κ., Φ. Α', 100 παρηγορητικά κεφάλαια, 73.

⁹⁴¹ Види: Όσιος Ηλίας ο Πρεσβύτερος και Έκδικος, Γνωμικό ανθολόγιο σπουδαίων φιλοσόφων, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Γ', 1. Уп. Νικηφόρος Μ., Φ. Δ', Λόγος για τη νήψη, стр. 170.

⁹⁴² „Онај ко тугује у телу (= λυπάται κατά σάρκα) због претрпљених болова ради врлине, истовремено се због врлине радује у души, јер лепоту будућности види као да је садашњост.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' έκ. περί θεολογίας, 8; 10. „Слобода и срећа душе је истинска чистота и презир према пролазним стварима“, због чега је потребно да човек „живи скромно и умерено, да би победио жељу и био слободан од искушења“. Види: Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 18; 23.

⁹⁴³ У раду ћемо феномене туге (= λύπη) и жалости (= θλίψη) третирати као синониме, с обзиром на то да се у овом смислу користе у већини текстова Φилокалије. Сем тога ови термини се у зборнику користе да укажу углавном на душевни бол, док се у појединим, ређим случајевима користе и за одређивање његове телесне димензије, што нам додатно даје за право да их подведемо под заједнички термин οδύνη.

⁹⁴⁴ „Као што се дело по Богу назива врлином, тако се неочекивана жалост (= θλίψη) назива искушењем.“ Μάρκος Α., Φ. Α', Τα 226 κεφάλαια, 202.

бол – како душевни, тако и телесни. О последњем налазимо директно сведочанство у нередним редовима:

„Природна последица чулног задовољства (= *ἡδονή της αισθήσεως*) је бол (= *ὀδύνη*), који може бити како физички, телесни (= *φυσική πόνος*), тако и душевни (= *ψυχική ὀδύνη*) који се изједначава са „душевном тугом“ (= *λύπη ψυχής*), док је „туга чула“ (= *λύπη αισθήσεως*) изазвана „задовољством душе“ (= *ἡδονή της ψυχής*)“.⁹⁴⁵ „Туга душе, односно бол (= *λύπη της ψυχής*, *δηλαδή τον πόνο*) – јер су њих двоје исто, узрокована је задовољством чула (= *ἡδονή της αισθήσεως*), док је туга чула, то јест бол (= *λύπη της αισθήσεως*, *δηλαδή τον πόνο*), настала задовољством душе (= *ἡδονή της ψυχής*)“.⁹⁴⁶

Наведене речи извесно указују на динамику успона и падова карактеристичну за човека који живи подвигом у Цркви, у којој, када доживи „пад“, односно не одоли искушењу које пред њега поставља задовољство телесно и осећајно (плотско и чулно = *σάρκα και αίσθηση*), доживљава душевну тугу или душевни бол (= *ψυχική ὀδύνη*)⁹⁴⁷, који га наводи на промену начина постојања (преумљење) у одбацивању противприродног задовољства⁹⁴⁸, што ће га изнова „вратити“ подвигу одрицања од ствар(ност)и овог живота (света), односно од уживања у задовољствима које она нуде.

У овоме је, такође, јасно да осећај туге (= *λύπη*) као последица болних искушења, није довољан за промену човековог начина постојања⁹⁴⁹ уколико га не прати покајање⁹⁵⁰, које пре свега подразумева његово одбацивање „повода“ грешног владања, односно одрицања од задовољства које му оно причињава⁹⁵¹, као истинског узрока њиховог вољног чињења.⁹⁵² Речју, чак и ако човек „тугује

⁹⁴⁵ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ε' έκ. *περί θεολογίας*, 87. „Туга (= *λύπη*) је лишавање задовољства (= *ἡδονής*), било да је схваћено по Богу или по свету.“ Θαλάσσιος Λ., Φ. Β', Α' έκ. *περί αγάπης*, 75.

⁹⁴⁶ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ζ' έκ. *περί θεολογίας*, 7. Види поглавље: 6.3.4. *Бол душевни и телесни*.

⁹⁴⁷ „Тужне и непријатне ствари долазе због раније учињених грехова, доносећи са собом оно што је њима заслужено“, па ће се „прекомерно уживање у задовољствима платити многим жалостима (= *θλίψεις*). (...) Ко познаје истину, исповеда се Богу не сећањем на грехе које је учинио, већ трпљењем жалости због њих.“ Μάρκος Α., Φ. Α', *Τα 226 κεφάλαια*, 128; 154–155.

⁹⁴⁸ Туга или душевни бол су изазвани „одсуством или повлачењем природне склоности (= *έξεως*).“ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ε' έκ. *περί θεολογίας*, 87.

⁹⁴⁹ Суштина и смисао преумљења (= *μετάνοια*) је промена начина постојања. Несреће су лек за грех, а здравље долази кроз покајање, јер „као што неким болесницима користи горки пелин, тако је искваренима корисно да трпе несреће (= *συμφορές*) (...) првима лекови дају благостање, док друге терају на покајање“. Види: Μάρκος Α., Φ. Α', *Περί πνευματικού νόμου*, 115.

⁹⁵⁰ „Искушења која нам долазе неочекивано су божанска икономија (...) и без наше жеље нас привлаче покајању“. Ibid., *Τα 226 κεφάλαια*, 8.

⁹⁵¹ „Када нас неразумне мисли ожалосте, наћи ћемо олакшање и радост у искреном покајању и исповедању (...) и наћи ћемо спокој. (...) Када паднемо у жалост (= *θλίψη*), очајање и безнађе, треба да се (...) исповедамо Богу, јер Он може мудро да (...) ублажи нашу жалост (= *θλίψη*) и спасе нас од погубне и разорне туге (= *λύπη*), ако је то у нашем интересу. Нσύχιος Π., Φ. Α', *Προς Θεόδουλο*, 135; 138. Уп. Φιλόθεος Σ., Φ. Γ', *Νηπτικά κεφάλαια*, 40.

⁹⁵² „Не говори да ти искушење долази, а да га не желиш“, јер оно долази због твојих вољних грехова. Види: Μάρκος Α., Φ. Α', *Περί πνευματικού νόμου*, 142.

због својих грехова“ он се због њих не каје уколико и даље „са задовољством прихвата њихове узроке“.⁹⁵³

Искушења су по правилу „тужни догађаји“ (= λυπηρό περιστατικό) који код „мудрог човека узрокују сећање на Бога“ и премећу се у радост, док са друге стране човеку који Бога нема у фокусу, односно сећању, „узрокују жалост“ (= θλίψη)⁹⁵⁴, због чега Св. Марко Подвижник позива човека да му „свака невољна жалост“ (= αθέλητη θλίψη) постане повод да се сети Бога, како би имао повод за покајање (преумљење)⁹⁵⁵. Овим се изнова потврђује чињеница да Бог човеку шаље искушење да би га навео на жалост, односно тугу, чиме жели да га подсети на истину његовог постојања, и одведе на исправан пут покајања због учињених сагрешења⁹⁵⁶, јер „изван покајања“ не постоји други пут којим се човек изнова враћа спасењу.⁹⁵⁷ У овим случајевима би човек нарочито требало да се чува задовољства, које ће лако прихватити када у њему доминира осећање жалости „јер пружа утеху“, чиме га „одвлачи од покајања у коме је смисао туге“.⁹⁵⁸ То ће рећи да је за овог светитеља „свака жалост по Богу (= θλίψη κατά Θεόν) дело истинске побожности, јер се истинска љубав испитује супротностима“.⁹⁵⁹ Човеку је, другим речима, немогуће да стекне врлину, илити да живи животом „добрим и врлинским“, уколико врлина није „испитана“, односно уколико он због ње није искушан различитим болним страдањима.⁹⁶⁰ С тим у вези сам Христос „уским путем (Мт 7, 14), благим јармом и лаким

⁹⁵³ Ibid., Та 226 κεφάλαια, 79. „Како су слатки узроци страсти! Понекад се страсти могу одсећи (...) и човек има мир и радост; али се од њиховог узрока не може лако ослободити. Зато смо искушавани, а да то не желимо. Тугујемо због страсти, али желимо да њихови узроци остану у нама; не желимо грехе, али са задовољством прихватамо њихове узроке.“ Κάλλιστος και Γυνάτιος Ξ., Φ. Ε', Μέθοδος και κανόνας, 28.

⁹⁵⁴ Види: Φιλόθεος Σ., Φ. Γ', Νηπτικά κεφάλαια, 39.

⁹⁵⁵ Μάρκος Α., Φ. Α', Περί πνευματικού νόμου, 56–57. „Ко жели да се сећа Бога, не треба да одбацује, већ да подноси неправедне жалости као праведне.“ Ibid., Та 226 κεφάλαια, 131; 134.

⁹⁵⁶ „Многи су одолели жалостима (= θλίψεων), али без молитве и покајања нико није избегао невоље.“ Ibid., Περί πνευματικού νόμου, 92. Жалости су „породи човекових грехова и зала“ јер „када грешна душа не прихвата са задовољством жалости, анђели говоре о њој: „исцелисмо Вавилон, али он није исцељен“ (Јер 28, 9); „Ко је спознао истину, не опире се тужним догађајима.“ Ibid., Та 226 κεφάλαια, 9; 82; 150.

⁹⁵⁷ Види: Θεόκλητος Φ., Φ. Δ', Λόγος για εσωτερική εργασία, , стр. 147.

⁹⁵⁸ У „жалости (= θλίψεως) се чувај задовољства (...) јер је лако прихватити утеху коју нуде, и човека одвлаче од покајања у чему је смисао.“ Μάρκος Α., Φ. Α', Περί πνευματικού νόμου, 175.

⁹⁵⁹ „Не говори да си стекао врлину без жалости, јер је врлина коју си стекао са лакоћом неиспитана (= αδοκίμαστη).“ Ibid., 65–67. Уп: Όσιος Νικήτας ο Στηθάτος, Πρώτη εκατοντάδα πρακτικών κεφαλαίων, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Δ', 14.

⁹⁶⁰ Човек, „ако се не искуша трудовима (= κόπους) и болестима (= ασθένειες), не може примити печат Божје врлине. Због тога Господ каже Павлу: Доста ти је моја благодат, јер се моја сила у немоћи савршено показује, а апостол се хвали: Радије ћу се, дакле, хвалити својим слабостима, да сила Христова почива на мени. (2Кор 12, 9)“ Διάδοχος Φ., Φ. Α', Λόγος ασκητικός, 94. „Када дођу искушења (= πειρασμός), жалост (= θλίψη) и несрећа (= συμφορά), не питај зашто или преко кога су дошли“, већ се „моли да их поднесеш са задовољством, без туге (= λύπη) и огорчења (= μνησικακία).“ Μάρκος Α., Φ. Α', Та 226 κεφάλαια, 198.

бременом (Мт 11, 30) назива пут који је за људску природу тежак, али у душама које воле врлину (...) изазива задовољство (= ηδονή), а не жалост (= θλίψη), због чега они који су изабрали уски и тежак пут ходају са већом жељом од оних који су изабрали пут широк и простран.⁹⁶¹ Ово због тога што стицању сваке врлине мора претходити победа над одређеним страстима које су са њом у директном односу.⁹⁶² Тако Св. Максим истиче да је:

„...радост душе због врлине (= χαρά της ψυχής για την αρετή) спасоносно задовољство (= σωτήρια ηδονή), док је бол који тело трпи због врлине (= οδύνη που υποφέρει η σάρκα για χάρη της αρετής) корисна туга (= ωφέλιμη λύπη την οδύνη). Стога онај ко је везан за страсти и материјалне ствари хита ка погрешним стварима, као што и човек који не прихвата са захвалношћу недаће које га лишавају страсног и вештаственог задовољства, избегава оно што му је корисно“.⁹⁶³

Дакле, човеково грешно деловање ће у сваком случају проузроковати тугу – душевну или телесну, за коју бисмо могли рећи да је добра, односно да је „по Богу“⁹⁶⁴, с обзиром на то да је њена улога да грешног човека наведе на преумљење „омекшавајући окорелост његове душе“.⁹⁶⁵ Када, са друге стране, човек преумљењем и животом „по Богу“ стекне душевно задовољство „услед знања о будућим добрима“, оно ће код њега неизоставно изазвати телесне жалости и туге (= θλίψεις και λυπηρά), које се у овом смислу сматрају искушењима⁹⁶⁶ са којима би човек требало да се избори уколико жели да стекне „венце од Бога“, односно напредује ка обожењу.⁹⁶⁷

Са друге стране, уколико постоји добра туга, „по Богу“, која човека води у јединство са Њиме, онда постоји и њој супротна, рђава туга, која човека одваја од заједнице са Богом.⁹⁶⁸ У складу са овим прилажемо речи Св. Касијана Римљанина о две туге, од којих је једна божанског, а друга демонског порекла, с чим у вези светитељ указује да:

⁹⁶¹ „Апостоли су након бичевања отишли (...) радујући се (Дап 5, 41), иако природа бичевања није таква; она не изазива задовољство и радост (= ηδονή και χαρά), већ болове (= οδύνη και πόνο). Ако је бичевање ради Христа родило радост, шта је чудо ако и друге телесне патње и патње ради Христа имају исти резултат?“ Όσιος Θεόδωρος Εδέσσης, 100 ψυχωφελή κεφάλαια, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Β', 89.

⁹⁶² „Размисли о резултату сваке нехотичне жалости (= αθέλητης θλίψεως) и у њој ћеш наћи истребљење неког греха“. Μάρκος Α., Φ. Α', Περί πνευματικού νόμου, 67.

⁹⁶³ Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' έκ. περί θεολογίας, 11.

⁹⁶⁴ „Туга уопште је ускраћивање задовољства, било божанског или световног.“ Θαλάσσιος Λ., Φ. Β', Α' έκ. περί αγάπης και εγκρατείας, 75.

⁹⁶⁵ Види: Νείλος Α., Φ. Α', Περί προσευχής, 5.

⁹⁶⁶ „Због радости у души (= αγαλλίαση στην ψυχή) услед знања о будућим добрима, у свом „телу и чулу“ (= σάρκα και αίσθηση) осећа „тугу“ (= λύπη), то јест болове (= πόνους και οδύνες), који су изазвани искушењима (= πειρασμοί)“. Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' έκ. περί θεολογίας, 7.

⁹⁶⁷ Ако „храбри и достојни борци постану мртви за све ствар(ност)и овог живота и поред туга и жалости (= θλίψεις και λυπηρά) које им због тога долазе, као награду ће добити венце од Бога“. Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές για το ήθος, 77. „Ко подноси туге, успеће у радости“. Νείλος Α., Φ. Α', Περί προσευχής, 93.

⁹⁶⁸ Види: Νικήτας Σ., Φ. Δ', Α' έκ. πρακτικών κεφαλαίων, 60. Уп. Γρηγόριος Π., Φ. Δ', Προς Ξένη, стр. 261–262. Уместо λύπη (= туга) свети у истом смислу користи термин πένθος (= туговање).

Постоји туга која „затамњује душу“ тако што је одваја од „духовног виђења и спречава је да види оно што је добро“, за шта је одговоран „демон, који је убеђује да је безначајна и бедна“, наводећи је да због тога тугује, чиме се она „изједа“. У наставку додаје да се „од овакве туге душа може ослободити само благодаћу Божјом, јер је Бог једини лекар душе“, што ће рећи да је „једина истинита туга по Богу, која душу (човека) води у покајање због сагрешења“.⁹⁶⁹

Када наведени одломак поставимо у контекст улоге и функције туге и жалости у човековом подвижничком животу у Цркви – а то је или навођење на покајање због греха или искушавање у циљу духовног напретка, можемо закључити да суштински светитељев акценат у њему није да истакне постојање више врста туге, већ да је њихова разлика по себи одређена последицом коју туга изазива код човека. У овом смислу, туга је или добра – јер „човека води у покајање због сагрешења“, или је зла – јер се душа њоме „изједа“ због демонског спречавања да „приступи добру“ које човек може да превазиђе уколико то жели. Без обзира на то што светитељ прави дистинкцију између туга на основу њиховог различитог порекла, она је, попут болног искушења, увек у функцији Божје домостројне намере да човеку омогући добро (по промислу или дозволи), уколико добро изабере.⁹⁷⁰ У овом смислу ће тугу која човеку „изједа душу“ Бог благодаћу преобразити у тугу која га води до покајања „по Богу“, чиме ће душа добити исцељење, уколико човек то буде желео.⁹⁷¹

У оба случаја се, дакле, ради о истом осећању туге или жалости јер ће, у суштини, само од човековог вољног деловања, односно његовог доживљаја и одговора на њега, зависити да ли ће она имати добре или рђаве последице, које ће у сваком случају имати онтолошку димензију.⁹⁷² Дакле, добар или зао статус туге или жалости није одређен њеним пореклом, односно узроком, већ последицом коју ће она изазвати у човековом животу, што је у зависности од његовог произвољења.⁹⁷³ Другим речима, суштински не може постојати добра или лоша туга, већ човеков добар или лош одговор на њу, што је статус који туга и жалост деле са искушењем. У овом смислу ће на тугу позитивно, у смислу њеног подношења и трпљења, одговорити човек који познаје разлику

⁹⁶⁹ Јер жалост која је по Богу доноси покајање за спасење, за које се не каје; а жалост овога свијета доноси смрт (2 Кор 7, 10). Види: Κασσιανός Ρ., Φ. Α', *Προς Κάστορα*, стр. 104–106. Уп. Γρηγόριος Π., Φ. Δ', *Προς Ξένη*, стр. 269.

⁹⁷⁰ Γρηγόριος Σ., Φ. Δ', *Ωφέλιμα κεφάλαια*, 40.

⁹⁷¹ „У нехотимичним жалостима (= ακούσεις θλίψεις) је скривена благодат Божја, која привлачи покајању трпеливога, спасавајући га од вечног пакла.“ Μάρκος Α., Φ. Α', *Τα 226 κεφάλαια*, 139. Уп. Συμεών Θ., Φ. Δ', *Πρακτικά και θεολογικά κεφάλαια*, 133.

⁹⁷² „Велика је врлина подносити долазеће жалости.“ За врлински живот „не треба одбацивати неправедне жалости, већ их треба подносити као да су праведне.“ Μάρκος Α., Φ. Α', *Τα 226 κεφάλαια*, 47; 134. „Туга по Богу (= κατά Θεόν λύπη) одгони задовољство (= ηδονή).“ Θεολάσιος Λ., Φ. Β', Β' εκ. *περί αγάπης και εγκρατείας*, 18.

⁹⁷³ „Ко вежба своју вољу у жалостима (= θλίψεις), неће бити савладан нехотичним злим помислима, док ће онај ко не прихвати прве, и не желећи, бити заробљен другима.“ Μάρκος Α., Φ. Α', *Τα 226 κεφάλαια*, 208.

између добра и зла – при чему се ово (по)знање, како смо видели, може стећи само животом у Цркви јер је оно благодатног порекла⁹⁷⁴, док ће у супротном за човека овога света она имати изразито негативну и нежељену конотацију, и он ће желети да је на сваки начин превазиђе, како би је се што пре ослободио.⁹⁷⁵

Коначно, напомињемо и то да се у дискурсу Св. Максима јавља и појам „телесна туга“ (по плоти = *λύπη κατά σάρκα*) – истозначна као „телесни бол“ (= *πόνος*), која је у релацији са „душевним задовољством“ с обзиром на то да се „радост (добро расположење = *ευφροσύνη*) душе“ по природи ствари „премеће у телесну, односно плотску тугу (= *λύπη της σάρκας*)“.⁹⁷⁶ Овим се изнова потврђује чињеница свеприсутна у текстовима Добротољубља да „телесни бол, односно туга чула (= *λύπη της αισθήσεως*)“, по правилу настаје „човековим лишавањем телесних задовољстава (= *σωματικών ηδονών*), док је умна туга (= *του νου*), илити духовни бол, проузрокована његовим лишавањем душевних добара (= *αγαθών της ψυχής*)“.⁹⁷⁷

6.5.4. Бол, болест и медицина

Као што се разликују телесни (= *πόννοι*) од душевних болова (туге = *λύπες*, жалости = *θλίψεις*), тако се у текстовима Добротољубља прави дистинкција између стања болести (= *ασθένειες*) ова два „дела“ човековог бића⁹⁷⁸, према којој „болести тела настају нарушавањем равнотеже његових базичних елемената⁹⁷⁹ – у ком случају један на неприродан начин преовлађује над другима, док се душа сматра болесном када је савладана страстима које је удаљавају од исправног расуђивања (= *ορθό λογισμό*)“.⁹⁸⁰ У овој дистинкцији се лекаром тела сматра човек – са медицином задуженом за бригу о његовом

⁹⁷⁴ „Истинско знање се стиче трпљењем жалости (= *υπομονή των θλίψεων*)“, јер је свако „ко спозна да његове жалости долазе од праведности Божје, тражећи Господа, налази знање заједно са праведношћу.“ Ibid., 56.

⁹⁷⁵ „Ко се плачући раздире од жалости (= *οδύρεται για θλίψη*), (...) показује да воли задовољство „више од туге (= *λύπη*), јер тугује због „неутралисања“ задовољства жалошћу, опирајући се њеном прихватању и подношењу, односно трпљењу. Ibid., *Περί πνευματικού νόμου*, 143. Уп. Όσιος Ηλίας ο Πρεσβύτερος και Έκδικος, *Γνωμικό ανθολόγιο σπουδαίων φιλοσόφων*, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Γ', 63, и Συμμεών Θ., Φ. Δ', *Πρακτικά και θεολογικά κεφάλαια*, 31.

⁹⁷⁶ Узрок „душевне туге“ је „задовољство чула“, јер „готово да нема греха који за свој принцип настанка нема неразуман однос душе са чулом ради неког задовољства. Узрок „душевног задовољства“ је „туга тела“ јер готово да нема врлине која за свој принцип настанка нема разумну одбојност душе према чулу. (...) свакој душевној тузи (= *ψυχική λύπη*) претходи плотско задовољство (= *σαρκική ηδονή*)“, Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ε' έκ. *περί θεολογίας*, 97–98.

⁹⁷⁷ „Од задовољства долази туга душе.“ Ibid., 88.

⁹⁷⁸ Ibid., Δ' έκ. *περί αγάπης*, 4.

⁹⁷⁹ Оно што „мења састав тела нагоре је поремећај исхране, промена гасова и утицај демона.“ Θαλάσσιος Λ., Φ. Β', Γ' έκ. *περί αγάπης και εγκρατείας*, 36.

⁹⁸⁰ Νεΐλος Α., Φ. Α', *Λόγος άσκητικός*, стр. 266.

телесном здрављу⁹⁸¹, док је Бог лекар душа (= γιатρός των ψυχών)⁹⁸², што јасно имплицира да старање о човековој души припада Цркви, као богочовечанској реалности.⁹⁸³ У поређењу ова два аспекта човековог лечења, односно њихових носиоца – духовника и лекара, указује се на њихову заједничку обавезу да буду посвећени „врлини и дугом изучавању“, први у духовном рату против страсти, а други у изучавању „лекарске службе“.⁹⁸⁴

Када је у питању болест тела, „телесни болови (= σωματικοί πόνοι) се као њен пратећи елемент сматрају природним, јер је само тело по природи пропадљиво (трулежно = φθαρτό)“⁹⁸⁵, што значи да бол и болест у свом начелу представљају последицу прародитељског греха и пада у пропадљивост. Са друге стране, сагласно с човековом реакцијом, односно понашањем у случају болести, може се поуздано одредити статус његове душе. У сагласју с тим, „васпитана (образована = παιδαγωγημένη) душа треба да у болести са радошћу покаже уздржање и трпљење, а никако да оптужује Бога што је створио тело“⁹⁸⁶. Ово кореспондира с наведеном чињеницом да је васпитач душе управо Бог, а да је средство Његовог васпитавања превасходно искушење.⁹⁸⁷ Када се болест постави у контекст искушења, човеково владање у болести ће обзнанити да ли је његова душа у власти тела, односно да ли је поробљена страсним жељама за уживањем у материјалним задовољствима – у ком случају се сматра болесном, што је извесно уколико је човек због њих несрећан, то јест када га обузима велика туга услед немогућности уживања у њима због болести тела.⁹⁸⁸ На основу реченог је веома очигледно да и болест, попут бола, представља ограничавајући фактор човековог уживања у задовољствима, што имплицира да би се и она могла сврстати под збирни појам *οδύνη*, у смислу и значењу о коме смо више пута говорили.⁹⁸⁹ Са друге стране, чињеница да насупрот болести стоји здравље, подразумева да је однос између ова два феномена подобан односу између бола и задовољства, с обзиром на то да здравље човеку

⁹⁸¹ „Ништа нас не спречава да позовемо лекаре када смо болесни“, јер су медицина и лекови одувек постојали као производ људског искуства. „Међутим, не би требало да имамо наду у исцељење у њима, већ у нашем истинском спаситељу и лекару Исусу Христу“. Види: Διάδοχος Φ., Φ. Α', Λόγος ασκητικός, 53.

⁹⁸² Исцелитељ болесних је Господ који је понео наше немоћи и својим нас је ранама исцелио (Ис 53, 3) и исцељује нас (...) дајући спасоносне лекове. Јер каже: *Ја убијам и оживљавам, рањавам и исцељујем*. (Понз 32, 39)“ Αγίος Ιωάννης ο Καρπάθιος, Λόγος ασκητικός και παρηγορητικός συμπληρωματικός των εκατό κεφαλαίων, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Α', стр. 354.

⁹⁸³ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' έκ. περί θεολογίας, 20.

⁹⁸⁴ Види: Νείλος Α., Φ. Α', Λόγος ασκητικός, стр. 250.

⁹⁸⁵ Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 18

⁹⁸⁶ Ibid., 72.

⁹⁸⁷ Види: Πέτρος Δ., Φ. Γ', Βιβλίο Α'. Προοίμιο, 71.

⁹⁸⁸ Ко „благодарно прихвата узнемирености болести (= στενοχώριες της αρρώστιας) налази се близу бестрашћа, и са радошћу чека смрт као прилику за истински живот“. Διάδοχος Φ., Φ. Α', Λόγος ασκητικός, 54. „Свршетак овог живота је ослобођење од смрти“. Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ζ' έκ. περί θεολογίας, 76.

⁹⁸⁹ Видети поглавље: 6.1.1. Терминолошка проблематика у вези са болом

пружа могућност безбрижног уживања у вредностима садашњег живота, док га болест у овоме не само ограничава већ и његову слободу ставља на испит тражења дубљег егзистенцијалног смисла и вредности изван задовољства овог света, што нас изнова усмерава ка искушењима.

Дакле, и болести се, попут бола, доводе у везу са искушењима – по правилу невољним, такође и непријатним, болним и страдалним, али неопходним „лековима“ управљеним пре свега ка освајању здравља човекове душе.⁹⁹⁰ У овом смислу Бог човеку даје болест или да би га „казнио“ због учињеног греха – чиме жели да га усмери ка покајању и промени начина постојања (преумљењу)⁹⁹¹, или желећи да га стави на пробу како би му омогућио напредак у духовном живљењу.⁹⁹² Дакле, из филокалијских списа се јасно може исчитати да се телесна болест даје као искушење ради позитивног утицаја на здравље човекове душе, која је болесна када човек чини грех, а здрава када је његов живот врлински, чему је претпоставка подвиг уздржања и трпљења.⁹⁹³

Када су у питању болести као искушења, она човеку долазе у виду непријатних искустава „туте или телесних болова“⁹⁹⁴, чија разноврсност је последица „узрока страсти који је у души“, на основу чега „Бог, као мудри лекар душа (= γίαιτρος τῶν ψυχῶν), по свом промислу прописује лек“, који је увек благодатног порекла и садржаја.⁹⁹⁵ Другачије речено, какву год да болест Бог у својој премудрости човеку пошаље или је допусти, он ће, ако поседује „мудрост“ – која се у овом случају огледа у његовом знању о „исцелитељској моћи (= θεραπευτική ἐνέργεια) Божјег суда и промисла, у радости подносити

⁹⁹⁰ Болест тела је искушење којим Бог човека по промислу испитује болним страдањем, на које би човек требало да одговори трпљењем у складу са речима Писма: *Трпљењем спасавајте душе ваше* (Лк 21, 19). Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' εκ. *περί αγάπης*, 91.

⁹⁹¹ Види: Θεόγνωστος Ο., Φ. Β', *Περί πράξεως και θεωρίας*, 55. „Како што неки болесници имају користи од горког пелина, тако је и искваренима корисно да подносе несреће (= συμφορές). Јер првима лекови дају благостање (= ευεξία), док друге нагоне на покајање.“ Μάρκος Α., Φ. Α', *Περί πνευματικού νόμου*, 115. Лекови користе за спасење тела, „а то су у духовном животу болови и туте (= πόνοι και λύπες) које нам Бог шаље кроз разне недаће (= συμφορών)“. Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' εκ. *περί αγάπης*, 81.

⁹⁹² Бог болним осећајем (= οδυνηρή αίσθηση), односно невољним боловима (= αθέλητοι πόνοι) васпитава ум надут због врлине и знања, и води га ка смирењу, како би га освестио и дао му осећај болести (= ασθένειάς) да би одбацио сујету и понос. Види: Ibid., Γ' εκ. *περί θεολογίας*, 9.

⁹⁹³ Дobar и врлински живот се мора стално доказивати делима... као што се, не речима већ делима, препознају лекари као спасиоци и добротинитељи у болести. Они чији је живот без дела, само на речи, „слични су лекарима који имају лекове и медицинске инструменте, али не знају нити маре да их користе“ Αντώνιος Μ., Φ. Α', *Συμβουλές*, 19; 28.

⁹⁹⁴ Иако искушења по себи, како смо рекли, могу „доносити задовољства, туте или телесне болове“, односно задовољства или бол, искушења болести се односе на ова друга за чију је борбу одређено трпљење. Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Β' εκ. *περί αγάπης*, 44.

⁹⁹⁵ Због овога се у Добротољубљу страсти изједначавају са болешћу душе, која се може излечити само благодаћу Божјом. На пример, „нечисти дух блуда (= πορνεία)“ или „болест лењости (= ακηδία)“, које Бог „као мудар лекар, жели да уклони из наших душа.“ Види: Κασσιανός Ρ., Φ. Α', *Προς Κάστορα*, стр. 93; 103.

недаће датог му искушења, јер зна да су њихов узрок греси“.⁹⁹⁶ Речју Св. Максима:

Као што „лекари који лече тело не дају свима исти лек (...) ни Бог, који исцељује болести душа, не познаје један метод лечења који одговара свима, већ дајући за сваку болест одговарајући лек, Он доноси исцељење“.⁹⁹⁷ С овим у вези Св. Максим „медицинским лековима“ назива „болове и туге које нам Бог шаље кроз разне недаће“, а онај ко „не жели да их прихвати“, не зна „шта ће добити када напусти овај свет“⁹⁹⁸, због чега би трбало да „будемо захвални, чак и ако исцељење подразумева патњу, јер је крај благословен“.⁹⁹⁹

Такође би овде требало рећи да су болести нарочито значајне на почетку подвижничког, врлинског живота, јер слабе снагу тела и „земаљски ум душе“, а оснажују њену енергију. Са друге стране, наносе штету онима који су „напредовали у подвизима врлине, превазишли чула и достигли небеска виђења“, јер „отупљују логосни део душе боловима и несрећама“.¹⁰⁰⁰ Из овога видимо да постоји велики утицај тела на душу сваког човека, без обзира на степен његовог духовног живота.

Поред телесних, у Добротољубљу се помињу и болести душе, с чим у вези се „болеснима сматрају они који немају знање о томе шта је добро за њихову душу“.¹⁰⁰¹ Разлог овоме је, како је речено, човекова раслабљеност страстима – односно његов избор страсног живота у телесним и чулним задовољствима.¹⁰⁰² Тако је „здравље душе (= υγεία της ψυχής) бестрашће и знање“, које човек „не може да стекне док робује задовољствима“.¹⁰⁰³ У овом контексту Св. Нил Подвижник „неумерене жеље за задовољством“ сматра „тешко излечивом болешћу“.¹⁰⁰⁴ Дакле, због бриге о земаљским стварима, односно старајући се и негујући тело више него што је то потребно, човек својој души онемогућује да се наслађује божанским добрима, или духовним задовољствима, чиме тело чини својим непријатељем који се бори против његове душе.¹⁰⁰⁵ У овоме човек

⁹⁹⁶ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' εκ. περί αγάπης, 44–46. Уп. Κάλλιτος και Ιγνάτιος Ξ., Φ. Ε', Μέθοδος και κανόνας, 16.

⁹⁹⁷ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' εκ. περί θεολογίας, 20.

⁹⁹⁸ Ibid., Γ' εκ. περί αγάπης, 81.

⁹⁹⁹ Ibid., Γ' εκ. περί θεολογίας, 20. „Апсурдно је захваљивати се лекарима на горким и гадним лековима ради здравља тела, а не благодарити Богу за наизглед непријатно, јер се све дешава како треба и на нашу корист, по Његовој промисли.“ Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 2.

¹⁰⁰⁰ Види: Νικήτας Σ., Φ. Δ', Α' εκ. πρακτικὼν κεφαλαίων, 87

¹⁰⁰¹ „Они који познају истину а и поред тога се бестидно расправљају о њој, имају понашање достојно звери.“ Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 46.

¹⁰⁰² Θεόγνωστος Ο., Φ. Β', Περί πράξεως και θεωρίας, 68.

¹⁰⁰³ Θαλάσσιος Λ., Φ. Β', Β' εκ. περί αγάπης και εγκρατείας, 2.

¹⁰⁰⁴ Ово се нарочито односи на оне који су одгајани са похотом од детињства (...) и мисле да је она природна“ јер је тешко објаснити да „корисност здравља треба онима који никада нису били здрави“. Види: Νείλος Α., Φ. Α', Λόγος ασκητικός, стр. 241.

¹⁰⁰⁵ „Ко се труди за своје спасење, никада не треба да жуди за уживањем у задовољствима овог света, већ треба да користи животне потребе са захвалношћу и живот схвата као пут лишен сваког телесног задовољства, јер само ограничавањем нашег интелекта (= διάνοιά) усмерићемо га у потпуности на пут који води ка вечном.“ Διάδοχος Φ., Φ. Α', Λόγος ασκητικός, 55.

своју телесну жељу за уживањима вреднује високо, док телу заправо није потребно ништа више од хлеба и воде.¹⁰⁰⁶ За овакав, неразуман однос према телу је одговорна страст самољубља, која човека наводи да се „сажали на тело“ и да му даје више него што му је потребно за живот.¹⁰⁰⁷ Као најчешћи изговор претераног старања о телу се наводи превенција телесних болести, што човека лагано води „до пада у бездан хедонизма (састољубља = φιληδονίας)“, али је „самољубље“, као првоначална страст „она која наводи човека да се брине о задовољавању телесних жеља“.¹⁰⁰⁸ Са друге стране, као човеков исправан, односно врлински и добар одговор на телесне и чулне жеље за задовољствима, узима се уздржање које представља први корак ка одрицању од страсти и стицању врлине.¹⁰⁰⁹ Као илустрацију наводимо проблематизовање претераног старања о телу у болести које се у Филокалији карактерише као „неприкладно“ јер се кроз давање више од онога што му је потребно чини грех, а „боље је и умрети него починити грех“.¹⁰¹⁰ Уколико је „Божја воља да човек настави живот, односно оздрави, даће му снагу да у болести може да истрпи болове и добије венце за храброст, или утеху која ће му такође помоћи да поднесе страдање“¹⁰¹¹, јер „зато што саосећа (састрадава = συμπάσχει) са нашом болешћу, Свети Дух излива своју благодат на нас, иако смо нечисти“.¹⁰¹² Човек би у сваком случају требало да се кроз уздржање сачува грешног, „неприкладног“ односна према телу и прихвати трпљење које је једино исправно у болести, уз поуздање у Божју помоћ да болест превазиђе на овај или онај начин.¹⁰¹³

Такође се у истом контексту, као медицинско средство телесног исцељења, у Филокалији наводи „храна“ коју је створио Бог дајући јој „двоструку сврху: за

¹⁰⁰⁶ Νεΐλος Α., Φ. Α', Λόγος άσκητικός, стр. 246.

¹⁰⁰⁷ Може се десити да, по наговору ђавола, подвижник који се „превише стара за телесни живот (...) ужива у страдањима више него у задовољствима“, јер у подношењу страдања више истиче сопствену духовну снагу него природну слабост плоти (...) а управо је њихова природна немоћ показатељ „преизобилне божанске силе“. Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ζ' έκ. περί θεολογίας, 93. Уп. Συμεών Θ., Φ. Δ', Πρακτικά και θεολογικά κεφάλαια, 65.

¹⁰⁰⁸ Самољубље наводи човека да се брине о задовољавању телесних жеља. Μάξιμος Ο., Φ. Β', Β' έκ. περί αγάπης, 60. Уп. Νικήτας Σ., Φ. Δ', Α' έκ. πρακτικών κεφαλαίων, 28.

¹⁰⁰⁹ Види: Φιλόθεος Σ., Φ. Γ', Νηπτικά κεφάλαια, 3.

¹⁰¹⁰ Јер је боље, ако хоће воља Божија, да страдате добро чинећи, неголи зло чинећи. (1Петр 3, 1)

¹⁰¹¹ „Да ли је у болести телу потребна нега, или је боље умрети него учинити нешто неприкладно? Ако Бог жели да живимо, ставиће у тело одговарајућу силу трпљења бола болести (= πόνο της αρρώστιας); или ћемо примити венце за храброст; или ће човека у болести утешити“, по својој премудрости. Види: Νεΐλος Α., Φ. Α', Λόγος άσκητικός, стр. 249.

¹⁰¹² Ibid., Περι προσευχής, 63. Бог састрадава са човеком који се страдању радује, чиме му се обезбеђује Царство. Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' έκ. περί θεολογίας, 24. Уп. Κάλλιотос και Ιγνάτιος Ξ., Φ. Ε', Μέθοδος και κανόνας, 30.

¹⁰¹³ Грех се не може оправдати болешћу тела, јер је Христос оваплоћењем исцелило сву људску природу, лишавајући нашу слободну вољу везаности за страсти. (...) благодатним присуством у онима који верују у Њега потпуно уништава закон греха који је у телу. Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ε' έκ. περί θεολογίας, 46. Уп. Κάλλιотос και Ιγνάτιος Ξ., Φ. Ε', Μέθοδος και κανόνας, 30.

исхрану и као средство исцељивања (= *θεραπεία*)¹⁰¹⁴, што уводи питање како би подвижник требало да се влада у односу према исхрани у случају болести, односно слабости тела њоме изазваном. Одговор је усмерен ка потреби да се подвиг усклади са слабошћу тела, при чему би требало бити мудар и опрезан, како бисмо:

„...телу давали само оно што болест захтева, а не оно што жели задовољство (= *ὅτι θέλει η̅ η̅δονή*). Храну користимо да бисмо могли да живимо, а не да бисмо постали робови нагона жеље (= *ορμές της επιθυμίας*). Одмерена и разумна храна помаже здрављу тела, не одузима светост. Тачно правило умерености (уздржања = *εγκράτειας*), како су Оци предали, јесте да престанемо да једемо пре него што се наситимо. И апостол, речима: *старање за тијело не претварајте у похоте*. (Рим 13, 14) Он није спречавао неопходно управљање животом, већ је забранио сластољубиво старање (= *φιλήδονη φροντίδα*) о њему“.¹⁰¹⁵

На ово се надовезује и поука болесницима који не би требало да посте ако им то не дозвољава њихова болест, јер се налазе „у заблуди“ ако мисле да се без поста не могу „ослободити од ђавола и страсти“. То што су од Бога добили болест, а „не дар уздржања“, треба да прихвате као Његову промисао, а „не да тугују и буду малодушни због немогућности подвига (= *αδυναμία της ασκήσεως*)“.¹⁰¹⁶ Дакле, извесно је да од Бога, са једне стране, нису добили дар уздржања, али су, са друге стране, добили болест и дар трпљења, што би требало не само да прихвате већ и у радости на њему да заблагодаре.¹⁰¹⁷

Поменућемо и аналогију телесних повреда и болести душе насталих сластољубљем (= *φιληδονίας*). Као што је обавезно чишћење телесних рана како би деловала медицинска терапија, тако је потребно очистити страсти из душе како би могла да делује благодат и душа да постепено напредује до савршеног бестрашћа.¹⁰¹⁸ Речју:

„Када се телесне ране (...) очисте делује моћ лека и брзо се исцељују. Тако и душа, када се нико не брине о њој и потпуно је прекривена губом чулности, не може да осети страх Божији, (...) али када почне да се чисти са великом пажњом и марљивошћу, тада га осећа као животворни лек, (...) и постепено се очишћује док не достигне савршено очишћење. И како се страх смањује, толико се повећава њена

¹⁰¹⁴ „Они који храну употребљавају изван ове две сврхе осуђени су као хедонисти, сластољупци (љубитељи задовољства = *φιλήδονοι*), јер злоупотребљавају оно што је Бог дао за употребу, а злоупотреба је у свему грех.“ *Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' εκ. περί αγάπης*, 85.

¹⁰¹⁵ *Κασσιανός Ρ., Φ. Α', Προς Κάστορα*, стр. 92.

¹⁰¹⁶ „Ако те болест одвоји од поста, имаш трпљење, молитву и захвалност.“ *Διάδοχος Φ., Φ. Α', Λόγος ασκητικός*, 58.

¹⁰¹⁷ „Тело, ослабљено болешћу, Божјом благодаћу превазилази страсти“, јер „свето смирење и захвалност надокнађују“ све друге врлине. *Ιωάννης Δ., Φ. Β', Λόγος ψυχοφελής και θαυμάσιος*, стр. 301. Уп. *Πέτρος Δ., Φ. Γ', Δεν υπάρχει ασυμφωνία στις θείες Γραφές*, стр. 133.

¹⁰¹⁸ Постоје две врсте бестрашћа, прво хришћанима долази подвижничким деловањем умртвљујући њихове страсти и телесне нагоне, а друго, савршеније, чини њихову душу „у жалости радосном (= *χαρούμενη*), а у радости суздржаном (= *στις χαρές συγκρατημένη*)“.
Νικήτας Σ., Φ. Δ', Α' εκ. πρακτικών κεφαλαίων, 89; 92.

љубав, док не достигне савршенство где нема страха, већ бестрашће, које се у потпуности постиже славом Божијом“.¹⁰¹⁹

Коначно, очито контроверзан и проблематичан однос хришћана према телесној болести допунићемо следећим примером. Наиме, и поред јасно изнесеног становишта да би у болести требало тражити помоћ од лекара уз опаску да „не треба имати наду на исцељење у медицину и лекаре, већ у истинског спаситеља и лекара Исуса Христа“, указује се да постоје хришћани који сасвим погрешно, односно „из сујете и искушења ђавола тврде да им лекари нису потребни“. Са друге стране би овакав однос био исправан и прихватљив у случају истинских подвижника који пребивају изоловани у пустињи. Они би могли:

„...да се са вером препусте једино Господу који исцељује сваку болест и сваку немоћ (Мт 4, 23). Јер имају самоћу као добар заклон од сујете и довољно утехе у болести (...) и немају где друго да покажу врлину трпљења (=αρετή της υπομονής) (...) а Господ ће их заштитити и радосне населити у свом дому (Пс 67, 7)“.¹⁰²⁰

6.5.5. Бол и живот будућег века

У наставку ћемо разматрати питање начина, порекла и природе човековог постојања у вечности Царства Божјег, који би се могао одредити болним. У вези са овим, изнова наводимо да је Бог као Нестворени Творац свему постојећем подарио „биће“ (= εἶναι), призвавши га у постојање из „небића“ (= οὐκ εἶναι), и дарујући му „добро биће“ (= εὖ εἶναι), са намером да постоји бесконачно као „вечно добро биће“ (= ἀεὶ εὖ εἶναι)¹⁰²¹ уколико задржи благодатно заједништво са Њиме.¹⁰²² Ово јединство, како је речено, за човека подразумева његово вечно уживање у задовољствима, као испуњење сврхе његовог постојања, јер представља разлог Божјег стварања човека.¹⁰²³ Такође је речено да ова задовољства, која нису телесне (чулне, осећајне), па ни просто душевне, већ духовне (умне) природе, имају одређену претпоставку, а то је човеково „оспособљавање“ за прихватање дара Божје благодати као генератора његовог блаженог постојања у вечности.¹⁰²⁴

¹⁰¹⁹ Διάδοχος Φ., Φ. Α', Λόγος ασκητικός, 17.

¹⁰²⁰ Ibid., 53.

¹⁰²¹ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' εκ. περί αγάπης, 23, и: ibid., Δ' εκ. περί αγάπης, 11.

¹⁰²² Видети поглавље: 6.2.1. Човеково стварање и назначење (κάτα φύσιν – υπέρ φύσιν). „Било је неопходно да Творац бића „по природи“ (= κατά φύσιν) постане и Творац обожења „по благодати“ (= κατά χάριν), како би се показало да је давалац „бића“ (= εἶναι) давалац и „вечно доброг бића“ (= ἀεὶ εὖ εἶναι). Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' εκ. περί θεολογίας, 32. „Царство Божје је наслеђе спасених, њихово пребивалиште и место“. Ibid., Β' εκ. προς Θαλάσσιο, 86.

¹⁰²³ Човек је створен да би „прихватајући мале благодати овде са захвалношћу и благонаклоношћу Богу, уживао у вишим и вечним будућим стварима.“ Συμεών Θ., Φ. Ε', Λόγος περί πίστεως, стр 298.

¹⁰²⁴ „Живот у Царству је потенција свих верујућих, али се активира код оних који су се вољно одrekli сваког природног живота душе и тела и стекли само живот Духа и могу рећи *Више не живим ја, него живи у мени Христос* (Гал 2, 20). Μάξιμος Ο., Φ. Β', Β' εκ. προς Θαλάσσιο, 92.

Створено биће, са друге стране, у својој природи нема способност постојања како у овом, тако и у будућем веку, већ зависи искључиво од воље Божје, а с обзиром на то да се *Бог неће раскајати за своје дарове и призивање* (Рим 11, 29), творевина ће постојати заувек, јер Он као Сведржитељ тако жели.¹⁰²⁵ С овим у вези није упитно „да ли ће“, већ „како ће“ Божја творевина постојати у вечности, као и откуд питање начина њеног постојања с обзиром на изражену вољу Божју да постоји као добро. Одговор нам даје јединственост човековог постојања као иконе Божје у односу на сва друга створења, која се читава у дарованој му потенцији слободног прихватања или одбацивања доброг бића (= εὖ εἶναι) у овом животу, са импликацијама у вечности Царства.¹⁰²⁶ Као што му није дата могућност да одлучи да ли ће ући у постојање, човек ће – „ желећи то или не“ – нужно постојати и у вечности¹⁰²⁷, али му је дата самовласност да бира између доброг и злог начина постојања у овом свету, са онтолошким последицама, јер ће се његов избор пренети и на вечност Царства небеског. Са друге стране, човек је у складу са својим даровима и улогом посредника између Бога и творевине, добио задатак да сву твар у себе сабере и принесе је Богу, што ће рећи да учешће у Божјем животу и начин његовог реализовања твар остварује искључиво преко човека, с којим дели и последице његовог доброг или лошег избора.¹⁰²⁸

Човеков добар избор Св. Максим смешта у аналогију са данима у седмици, према којој „шести дан указује на разлог постојања бића (= εἶναι), седми на начин његовог доброг постојања (= εὖ εἶναι), а осми на неописиву тајну његовог доброг постојања у вечности (= ἀεὶ εὖ εἶναι)“, након општег васкрсења и успостављања Царства Божјег. У складу са овим, човек који је учесник „седмог дана“, односно који је у овом свету стекао „добро биће“, постаће учесник и „осмог дана“, илити „вечно доброг бића“ у будућем веку¹⁰²⁹, коју филокалијски оци одређују уживањем у „незамисливом задовољству“ (= ασύλληπτη ἡδονή).¹⁰³⁰

Сажето у речима Св. Максима Исповедника:

¹⁰²⁵ Ibid., Γ' εκ. περί αγάπης, 28. „Да ли ће увек да постоји умна и разумна суштина зависи од воље Онога који ју је створио као добру.“ Ibid., Δ' εκ. περί αγάπης, 13.

¹⁰²⁶ „Након што је створио човека, Бог му је дао своја божанска својства да га чувају и спасавају: постојање и вечно постојање је дао његовој природи, док је доброту и мудрост дао његовој слободној вољи, са циљем да оно што је Он по природи, разумно створење, постане слободно и вољно по благодати.“ Ibid., Γ' εκ. περί αγάπης, 24. Да ли су „створења разумна и умна (...) добра или зла, зависи од њихове воље“. Види: Ibid., Δ' εκ. περί αγάπης, 13.

¹⁰²⁷ Види: Ἁγίος Συμεών Θεσσαλονίκης, *Για την ιερή και θεοποίη προσευχή*, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Ε', стр. 281.

¹⁰²⁸ Добро постојање творевине у вечности Царства, и поред њеног деградирања у паду прародитеља, због чега је „сва твар уздисала и туговала“, остварено је њеним возглављивањем у личности оваплоћеног Сина Божјег Исуса Христа, који ју је ослободио од робовања пропадљивости. (Рим 8, 19–22) Види: Γρηγόριος Π., Φ. Δ', *Φυσικά, θεολογικά, ηθικά και πρακτικά κεφάλαια*, 2.

¹⁰²⁹ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Α' εκ. *προς Θαλάσσιο*, 56–60. Уп. Ηλίας Π., Φ. Γ', *Γνωστικά κεφάλαια*, 99.

¹⁰³⁰ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' εκ. *περί θεολογίας*, 20.

„Благодат Христова која се настанила у човеку као залог Светога Духа (2Кор 1, 22; 5, 5), учи га о васкрсењу мртвих (= ἀνάστασις τῶν νεκρῶν) и животу вечном (= αἰώνια ζωή), о слави Царства небеског (= δόξα Βασιλείας τῶν Ουρανῶν) и о страшном суду (= φοβερή κρίσις).“ У овом смислу је Бог човеку „обећао вечна добра“ и дао му „Духа свога као залог у његово срце (2Кор. 1, 22), заповедивши му да се брине о свом животу, како би се унутрашњи човек очистио од страсти и започео још од овог света уживање у будућим добрима“.¹⁰³¹

Поставља се, међутим, питање статуса у вечности Царства небеског оних који – по свом слободном нахођењу, нису остварили добар и врлински начин постојајња у овом животу. Другим речима, уколико ће статус „добрих и врлинских“ у овом значити „незамисливо задовољство“ у будућем веку, да ли „рђави и грешни“ могу да очекују „незамисливи бол“, као његову супротност, и каква би у том случају била његова природа?

6.5.5.1. Страх Божји

Страх Божији је још један значајан елемент човековог живота у Цркви на који желимо да укажемо због његове снажне повезаности са есхатолошким „страшним судом“ и животом будућег века. У овом смислу истичемо његову двојаку улогу и функцију у хришћанском живљењу¹⁰³², при чему је прво осећање карактеристично за почетника у духовном, подвижничком животу у Цркви, и у суштини представља његов „страх од паклених мука“ (= φόβος τῆς κολάσεως) због грешног живљења, чиме „утиче да почетници избегавају зло“¹⁰³³, а „чине добро“¹⁰³⁴, које се пре свега огледа, како смо рекли, у подвигу уздржања и стицању благодатног бестрашћа, заједно са врлинском навиком и напредовањем у њој.¹⁰³⁵ Као такав, овај се страх Божји одређује као „почетак мудрости“, односно представља први степен на човековом „успињању ка Богу благодатним даровима Духа“, што за човека представља својеврсни залог и надање да неће бити „праведно осуђен у бесконачним вековима“.¹⁰³⁶ Све указује на то да је ова врста страха у подвижничком животу неопходна с обзиром на

¹⁰³¹ Ibid., Δ' εκ. περί αγάπης, 77–78.

¹⁰³² Види: Ibid., Γ' εκ. περί θεολογίας, 69. Уп. Άγιος Γρηγόριος ο Σιναΐτης, Δέκα κεφάλαια περί ησυχίας και προσευχής και περί των τεκμηριών της χάρις και της πλάνης, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Δ', 6.

¹⁰³³ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Β' εκ. προς Θαλάσσιο, 9.

¹⁰³⁴ „Боље је да човек чини свако добро дело ради будућих добара.“ Μάρκος Α., Φ. Α', Περί πνευματικού νόμου, 73.

¹⁰³⁵ „Умереност (= εγκράτεια) се рађа из страха Божјег (= φόβος του Θεού) који је рођен из вере. Ко верује у Господа, боји се пакла. А ко се боји пакла, уздржава се од страсти. Ко се уздржава од страсти, подноси жалости и стиче наду у Бога, која уклања ум од сваке страсне склоности ка земаљским стварима“. Μάξιμος Ο., Φ. Β', Α' εκ. περί αγάπης, 2–3.

¹⁰³⁶ Види: Ibid., Ε' εκ. περί θεολογίας, 41–42; 60–61. Писмо наводи: *почетак мудрости је страх Господњи* (Пс 110, 9), и опет: *страхом Господњим свако се уклања од зла*. (Прем 15, 17)

човеково поседовање природне „склоности према греху“, која би засигурно била реализована уколико самом греху „не би последовала казна“.¹⁰³⁷

Када први страх оствари своју улогу у човековом животу, односно када се страх од казне и суда повуче сразмерно нарастању благодатне љубави у човеку (1Јн 4, 18)¹⁰³⁸, наступа други који, као одлика узнатредовалих у вери, такође представља дар божанске благодати који човеку доноси „страхопоштовање Бога због преизобиља Његове силе“, како „душа не би презрела Бога због смелости коју јој љубав даје“.¹⁰³⁹ О узвишености другог у односу на први страх у домостроју спасења подробније говори Св. Теодор Едески:

„Сажет пут спасења је: бој се Бога и држи заповести Његове. (Проп 12, 13) Не страх од пакла, већ страх који води ка савршенству, због љубави Онога који га је заповедио. Јер ако не грешимо из страха од пакла, грешили бисмо када не би било казне, пошто наша склоност тежи греху. Али, ако се уздржавамо од зала зато што их мрзимо, а не због претње паклом, онда радимо на врлинама из љубави према Господу, бојећи се да не будемо заведени у зло. Када се бојимо да не занемаримо било коју заповест, овај страх је чист и чини се само за добро, очишћује наше душе и једнак је савршеној љубави. Човек који има овај страх и држи заповести је целовит, савршен, ништа му не недостаје. Знајући ово, бојмо се Бога и држимо Његове заповести да бисмо били савршени и целовити у врлинама (...) Јер целокупно наше спасење зависи од саосећања и човекољубља Божјег“.¹⁰⁴⁰

Дакле, истинито хришћанско уздржавање од злих делатности није због „претње паклом“, већ „зато што их мрзимо“, чиме напредујемо у врлинама и добру „из љубави према Господу“, а не због страха од казне, као што је то у првом случају. Са друге стране, као што спасење није казна за грех, тако није ни награда коју Бог човеку дугује за његова добра дела, већ „благодат коју је припремио за своје верне слуге“¹⁰⁴¹, јер „када држимо заповести Христове, (...) себи користимо тиме што себи доносимо вечни живот и уживање у

¹⁰³⁷ Види: Θεόδωρος Ε., Φ. Β', 100 ψυχωφελή κεφάλαια, 100.

¹⁰³⁸ „Када су страсти које постоје у души узнемирене, (...) овакав човек још увек није стекао савршену љубав, која страх од суда изгони напоље“ (1Јн 4, 18). Μάξιμος Ο., Φ. Β', Δ' εκ. περί αγάπης, 81; 92. „Жеља је почетак греха, док је љубав почетак спасења и Царства небеског (= σωτηρίας και βασιλείας ουρανών).“ Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 145–146; 148

¹⁰³⁹ Првом страху одговара изрека: *Страхом Господњим свако се уклања од зла* (Посл 15, 27), и *Страх Господњи је почетак мудрости* (Пс 110, 10). Другоме приличи: *Бојте се Господа, свети његови; јер који се њега боје, њима нема оскудице* (Пс 34, 9). Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Α' εκ. περί αγάπης, 82. На овај страх се односе речи: *Страх је Господњи чист, остаје довијека* (Пс 19, 9) Ibid., Γ' εκ. περί θεολογίας, 69–70.

¹⁰⁴⁰ Θεόδωρος Ε., Φ. Β', 100 ψυχωφελή κεφάλαια, 100.

¹⁰⁴¹ Μάρκος Α., Φ. Α', Τα 226 κεφάλαια, 2. „Царство небеско није награда за дела, већ благодат и дар од Господа који је Он припремио за своје верне слуге“. Ησύχιος Π., Φ. Α', Προς Θεόδουλο, 79. Ко Царство очекује „због држања заповести, налази се ван истине“, јер је „врлина уздржавање од греха, што је деловање по природи, а не награда за Царство небеско“. Види: Μάρκος Α., Φ. Α', Τα 226 κεφάλαια, 18; 25.

неизрецивим добрима”¹⁰⁴², имајући на уму да наше спасење зависи од „Божјег човекољубља”.¹⁰⁴³

У овоме је извесно да је страх од паклених мука – повезаних са очекивањем Божје „казне” због греха, директно повезан са искуством болних страдања у овом свету, које је за преумљеног грешника искуство које га чека у будућем веку ако не доживи промену, односно уколико свој живот не уподоби Христовом и од страсног и злог не постане врлински и добар. Другим речима, када не бисмо имали искуство бола у овом веку, не бисмо имали ни страх од његовог очекивања у будућности непролазног Царства. Са друге стране, страх(опоштовање) као ослобађање од ограничавајућег страха од казне и суда долази када човек истрајавањем у благодатном подвигу стекне благодатну врлину и у њој напредује ка обожењу, имајући бол као контролни фактор у односу према хедонистичком уживању, о чему је већ довољно било речи.

6.5.5.2. Суд

Последњи дан суда биће откривен на „огњени начин”, и огњем ће бити испушана, како Ап. Павле каже (1Кор 3, 13–15), свачија дела.¹⁰⁴⁴ О есхатолошком суду, као „прелазном” догађају између садашњег и будућег века¹⁰⁴⁵, који је услед тензије изазване (не)извесношћу болних казни означен као „страшни Христов суд”, Св. Максим наводи следеће:

„На суду ће слободан избор сваког човека понаособ одредити његово кретање ка злом (= ἀεὶ φεῦ εἶναι) или добром постојању (= ἀεὶ εὖ εἶναι) у вечности, у складу с чим ће сваки човек учествовати или не у божанском животу. Јер ће се Бог појавити и сабрати све за биће (= εἶναι) и вечно биће (= ἀεὶ εἶναι). Међутим, за вечну радост ће на посебан начин сабрати само светитеље, анђеле и људе, док ће несветима – као плод њиховог избора, допустити да падну у вечно јао (авај! = φεῦ) биће (= ἀεὶ φεῦ εἶναι)”.¹⁰⁴⁶

Овим се јасно и недвосмислено указује на то да се у основи будућег, вечног стања и статуса сваког човека понаособ – било доброг или злог, налази његово вољни и слободни избор у складу с којим ће се он наћи као учесник или не божанског живота у вечности Царства небеског, у коме ће или уживати у вечној

¹⁰⁴² Θεόδωρος Ε., Φ. Β', 100 ψυχωφελή κεφάλαια, 3.

¹⁰⁴³ Ibid., 100.

¹⁰⁴⁴ Види: Νικήτας Σ., Φ. Δ', Α' εκ. γνωστικῶν κεφαλαίων, 79.

¹⁰⁴⁵ „Све је голо и откривено пред Господом (Јевр 4, 13), коме ћемо дати одговор за своја дела.” Μάρκος Α., Φ. Α', Περί πνευματικῶν νόμων, 52.

¹⁰⁴⁶ Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' εκ. περί θεολογίας, 51; 55. Игру речи Св. Максима Исповедника епископ Атанасије Јевтић преводи на себи својствен начин, тако што формулацији ἀεὶ εὖ εἶναι даје уобичајено значење „вечно доброг бића”, док њену супротност ἀεὶ φεῦ εἶναι слободно преводи као „вечно јао биће”, указујући ускликом „јао!” на болни израз (= φεῦ) оних који ће се у вечном животу наћи у статусу супротном од доброг (= εὖ).

радости, или пасти у стање непролазног болног јаукања (= φεῦ).¹⁰⁴⁷ У овоме разуман, мудар човек који познаје разлику између добра и зла, испитује шта треба да ради у овом веку што ће бити „у интересу и на корист његове душе и избегава ствари које јој штете, јер га одвајају од вечног живота (= αἰώνια ζωή)“¹⁰⁴⁸, чиме долази до спознаје да „неће уживати у вечним добрима ако не презре привремене и пролазне ствари“.¹⁰⁴⁹

Бог ће, по речи Св. Максима:

„...бесkonaчном вољом своје доброте сабрати све, и анђеле и људе, и добре и зле. Сви ће они заједничарити у Богу, али неће имати једнак удео, јер Он продире у све без разлике, али се свакоме даје према његовој пријемчивости. Они који су своје предодређење (= προαίρεση) у свему сачували (...) у сагласности са божанском вољом, имаће пуни удео у доброти Божјој у божанском животу који ће их обасјати, било да су анђели или људи. Али они који су своје предодређење учинили у свему (...) супротним принципу блаженства, због супротстављања божанској вољи, потпуно ће отпасти од добра и удаљити се од Бога“.¹⁰⁵⁰

Дакле, јасно је да ће статус сваког човека понаособ у будућем веку бити различит у зависности од њиховог живота у садашњем¹⁰⁵¹, у коме се човек избором начина постојања у складу са вољом Божјом оспособљава да прихвати Његову благодат као „залог будућег века“ и уживања у духовним задовољствима која му се дају у заједници са Њиме.¹⁰⁵²

Такође видимо да се човеково спасење поистовећује са његовом способношћу благодатног заједничарења са Богом у будућем веку „изнад вечности, времена и простора“, односно способношћу прихватања Његовог свеприсутства¹⁰⁵³ које се стиче „према степену праведности свакога, или боље речено, према вољним страдањима која је свако овде претрпео ради праведности“.¹⁰⁵⁴ Насупрот „праведницима“ – који ће се спасити иако поједини „са великим потешкоћама“, налазе се „несвети“ људи, односно „безбожници и

¹⁰⁴⁷ „Бог је ревносни (Изд 20, 5) и праведни судија, и страшни осветник (...) онима који Га не поштују и (...) преступају Његове заповести, намеће вечни пакао, неутасиви огањ, непрестани бол (= οδύνη), неутешну жалост (= θλίψη), одећу без светлости, земљу таме и жалости, шкргут зуба, неуспављиве и отровне црве.“ Γρηγόριος Π., Φ. Δ', Δεκάλογος, стр. 274.

¹⁰⁴⁸ Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 5.

¹⁰⁴⁹ Ibid., 104.

¹⁰⁵⁰ Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' έκ. περί θεολογίας, 53–54. Уп. Συμεών Θ., Φ. Δ', Πρακτικά και θεολογικά κεφάλαια, 87.

¹⁰⁵¹ „Ко верује у будућу стварност, удаљава се од пријатних ствари садашњости. Ко не верује, ужива у садашњости и постаје неосетљив.“ Μάρκος Α., Φ. Α', Та 226 κεφάλαια, 141–142.

¹⁰⁵² „Ако желимо да уђемо у Царство небеско, морамо имати благодат Светог Духа делатну у нашим срцима, јер је по речима Писма: Царство небеско унутра у вама. (Лк 17, 21)“ Ibid., 149.

¹⁰⁵³ „Бог је крај оних који се спасавају.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Α' έκ. προς Θαλάσσιο, 69.

¹⁰⁵⁴ Важно је напоменути да се наведен избор болног страдања у овом животу као спасоносан у будућем, може исправно схватити у кључу и контексту нашег говора о болу и задовољству у претходним поглављима.

грешници“ (Посл 11, 31)¹⁰⁵⁵, како светитељ назива оне „који у садашњем животу нису учинили ништа везано за побожност и врлину“. Они су још у овом животу „лишени Божје благодати (...) јер немају способност прихватања Његовог присуства, које чини блаженство“, због чега ће да „отпаду од божанског живота“ и у будућем веку.¹⁰⁵⁶ Овакви људи, који су „без покајања“¹⁰⁵⁷ тежили ка уживањима у задовољствима овог живота, у будућем ће, другим речима, као „преступници закона“ бити осуђени на „муке вечног пакла“ (= αἰώνια κόλαση).¹⁰⁵⁸ Другачије, свако „ко је уживао у прекомерним задовољствима, платиће њихово обиље стоструким жалостима и бригаама“.¹⁰⁵⁹ У овоме је јасно истакнуто да је критеријум и услов разликовања између праведних са једне, и безбожника и грешника са друге стране, однос и једних и других према болним страдањима овог века, при чему ће први уживати у Божјем животу због њиховог вољног прихватања¹⁰⁶⁰, док ће други бити осуђени на муке вечног пакла јер су уживали у прекомерним задовољствима.

Такође је раније показано да се добро биће, илити „добар и врлински начин постојања“ у овом пролазном свету, са последицама у вечности будућег света, остварује „страдањима садашњег времена“¹⁰⁶¹ – као уподобљавањима Христовом страдалном животу¹⁰⁶² и услови за стицање врлине.¹⁰⁶³ Другим речима:

¹⁰⁵⁵ „Разумна душа размишља о злим стварима (= та κακά) после смрти и живи побожно како не би била осуђена и упала у њих. Они који не верују, живе безбожно и греше, превиђајући безумни живот после смрти (= μετὰ θάνατον).“ Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 111.

¹⁰⁵⁶ Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' έκ. περί θεολογίας, 52.

¹⁰⁵⁷ „Ко јавно греша без покајања и није ништа претрпео до смрти, за њега ће суд бити без милости.“ Μάρκος Α., Φ. Α', Περί πνευματικού νόμου, 112.

¹⁰⁵⁸ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Α' έκ. περί αγάπης, 56–57. Уп. Γρηγόριος Σ., Φ. Δ', Ωφέλιμα κεφάλαια, 33.

¹⁰⁵⁹ Μάρκος Α., Φ. Α', Та 226 κεφάλαια, 128.

¹⁰⁶⁰ „Ко има тугу због телесних болова ради врлине и у исто време се због њих радује у души јер види будућу лепоту као да је садашња, добровољним умртвљавањем тела умире сваког дана (Пс 43, 23), јер су и задовољство и туга које доживљава спасоносни. (...) Спасоносно задовољство је радост душе због врлине, а корисна туга бол који тело трпи због врлине (...) Светитељи су Духом били поучени да слави у Христу, која ће се открити у будућем веку, морају претходити патње ради врлине у садашњем веку.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', ΣΤ' έκ. περί θεολογίας, 10–11; 25. Уп. Ηλίας Π., Φ. Γ', Γνωμικό ανθολόγιο, 75, и Συμεών Θ., Φ. Δ', Πρακτικά και θεολογικά κεφάλαια, 146.

¹⁰⁶¹ „Ако морамо да злострадамо (= какоπαθήσομε), јер је задовољство преко нашег праоца било помешано са људском природом, поднесимо храбро и чврсто привремене патње, које у нама отупљују жалац задовољства и ослобађају нас од вечних паклених мука (= αἰώνιες κόλασεις) које нас због њега чекају“, које нису ништа у поређењу са славом која ће нам се открити (Рим 8, 18). Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' έκ. περί θεολογίας, 19; 25. Уп. Μακάριος Α., Φ. Γ', Περί ελευθερίας του νου, 133; 136, и: Νικήτας Σ., Φ. Δ', Πρώτη εκατοντάδα πρακτικών κεφαλαίων, 68.

¹⁰⁶² „Христос је (...) пострадао ради читавог човечанства и свима је подједнако подарио наду васкрсења – иако свако себе чини достојним или славе (= δόξα) или пакла (= κόλαση).“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Α' έκ. περί αγάπης, 71, и: Ibid., ΣΤ' έκ. περί θεολογίας, 41; 43.

¹⁰⁶³ Страдални живот у овом веку – као уподобљавање Христовом страдалном животу, човеку доноси живот у задовољствима будућег века, јер: Ако страдамо са Њим, с Њим ћемо се и

„Ум који у садашњем животу тугује по плоти (= κατὰ σάρκα) због многих болова (...) ради врлине треба увек да има радост у души и да се радује нади вечних добара“, с обзиром на то да је „свршетак свих жалости због стицања врлине пребивати и остати у јединству са Богом и заувек уживати у вечном и бескрајном починку“.¹⁰⁶⁴

У овоме се, како смо раније истакли, мудрима сматрају они који „напрестано имају на уму да ће трпећи мале и краткотрајне тешкоће у овом животу уживати у великој радости и задовољству након смрти“¹⁰⁶⁵, односно да „вечним добрима претходе врлине наше душе, док су узрок вечнога пакла њихова вољна зла“.¹⁰⁶⁶ Туге и болови (= λύπες καὶ πόνοι) будућег века изазвани су грешним страстима и задовољством (= ἡδονή) у овом, а „немогуће је да онај који је сагрешио избегне будући суд (= μέλλουσα κρίση), осим ако овде не поднесе добровољне трудове или нехотичне жалости (= ακούσιες θλίψεις)“.¹⁰⁶⁷

6.5.5.3. Казне и/или награде

Од Христовог суда су, по природи ствари, неодвојиве награде које човек „добија за своје врлине“, са једне стране, и „казне за своје грехе“, са друге стране¹⁰⁶⁸, при чему обе представљају последицу начина постојања у овом свету.¹⁰⁶⁹ Тако се врлина, речено је, стиче подвигом уздржања и трпљења и у суштини подношењем страдалног бола, с чим у складу ће човек као награду добити „вечна добра“, док се казна извесно заслужује животом у телесним задовољствима, па ће „вечна зла“ бити дата онима који овај живот „пролазе у таштини и задовољству“.¹⁰⁷⁰

Христос на више места у Новом завету сликовито указује шта чека грешнике у будућем веку, што Св. Ава Филимон сматра казном коју би сваки верник

прославити (Рим 8, 17). Види: Ibid., Γ' έκ. περί θεολογίας, 19; 24. „Ум који у садашњем животу тугује по плоти (= κατὰ σάρκα) због многих болова изазваних искушењима која му се шаљу ради врлине, треба увек да има радост у души због наде вечних добара.“ Ibid., ΣΤ' έκ. περί θεολογίας, 8. Уп. Ηλίας Π., Φ. Γ', Γνωστικά κεφάλαια, 113.

¹⁰⁶⁴ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' έκ. περί θεολογίας, 44. „Ко воли (по)знање, нека са тајном радошћу расуди о обећаном крају оних који љубе Господа.“ Ibid., Β' έκ. προς Θαλάσσιο, 24. „Они који презиру ствари овог живота, једва и да се труде, а од Бога након смрти заслужују уживање и вечни починак (= απόλαυση καὶ ανάπαυση αἰώνια).“ Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 130.

¹⁰⁶⁵ „Разумна душа презире материјалне ствари и пролазан живот, преферирајући небеско уживање (= οὐράνια απόλαυση) и вечни живот (= αἰώνια ζωή), који добија од Бога кроз врлинско и добро постојање.“ Ibid., 146.

¹⁰⁶⁶ Ibid., 76; 78.

¹⁰⁶⁷ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Β' έκ. περί αγάπης, 65–66.

¹⁰⁶⁸ Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 140.

¹⁰⁶⁹ „Страсна настројења (= ἐξεις τῶν παθῶν) су предујам (= προπληρωμές) за пакао“, а „врлинска дела за Царство.“ Γρηγόριος Σ., Φ. Δ', Ωφέλιμα κεφάλαια, 35

¹⁰⁷⁰ Види: Μάρκος Α., Φ. Α', Περί πνευματικού νόμου, 42. Вечна добра ће задобити човек након што претрпи многа страдања, јер нам кроз многе невоље ваља ући у Царство Божије (Дап 14, 22), а када је душа „злом жељом (...) доведена у грех“, постаје „безумна, и не размишља о казнама после смрти“. Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 157.

требало „уек да има на уму“ уколико жели да оствари спасење¹⁰⁷¹, појашњавајући да ће човеков будући живот у Царству зависити од „стања“ у коме се налази његова душа.¹⁰⁷² С тим у вези истиче постојање „душа грешника и праведника“, као и да је критеријум њиховог разликовања труд сваког човека понаособ, јер ће сваки примити своју плату према своме труду. (1Кор 3, 8)¹⁰⁷³ Труд је свакако подвижничка борба „за испуњавање заповести Христових“ која треба да траје све „до смрти“, јер човеку доноси очишћење од страсти и стицање врлине, што је, рекли смо, предуслов обожења, односно у овом контексту спасења или уласка у „живот вечни“.¹⁰⁷⁴ Казну у будућем веку, са друге стране, могу очекивати они чији је живот претежно био старање о испуњавању „злих жеља ради уживања у задовољствима“, јер они за свог земаљског живота „нису стекли познање Бога, нити су размишљали о казнама после смрти (= μετὰ θάνατον τιμωρίες)“.¹⁰⁷⁵ Овакав човек:

„...изобличен грехом, наликује мртворођеном детету којему је месо напола труло кад излази из утробе матере своје (Број 12, 12), док ће другу половину примити са казнама у будућем веку, јер ће свако примити плодове пута којим је ишао у свом животу“.¹⁰⁷⁶ Свако ће због својих грехова „платити дуг тако што ће, по божанском суду, бити или предан (...) великим телесним боловима или бити кажњен у будућем веку“.¹⁰⁷⁷

За крај, о будућем суду, награди и казни која ће вредети у будућем веку, говори Син Божји Исус Христос у Јеванђељу по Матеју:

¹⁰⁷¹ Неке од казни „којима је Бог запретио грешницима су: вечни огањ (Мк 9, 46) и тама најкрајња у коју ће бити изгнани, а ондје ће бити плач и шкргут зуба. (Мт 8, 12). Види: Αββάς Φιλήμων, Λόγος περί του αββά Φιλήμονος, Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικόν, Τόμος Β', стр. 319. Сем овога, у Новом завету Исус често користи термин огњени пакао, да би означио место будуће казне грешника. На пример у Мт 5, 22: биће крив паклу огњеноме, 29 и 30: бачен у пакао; 10, 28: бојте се онога који може и душу и тијело погубити у паклу; 18, 8: огањ вјечни и 9: пакао огњени; 23, 15: син пакла, и 33: осуда за пакао; Лк 12, 5: бацити у пакао. Нарочито је у опису инспирисан ап. Марко, који у: Мк 9, 43–44 наводи Христове речи: боље ти је без руке у живот ући, неголи с обје руке отићи у пакао, у огањ неугасиви. Гдје црв њихов не умире, и огањ се не гаси, (...) Јер ће се сваки огњем посолити, и свака ће се жртва сољу посолити. (9, 49)

¹⁰⁷² „Ко разуме шта је душа, живи исправно и богоугодно, и не покорава се свом телу већ умно гледа Бога и размишља о вечним добрима (= αἰώνια ἀγαθά) која Бог дарује души“, јер „како се опходиш према души док је у телу, тако ће се она опходити према теби када га напусти. Ко се расипно и нежно опходи према свом телу, себи штети после смрти, јер је као безумник осудио своју душу“ Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 115; 124.

¹⁰⁷³ Важност непрестаног сећања на „запрећене казне због греха“ Свети Филимон потврђује речима: „нисам примио другу мисао у свој ум, осим страха Божјег и казни у будућем веку (= μέλλοντα αἰώνα)“. Αββάς Φιλήμων, Φ. Β', Λόγος περί του αββά Φιλήμονος, стр. 319.

¹⁰⁷⁴ Очишћен страдањима ће „ући у живот вечни.“ Θαλάσσιος Λ., Φ. Β', Β' εκ. περί αγάπης και εγκρατείας, 80. „Без бола, болести, туге...“ Γρηγόριος Π., Φ. Δ', Προς Ξένη, стр. 148.

¹⁰⁷⁵ Види: Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές, 119. Човек ће због злих дела бити немилосрдно кажњен. Види: Μάρκος Α., Φ. Α', Τα 226 κεφάλαια, 168; 171; 187; 193.

¹⁰⁷⁶ Ιωάννης Κ., Φ. Α', 100 παρηγορητικά κεφάλαια, 8.

¹⁰⁷⁷ Ibid., 59. Уп. Γρηγόριος Π., Φ. Δ', Προς Ξένη, стр. 247–248.

А када дође Син Човјечији у слави својој (...) тада ће сјести на пријесто славе своје. И сабраће се пред њим сви народи, и разлучиће их једне од других као пастир што разлучује овце од јаради (Мт 25, 31–32). Као пресуду ће праведницима рећи: Ходите, благословени Оца мојега; примите Царство које вам је припремљено од постања свијета (Мт 25, 34), такође и грешницима: Идите од мене, проклети, у огањ вјечни који је припремљен ђаволу и анђелима његовим (Мт 25, 41). И грешници ће отићи у муку вјечну, а праведници у живот вјечни (Мт 25, 46).

6.5.5.4. „Неописив бол“ (= απεριγράπτη οδύνη) као „натприродно страдање“ (= υπερφυσικό πάθος)

Још једном ћемо се речима Св. Теодора Едеског подсетити на већ наведену истину да је циљ и „сврха нашег живота блаженство, поистовећено са Царством небеским (= βασιλεία των ουρανών) или Царством Божјим (= βασιλεία του Θεού)“, као и да се оно задобија „примањем изливене Божје благодати (= θείας χάρις)“, која „надокнађује све наше недостатке и усавршава све што је у нама несавршено“.¹⁰⁷⁸ Са блаженством се такође поистовећује и обожење, за које би се могло рећи да је човекова улога у њему одређеном смислу „пасивна“, с обзиром на то да у животу будућег века „престаје његово вољно деловање“ – било оно добро или зло, док, са друге стране, човек „због врлина благодаћу подноси обожење“¹⁰⁷⁹, у складу с чим је извесно да због греха „подноси“ стање супротно „блаженству“ и „обожењу“ које се у Филокалији у складу са хришћанским предањем одређује као „неописиво болно натприродно страдање (= υπερφυσικό πάθος)“.¹⁰⁸⁰ Оно што у изнетом привлачи пажњу је да је болно страдање, које ће опитовати „грешници“ у будућем веку, производ благодатног јединства са Богом, што представља својеврсан апсурд који је потребно додатно појаснити. Одговарајуће и сасвим јасно образложење изнетог налазимо у наредном тексту Св. Максима Исповедника да је живот будућег века:

„...изнад природе (= υπέρ φύση) божанско и незамисливо задовољство (= θεία και ασύλληπτη ηδονή), које Бог природно (= εκ φύσεως) даје достојнима када се благодаћу сједини са њима, док је (живот) против природе (= παρά φύση) неописив бол (= απεριγράπτη οδύνη), чији је узрок лишавање овог задовољства, када се Бог по природи благодаћу сједини са недостојнима. Јер Бог, према квалитету (= ποιότητά) расположења сваке особе, као што се сједињује са свима како само Он зна,

¹⁰⁷⁸ Θεόδωρος Ε., Φ. Β', Θεωρητικό, стр. 38. „Царство Божје је наслеђе оних који су спасени, њихово пребивалиште и место“, јер „се са жељом крећу ка крајњем жељеном, а када га достигну, престаје свако кретање.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Β' εκ. προς Θαλάσσιο, 86.

¹⁰⁷⁹ „Подносимо обожење (= πάσχομε θέωση) по благодати (= κατά χάρις), које је изнад природе (= υπέρ φύση).“ Ibid., Γ' εκ. περί θεολογίας, 75. Примањем божанске благодати, „на неки начин подносимо обожење (страствујемо = πάσχομε τη θέωση)“. Види: Θεόδωρος Ε., Φ. Β', Θεωρητικό, стр. 38.

¹⁰⁸⁰ С овим у вези Св. Максим истиче да у будућности Царства „неће постојати“ човекова, у овом веку актуелна „неприродна страст (= παρά φύση πάθος), док ће његово натприродно страдање (= υπερφυσικό πάθος) бити безгранично“. Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Γ' εκ. περί θεολογίας, 77.

даје свакоме осећај (= αἴσθησις) у складу с тиме како је свака особа обликована сама собом да прими Онога који ће се сигурно сјединити са свима на крају векова (= θα ἐνωθεὶ με ὅλους κατὰ το τέλος των αἰώνων)¹⁰⁸¹.

Дакле, за „достојне“ је живот будућег века „незамисливо задовољство“, и представља дар Божје благодати који произилази из Његовог јединства са достојнима, док је за „недостојне“ он искуство „неописивог бола“, чији је узрок њихово лишавање истог тог задовољства, а који као и у првом случају произилази из Божјег благодатног јединства са недостојнима. У оба случаја непроменљиви елемент представља Божја благодат као „природан“ производ неупитног стања Божјег присуства и јединства са свим људима, који ће – хтели они то или не, учествовати у вечном бићу, док се, са друге стране, разликује њихов доживљај овог заједништва у томе што ће једнима бити стање вечног задовољства, а другима вечног бола. Надаље, различитост њихових доживљаја неће произилазити из Божје вољне одлуке да једне казни болом, а друге награди задовољством – иако су термини „казна и награда“, како смо видели, коришћени како би се сликовито указало на њихов статус у вечности, већ ће бити у складу са „квалитетом расположења“ сваког човека понаособ, односно „у складу с тиме како је свака особа обликована сама собом да прими Онога који ће се сигурно сјединити са свима на крају векова“. Другим речима, сваки човек ће слободним и вољним избором начина постојања у овом свету себе припремити за начин постојања у вечности будућег Царства. Уколико је спреман, односно поседује способност прихватања божанске благодати, неупитно јединство са Богом у „векове векова“ ће код њега изазивати осећај неизрецивог задовољства, док ће, са друге стране, свако ко је у овом веку изабрао уживање у његовим тварним и материјалним задовољствима засигурно ући као лишен задовољстава која произилазе из благодатног јединства са Богом јер неће имати способност њеног прихватања, што ће он опитовати као „неописиво болно страдање“. На тај начин ће свако својевољно изабрати и добити оно што је желео.

Такође је потребно истаћи да достојни у Царству небеском имају начин постојања „изнад природе“ (= υπέρ φύσιν), као последице благодатног сједињења са Богом које ћемо одредити као унутрашње, душевно или духовно, док су недостојни за себе изабрали начин постојања „против природе“ (= παρὰ φύσιν), због чега нису у могућности да прихвате благодат и са Богом се сједине у пуноћи, због чега ће њихово јединство бити само спољашње, односно телесно. Будући да је, како је речено, разлог Божјег стварања човека његово „уживање у апсолутном добру“, односно његово „наслађивању у Богу“¹⁰⁸², јасно је да су сви они који су изабрали да живе овоме супротно промашили сврху и циљ свога постојања, због чега је сасвим очекивано да ће њихово искуство у вечности бити опозитно од наслађивања или уживања у истинском добру које је пре и изнад

¹⁰⁸¹ Ibid., ΣΤ' ἐκ. περὶ θεολογίας, 20.

¹⁰⁸² Видети поглавље: 6.2.2 Разлог човековог стварања.

свега Бог. Из овог разлога је њихово постојање у вечности изједначено са „огњеним паклом“, односно „вечним и неугасивим огњем“ и „тамом најкрајњом“ где ће бити „плач и шкргут зуба“, и у којима „црв њихов не умире“, и где ће се „сваки огњем и сољу посолити“. ¹⁰⁸³

6.6. Богослужење и бол ¹⁰⁸⁴ у Добротољубљу

6.6.1. Заједничка и лична молитва

Када је молитва, као основни елемент богослужења, у питању, евидентно је да у текстовима Добротољубља преовлађује дискурс у вези са њеним *личним* аспектом ¹⁰⁸⁵, где се неретко одређује и као најважнији елемент човековог живота у Цркви. ¹⁰⁸⁶ Ово, међутим, нужно не подразумева да се *заједничка* молитва – илити богослужење заједнице, сматра мање битним или неопходним ¹⁰⁸⁷, већ да је примарни критеријум избора текстова зборника представљао дискурс у вези са начином постојања верујућих као припрема за сусрет са божанским ¹⁰⁸⁸ – чија се пуноћа у Православној цркви остварује причешћивањем Телом и Крвљу Христовом ¹⁰⁸⁹, односно достој(анстве)ним учествовањем у молитвеном евхаристијском сабрању заједнице ¹⁰⁹⁰ „на месту молитве“, у чему између осталог значајну улогу игра и њена лична димензија. ¹⁰⁹¹ У том смислу, Св. Никокдим у предговору зборника наводи да Добротољубље:

¹⁰⁸³ Видети поглавље: 6.5.5.3. *Казне и/или награде*.

¹⁰⁸⁴ Нема сумње да је за расуђивање о улози бола у богослужењу уопште неопходно посебно истраживање које превазилази овај рад ограничен на текстове Добротољубља.

¹⁰⁸⁵ Види, на пример: Νεῖλος Α., Φ. Α', *Περί προσευχής*, 59–60.

¹⁰⁸⁶ „И молитва се назива врлином, иако је мајка врлина, јер рађа врлине кроз сједињење са Христом. Шта год да чинимо без молитве (...) показаће се штетним и несавршеним.“ Μάρκος Α., Φ. Α', *Τα 226 κεφάλαια*, 35–36.

¹⁰⁸⁷ О односу заједничке и личне молитве види: Скалцис, *Традиција заједничке и личне молитве*, 29 и даље.

¹⁰⁸⁸ Подсећамо да је зборник и настао као идеја његових приређивача да буде својеврсна теоријска подлога практичном живљењу човека унутар хришћанске заједнице, као и да је сам покрет који га је изнедрио представљао борбу да се у Православној цркви пре свега одбрани, сачува и одржи исконска пракса „словесног богослужења“, коју је угрожавао надирући рационализам са Запада.

¹⁰⁸⁹ За достојно причешћивање „божанским и пречистим Христовим тајнама (...) страшним и ужасним“, Св. Исихије наводи да би требало да имамо „трезвеност и чување ума (= νήψη και φύλαξη του νου) и исправност живљења“, како би „тело Христово божанским огњем сагорело наше грехе и нечистоће“, јер ће „грешни ум изгубити бесмртна и нетрулежна пића и јела (Проп 9, 7)“. Види: Νούχιος Π., Φ. Α', *Προς Θεόδουλο*, 36, 101.

¹⁰⁹⁰ „Припреми се са великим страхом и трепетом да примиш божанске Христове Тајне, да не би постао недостојан учесник светих сила.“ Αββάς Φιλήμων, Φ. Β', *Λόγος περί του αββά Φιλήμονος*, стр. 316.

¹⁰⁹¹ „Молитва (...) води ка Богу; уздиже из силе у силу (Пс 83, 6–8) у практичном напредовању врлина, и из славе у славу (2Кор 3, 18) (...) када се нађемо на месту молитве“, треба „да уздигемо ум од људских ствари, а мишљење душе ка божанским стварима, како би ум могао

„...позива на духовну трпезу све који не презиру божанску вечеру (Приче 9, 1–6) и не изговарају се њивама, воловима и женама (Лк 14, 18–20). Ходите и једите хлеб познања и мудрости и пијте вино које умно весели срце и удаљава од чулног (...) Ходите сви који учествујете у православном позиву, и лаици и монаси, сви који тражите царство Божје у себи и благо скривено у њиви срца вашег (Лк 17, 21; Мт 13, 44). (...) ослобођени ропства овога света и лутања ума, и са срцем очишћеним од страсти непрестаним призивањем Господа нашег Исуса Христа, и врлинама о чему нас учи Добротољубље (...) бићете сједињени међу собом и тако сједињени ћете бити сједињени са Богом, по молитви Господа упућеној Оцу *Да сви једно буду, као Ти, Оче, што си у Мени и Ја у Теби*“. (Јн 17, 11)¹⁰⁹²

Из претходног је сасвим извесно да свети у непрестаном призивању имена Господњег алудира на личну молитву верника, која уз неопходност врлинског живљења доприноси изградњи заједнице Цркве, у чему Добротољубље има педагошку улогу.

У прилог изнетој тези додајемо да су многи од аутора текстова садржаних у зборнику били епископи (Св. Дијадок Фотички¹⁰⁹³, Св. Петар Дамаскин), презвитери (Св. Исаија, Св. Илија Презвитер) или настојастељи манастира (Св. Филотеј Синаит), што су службе које по себи возглављују заједницу и предводе је у делу заједничке молитве. У овом контексту би се могло рећи да су текстови Добротољубља – чији су аутори светитељи који су живот подредили заједници односно добробити њених чланова, настали у циљу њиховог аскетског образовања и руковођења у Духу Светоме.

Такође, према речима Св. Максима Исповедника коначна „сврха божанског промисла“ јесте заједништво, односно „слушање речи“ (= ακρόασις των λόγων) на „заједничком сабрању“ (= μέσση σε σύναξις), као „сједињење свих који су на различите начине раздвојени злом“.¹⁰⁹⁴ Како се верници, међутим, не би нашли „изван божанске љубави и сврхе Његовог промисла“¹⁰⁹⁵, потребно је да сваки понаособ испуни одређени „услов“, који светитељ одређује као „подношење (трпљење) узнемирености, туга, болова“, што јасно указује на међуусловљеност личног и заједничког аспекта живљења у Цркви са молитвом у средишту пажње, у чему је друго на одређени начин условљено првим, на шта ћемо се осврнути у наставку.

да следи Сина Божјег, који је прошао небеса (Јевр 4, 14)“. Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Β' εκ. προς Θαλάσσιο, 18.

¹⁰⁹² Види: Νικόδημος Α, Φ. Α', Προοίμιо, стр. 24.

¹⁰⁹³ Иако Св. Дијадок, као и већина поисаца Добротољубља, у својим текстовима углавном говори о личној молитви, на једном месту јасно реферира на Литургију као заједничко богослужење кроз псалмопојање „литургијских духова“ односно анђела, са којима душа остварује литургијски дијалог уколико даје предност „неисцрпном богатству Божјих речи“ над „пропадљивим жељама“ овог света. Види: Διάδοχος Φ., Φ. Α', Λόγος ασκητικός, 67.

¹⁰⁹⁴ Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Α' εκ. προς Θαλάσσιο, 27. Уп. Θεόδωρος Ε., Φ. Β', 100 ψυχωφελή κεφάλαιа, 34.

¹⁰⁹⁵ „Спаситељ је пострадао да сабере у једно расејану децу Божију; да сви једно буду (Јн. 11,52)“. Μάξιμος Ο., Φ. Β', Β' εκ. περί αγάπης, 17.

6.6.2. Словесно богослужење

Чињеница да су као разлог приређивања и штампања зборника његови аутори, између осталог, истакли тежњу ка повратку „словесном богослужењу“¹⁰⁹⁶ – чија је недостатност у то време јасно перципирана проблематичном, афирмише питање шта се под овим подразумева. Када је само богослужење у питању, сасвим је извесно да се придев „словесно“ не односи превасходно на формативно (спољашње) поштовање његовог поретка, већ на (унутрашњи) карактер „словесности“ који би нужно требало да имају они који у њему учествују.¹⁰⁹⁷ У овоме ћемо се ослонити на дискурс из Добротољубља Св. Антонија Великог у коме је један од централних појмова управо словесност, односно истицање критеријума које би требало да испуне људи како би се могли сматрати словеснима (= λογικοί άνθρωποι). За светитеља, тако:

„Словесни (логосни = λογικοί) нису они који су научили речи и књиге древних мудраца, већ који имају логосну (словесну) душу како би могли да разликују шта је добро а шта зло (...) и избегавају зло и ствари које штете души“, а чине „што је за њу добро и корисно (...) са великом захвалношћу Богу“.¹⁰⁹⁸

Дакле, основна карактеристика словесних људи је преовлађивање логосне, умне или духовне силе у њиховој души, на основу чега поседују способност разликовања добра и зла, као и спознања и разликовања корисног (доброг) и штетног (злог) владања по њихову душу, односно духовни и умни живот.¹⁰⁹⁹ Надаље светитељ сматра да живећи на овај начин човек остварује сродност са Богом, док је у супротном сродан бесловесним животињама (= ἀλόγα ζώα). Његова душа је постала бесловесна јер се одрекао:

„...божанског и бесмртног синовског односа са Богом и окренуо се мртвом (...) и пролазном сродству са телом.“ Оваким, бесловесним људима „управља плотски ум и они се због задовољстава одвајају од Бога, сурвавајући душу њеним злим жељама са неба у пропаст“.¹¹⁰⁰

Начин постојања бесловесних људи је, како смо видели, условљен телесним жељама за задовољствима, што према текстовима Добротољубља подразумева да одбацују сва болна страдања, односно живот у подвигу уздржања и

¹⁰⁹⁶ Види поглавље: 1.1.2.1. *Порекло и настанак Добротољубља*

¹⁰⁹⁷ У овоме „повратак словесном богослужењу“, или такозвана „литургијска обнова“ не представља искључиво обнову богослужбеног поретка без подвижничког етоса служитеља, нити лично старање о врлинском животу у подвигу без учешћа у заједничком богослужењу које врхуни у евхаристији као „речи благодарности Богу“. Види: Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές για το ήθος, 64–65. Уп. „Непрестано слављење Творца божанским химнама“ уз „очишћење чула“, човеку обезбеђује да природном добру „по икони“ придода добро „по подобију“, односно да напредује ка обожењу. Види: Μάξιμος Ο., Φ. Β', Α' εκ. *προς Θαλάσσιο*, 17.

¹⁰⁹⁸ „Уистину словесан човек има само једну бригу: да се покорава и да буде угодан Богу (...) и једино у томе да вежба своју душу“ Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές για το ήθος, 1–2.

¹⁰⁹⁹ Прво ће их увести, а друго одвојити од вечног живота у Царству небеском. Види: Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές για το ήθος, 5. Види поглавље: 6.2.4.2. *Елементи (енергије) човекове душе*

¹¹⁰⁰ Αντώνιος Μ., Φ. Α', Συμβουλές για το ήθος, 3.

трпљења¹¹⁰¹, чијим се прихватањем, опет, задобија словесност.¹¹⁰² Штавише, словесан човек је стекао способност „савладавања“ сваког болног страдања својим „врлинским моћима“¹¹⁰³ које представљају благодатни дар Духа Светога.¹¹⁰⁴

Коначно, да би богослужење било словесно, неопходно је да они који у њему учествују буду словесни, односно да имају врлински живот у Христу који се у контексту нашег рада задобија подвигом уздржања од задовољстава и трпљења болних страдања (пракса)¹¹⁰⁵, уз неизоставно на тај начин стицање (по)знања о божанским и духовним стварима (теорија), о чему је било довољно речи.¹¹⁰⁶

6.6.3. Богослужење, (ис)храна и бол

Човеков начин постојања директно је условљен његовом добром или злом употребом творевине, у чему посебно место заузима његов однос према (ис)храни. Тако је, „у почетку“, у рајском живљењу човек имао благослов Творца да једе од свега створеног, изузев плода са дрвета „познања добра и зла“. Ово ограничење је, како смо видели, човеку дато у циљу искушавања његове воље ради духовног напретка, чији ће прекршај означити човеково отпадништво од Бога и Његове благодати. Сем тога, у рајском врту било је постављено и „дрво живота“ чије би једење човеку, као Божјој икони, омогућило достизање до подобија, али је његова доступност била условљена неједењем првог, односно његовим одолевањем примарном искушењу. Након неуспеха првостворених и њиховог грехопада, за човека је творевина као храна постала извор и симбол одржавања биолошког живота, да би се и спасење од последица пада – установљено догађајем Христа, у суштини остваривало учествовањем у заједничкој литургијској трпези, међутим, не без услова; од човека се у овоме захтева стицање и поседовање способности „разликовања тела и крви Господње“, као прављења дистинкције између хране која доноси

¹¹⁰¹ Види поглавље: 6.5.2.4. *Задовољство и бол у подвигу уздржања и (с)трпљења*

¹¹⁰² Αὐτῶνιος Μ., Φ. Α', *Συμβουλές για το ήθος*, 72.

¹¹⁰³ Види: Ibid., 3, такође и поглавље: 6.2.3. *Човеково добро и врлинско, природно постојање у мудрости*

¹¹⁰⁴ За Св. Антонија словесност је дар Божје благодати и смештена је у уму, док је ум у души са којом се не поистовећује, већ представља једну од њених енергија. Види: Ibid., 94; 105; 111.

¹¹⁰⁵ „Ако занемаримо практичну врлину, бићемо празни од сваке филозофије. Јер чак и ако неко напредује до крајње границе врлине, потребни су му подвижнички напори да би обуздао телесне нагоне и контролисао мисли (...) да би Христос обитавао у нама.“ Αββάς Φιλήμων, Φ. Β', *Λόγος περί του αββά Φιλήμονος*, стр. 323.

¹¹⁰⁶ „Нико не може у истини прослављати Бога (= δοξάζει τον Θεό) уколико своје тело не посвети (= αγιάσει) врлинама и своју душу не просветли (= καταφωτίσει) знањем.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', *Ε' εκ. περί θεολογίας*, 27. Мистагошка тајна спасења је садржана у међусобној условљености остваривања врлине и стицања духовног знања. Врлинско деловање у Божје име претходи и условљава познање духовних стварности, које очувава врлине. Види: Ibid., Ζ' εκ. *περί θεολογίας*, 89.

вечни живот у Царству будућем, од хране ради пуког преживљавања у овосветској пролазности¹¹⁰⁷, што се у складу са раније изложеним одређује као способност разликовања добра и зла, односно разумевања истине задовољства и бола.¹¹⁰⁸

У наставку ћемо се, ради додатног сагледавања, још једном осврнути на дискурс Св. Максима Исповедника у вези са разликовањем дрвета „познања добра и зла“ и „дрвета живота“.¹¹⁰⁹ У њему светитељ човековом избору првога као смисла постојања – поред базичног одржавања у животу, даје карактер телесне исхране у циљу остваривања чулног задовољства, које у себи неминовно садржи бол. Као последицу овог, суштински (по)грешног избора, одређује кретање човека ка бесловесним ствар(ност)има и животу који прераста у робовање природним нагонима задовољства и бола, у непрекидној и императивној тежњи за стицањем што више првог уз одбацивање другог. Са друге стране, светитељ „дрво живота“ сматра „расуђујућом силом душе“ чијим једењем човек обезбеђује „мудро и словесно“ кретање од иконе ка подобију, односно напредовање ка Богу и обожењу. Очито је да овде светитељ дрво живота изједначава са Христом, а једење његовог плода са причешћивањем Његовим телом и крвљу, што представља врхунац не само богослужења већ и целокупног живљења у Цркви.¹¹¹⁰ Међутим, како смо рекли, за ово постоји услов, који се у овом контексту одређује као достојан(ствен) живот о којем нас поучава Добротољубље, а о чему смо довољно говорили у претходним поглављима.¹¹¹¹ На овом месту још једном подсећамо да је, као човеково добро и исправно живљење у Цркви, одређено прихватање, као благослова свега, што доприноси његовом заједништву са Богом, без обзира на то колико ово било болно и страдално, док се све што га од овог јединства одвлачи одређује (по)грешним – ма колико то човеку причињавало задовољство.¹¹¹²

¹¹⁰⁷ Ова се способност, као и у рају, стиче одолевањем искушењима, о чему је већ било речи. Види поглавље: 6.5.3. Бол и искушење

¹¹⁰⁸ Види поглавље: 6.3.2.1. Добро и зло – задовољство и бол, у перспективи телесности. Апостол Павле говори о недостојном причешћивању оних који не разликују Тела и Крви Христа (*Јер који недостојно једе и пије, суд себи једе и пије, не разликујући тијела Господњег*. 1Кор 11, 29), односно не верују да се причешћују истинским Телом и истинском Крвљу Христа Спаситеља. Види: Архимандрит Рафаил (Карелин), Хришћанство и модернизам, https://azbyka.ru/otechnik/Rafail_Karelin/hristianstvo-i-modernizm/1_2#source (Приступљено 22. 11. 2025)

¹¹⁰⁹ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Δ' εκ. περί θεολογίας, 30, и даље.

¹¹¹⁰ Заиста, заиста вам кажем: ако не једете тело Сина Човечијег и не пијете крви његове, немате живота у себи. (Јн 6, 53)

¹¹¹¹ Ава Филимон о стању у ком треба да се налази човек да би се причестио, односно да би причешћивање било „достојанствено“, говори о „делатном и умном старању“ за исправним живљењем, јер се „причасницима даје предукус вечног блаженства и чува душа целовитом“. Види: Αββάς Φιλήμων, Φ. Β', Λόγος περί του αββά Φιλήμονος, стр. 317.

¹¹¹² О „заједници чланова Цркве“, као предуслову спасења задобијеног „трпљењем у страдањима“ на основу способности свакога, Св. Максим говори: „За све спасене, Бог ће бити (...) све свима, према степену праведности свакога или (...) према ономе што је свако овде

За крај, сасвим је извесно да се као предуслов једења плода са „дрвета живота“, илити достојног причешћивања „страшним Христовим тајнама“ сматра одолевање искушењима. Овај услов – који би се могао сажети у човеков начин постојања у наклоњености и давању првенства Творцу у односу на творевину, важећи је и обавезујући како за првостворене у рају, тако и за сваког хришћанина икада, о чему нам између осталог сведоче списи Добротољубља. Сем тога нам говоре и о непобитној тежини коју човеку носе искушења и његовим напорима у њиховом превазилажењу, с обзиром на то да свако у крајњој линији код човека генерише страдални бол, било директно у његовом трпљењу или као последицу одрицања, односно уздржавања од задовољстава, телесних и чулних. Са друге стране, свако подвижничко одолевање искушењима (уздржањем или трпљењем) водиће човека ка духовном задовољству у благодатном јединству са Богом, што је и циљ и сврха његовог довођења у постојање, а самим тим и човековог постојања уопште.

претрпео (...) Он ће се дати свакоме према моћи коју сваки члан (Цркве) има, која се открива у мери његове повезаности са другима, јер је потребно да се држе заједно како би постојали и живели.“ Μάξιμος Ο., Φ. Β', Ζ' εκ. περί θεολογίας, 50–51.

7. Закључак рада

Примарни задатак, смисао и сврха сваког богословског старања јесте да Цркву држи и чува у заједништву са Богом (Јн 17, 21), тиме што ће благовремено да уочи, испита и укаже на сваку појаву, тенденцију или учење које би могло имати негативног утицаја, како на етос Цркве као заједнице, тако и на сваког њеног члана појединачно, да би у наставку понудила конкретне одговоре као залог њиховом супротстављању. Како би, међутим, своје послање богословље могло да оствари у пуноћи и истини, оно би, како смо на почетку рада навели, требало да поседује карактер *аутентичности*, *актуелности* и *ангажованости*¹¹¹³, чиме су одређена и основна начела нашег богословског трагања.

Сматрамо да је у раду испуњен први наведени услов, с обзиром на то да се у њему о болу – као основном предмету односног истраживања, широко расуђује на основу духа и етоса текстова садржаних у зборнику Добротољубље. Писци ових списа су најпре својим животом посведочили *аутентичност* хришћанског начина постојања, да би у наставку њихово искуство било преточено у писану реч ради усмерења и подстрека свима који имају добро и исправно настројење ка спасењу у заједници Цркве. Наше старање у овоме било је да тачно и доследно пренесемо њихову мисао и на том основу обликујемо слику о односу према болу која ће читаоцу указати на добар и исправан, то јест аутентичан начин постојања посматрано из хришћанске перспективе.

Са друге стране, *актуелизовање* одређених проблема у вези са болом и наша исправна *ангажованост* у покушају њиховог решавања захтевали су, најпре, детаљан осврт на његово историјско путовање, ради сагледавања друштвених кретања и промена које су довеле до данас актуелног схватања и односа човека према болу, који су, како смо рекли, засновани на принципима утилитаризма доминантим у културном образцу западног назначења, чији смо припадници и ми, у мери у којој смо његови поборници.

У наставку смо, као одговор на ове, из хришћанске перспективе неприхватљиве ставове у односу према болу човека актуелног културолошког назначења, представили аутентичне хришћанске принципе, проверене и засноване на светоотачком начину постојања писаца Добротољубља, са коначним циљем да прве – доминантно утилитаристичке, суочимо са другим – хришћанским ставовима. Будући да се у савременом свету проблематика у вези са болом најупечатљивије пројављује у област биоетике, сматрамо да би њихово сучељавање било најсврхисходније ако га сместимо у овај контекст. Такође сматрамо да није неопходно бавити се свим биоетичким проблемима

¹¹¹³ У супротном би се могла наћи „у опасности да постане сама себи циљ (...) ограничена и беживотна, и као таква да не буде у служби заједнице, већ средство остваривања личне користи и промоције свог титулара, због чега ће бити јалова и безблагодатна“. Види: Поповић, *Биоетика смрти*, 93.

појединачно, већ да се, на основу расуђивања о једном од њих, истакну одређени принципи примењиви на све остале, када је реч о болу. С тим у вези ћемо у наставку пажњу усмерити на проблему еутаназије, као једном од најактуелнијих савремених биоетичких питања у коме бол, заједно са задовољством, игра важну, па чак и пресудну улогу.¹¹¹⁴

*

Као појам и феномен, еутаназија не представља производ човековог савременог начина постојања и доживљаја стварности, с обзиром на то да се помиње кроз читаву историју човечанства, у којој је, међутим, била суштински различито доживљавана у односу на њено схватање унутар савремене културе. Наиме, еутаназија је кроз историју у пракси (феноменолошки) представљала оно што је и значила (појмовно): „добру смрт“¹¹¹⁵, у различитим епохама, културама и облицима свог историјског пројављивања.¹¹¹⁶ Ново разумевање њеног значења је у бити представљало последицу промене односа савременог човека према болу, умирању и пре свега смрти, која је од догађаја заједнице еволуирала у чин истакнуто индивидуалистичког назначења.¹¹¹⁷ У овом смислу ни еутаназија, све до савременог доба, није била у служби и на захтев појединца, већ је имала дубљи смисао и значење за читаву заједницу, и као таква неретко представљала педагошко етичко средство, односно парадигму узорног етичког владања. Смрт је, у овом контексту, била добра уколико је представљала човекову (добро)вољну жртву достојну славе, чин јунаштва и пожртвовања, чиме је задобијала суштинску вредност и значај за читаву заједницу којој је умирући припадао, никако само за њега као индивидуу.¹¹¹⁸ Еутаназија, другачије, све до савремене културе није била на захтев појединца самоубилачки чин условљен његовом ослабљеношћу, односно немогућношћу подношења болног страдања или страхом од њега, нити било којим другим субјективним осећањем који би га водио у очај и безнађе.

Са друге стране, без обзира на то што се као примаран разлог и мотив за легализацију еутаназије наводи неподношљив и непролазни бол – углавном код хроничних и терминалних пацијената, услед немогућности медицине да се с

¹¹¹⁴ Види: Поповић, „Бол и малигна болест“, 140–142.

¹¹¹⁵ У буквалном преводу са грчког језика „еутаназија“ (= εὐθανασία) има значење „добра смрт“ (εὖ = добра; θάνατος = смрт).

¹¹¹⁶ О њеним различитим пројавама кроз историју види: Атанасиос Б. Аврамидис, *Еутаназија и „еутаназија“ (са и без наводника)*, у: „Еутаназија из православне перспективе: мултидисциплинарни приступ проблему“, прир. и прев. Драган Поповић, (Крагујевац, Каленић, 2017): 20–32.

¹¹¹⁷ „Индивидуализација смрти (...) на хришћанском Западу започиње од ренесансе (...) У ранијим временима смрт је представљала догађај који се одвијао унутар заједнице.“ Види: Лудовикос, *Индивидуализација смрти и еутаназија*, 108.

¹¹¹⁸ Корист од еутаназије коју заједница има данас у јавном дискурсу се одређује као споредна и посматра се искључиво у социо-економском кључу, док се у сврху њене легализације у највећој мери истиче корист за појединца у његовом ослобађању од бола који није вредан трпљења.

њим на адекватан начин избори, видели смо да осећај болног страдања може постојати и у одсуству жељеног задовољства, како у квалитативном, тако и у квантитативном смислу, што се све више истиче као легитиман разлог да се она захтева. У савременој култури се, другим речима, по први пут појављује захтев за еутаназијом услед одсуства задовољства, што се доживљава као бол који њен тражилац не може да поднесе или не жели да трпи. Са друге стране, без разлике да ли се бол доживљава као последица објективног или субјективног односа према стварности, у позадини савременог схватања еутаназије налази се одсуство сваког смисла живљења у болним стањима. Овакав живот се по правилу од заговорника еутаназије одређује као недостојан(ствен) човека, на основу чега се истиче захтев за његовим прекидањем. Према овом вредносном систему, живот у болу није вредан живљења, па се од медицинских радника захтева његов прекид, а од државе да ово легализује. О овоме у свом интервјуу за организацију „Prolife” из 2022. године, говори познати британски биоетичар др Грег Пајк (Greg Pike)¹¹¹⁹:

„Разумљиво је да људи не желе да имају болну смрт, због чега је медицина усмерена ка њеном олакшавању. Дакле, човекова жеља да мирно умре је разумљива, за разлику од жеље да се због бола прекине живот 'самоубиством' (...) у чему је присутна опасност од злоупотребе, јер постоји тенденција да се идеја и промовисање еутаназирања само 'тешких случајева' одмах након што постане легална прошири и на дозволу државе да се њени поједини грађани убију. Разлог овоме је утемељеност еутаназије на човековом праву на слободан избор, и она се у том случају не може ограничити само на један извор и облик болног страдања.“ У прилог овоме износи чињеницу да се у „Холандији ради на легализацији еутаназије за грађане који су се 'уморили од живота' или сматрају да су га 'комплетирали', представљајући ово као врсту болног страдања, што је изразито субјективна категорија без могућности њене објективизације“.¹¹²⁰

Изразито субјективни осећај недостатка задовољства, који се доживљава као болно страдање, заснован је на човековим несталним очекивањима и расположењима, утемељеним на начелима посмодернистичког етичког плурализма, с обзиром на то да се у овоме:

„...појединцу нуди мноштво идеологија и погледа на свет, чије елементе он може слободно да комбинује приликом избора делања¹¹²¹, по правилу их стављајући у службу сопствене користи у зависности од околности у којима се нашао“.¹¹²²

¹¹¹⁹ [Greg Pike - Bios Centre](#) (Приступљено 21. 11. 2025)

¹¹²⁰ Dr Greg Pike, *Euthanasia and the inevitable slippery slope*, интервју за „SPUCProLife“ дат 24. 11. 2022. Од 2:12 до 5:25. <https://www.youtube.com/watch?v=dLSsflCaPnY>

¹¹²¹ „Prema tumačenju Paula Diela, himera, biće sa zmajskim repom, lavljom glavom i telom kože, simboliše opasnost od imaginarne egzaltacije. Na sličan način, postmodernizam operiše imaginarnim pojmovima, identitetima i društvenim celinama sastavljenim od nekoherentnih delova.“ Nada Sekulić, „Postmodernizam i kraj antropologije“, *Sociologija* 44, (2002): 344, у: Поповић, *Биоетика смрти*, 111.

¹¹²² „Ово условљава немогућност поседовања стабилних животних начела у којима би појединац, као индивидуа, могао наћи чврсто упориште за своје одлуке. За ово је у великој

Будући да је према фундаменталном утилитаристичком принципу – који је одређен као заједнички именилац свим етичким системима постмодернизма, корист (= utility) повезана искључиво са осећањем задовољства, док се бол одбацује јер човека спречава да буде задовољан и срећан, није тешко схватити улогу еутаназије у практичном „поправљању“ живота који није усклађен са овим принципима. Еутаназија у овом смислу представља тежњу да се прекине човеков живота како би се он у смрти ослободио бесмисленог бола, било да представља последицу објективних – бол са физиолошком потком, или субјективних околности – бол због недостатка задовољства.

У овоме је потоње добило утемељење у научно-медицинској субјективизацији бола кроз његову актуелну дефиницију, коју бисмо, у контексту нашег разматрања, могли сагледати и кроз у њој садржан наглашено субјективистички исказ да „бол постоји онда када неко каже да постоји“, јер се његовим беспоговорним прихватањем појединцу омогућује да, на основу неспособности или нежељености његовог трпљења, истакне „право“ да буде еутаназиран како би прекинуо своје болно страдање. У овом случају му у принципу нису потребни објективни лекарски налази који би ово потврдили, већ само субјективни исказ.¹¹²³ Подсећамо да смо као разлог проширења одређења бола из 1979 – спроведено 2020. године, означили његово усклађивање са ставовима утилитаризма преференција¹¹²⁴, те као последицу имамо да се, поред захтева за еутаназију ради олакшавања болног страдања онима који се, услед објективне болести, налазе у безизлазлазној ситуацији, захтев за еутаназирањем проширује на основу субјективног осећаја недостатка психофизичког задовољства.

Коначно, чињеница је да се приликом расуђивања о еутаназији у богословском контексту највећа пажња поклања болу, услед човековог физиолошког (психофизичког) поремећаја функционисања, који смо одредили објективним¹¹²⁵, док смо ми, са друге стране, желели да проблем проширимо

мери одговорна постмодернистичка релативизација истина, и последично релативизовање концепата врлине и греха, чиме је и етика, оставши без упоришта, постала флуидна и у односу зависности од тренутног расположења и процене појединца, доминантно заснованим на утилитаризму. Сувишно је изнети да је оваквим човеком лако манипулисати од стране различитих политичких и идеолошких актера на плуралистичком тржишту постмодерне, будући да се његова етика симболично може детерминисати Христовим речима *трска коју повија ветар*.“ (Мт 11, 7; Лк 7, 24) Види: Ibid., 111.

¹¹²³ На овом месту немамо намеру да улазимо у расправу о захтевности лекарских процедура које претходе одобрењу еутаназије – за које верујемо да нису површне нити наивне, већ желимо да истакнемо предности које има субјективизам пацијента у односу на лекарски објективизам када је бол, као основни разлог за еутаназију у питању.

¹¹²⁴ Види поглавље: 4.5. *Савремено одређење бола*

¹¹²⁵ Са овим је повезано изналажење начина да захтев за умирањем постане легитиман и легалан, у чему се инсистира на човековом праву да одлучи како и када ће да оконча свој живот. Види: Зоран Крстић, *Еутаназија као друштвено, биоетичко и хришћанско питање*. <https://www.eparhija->

њеним субјективним узроцима, односно да укажемо на њено заговарање у односу на данас доминантну етику утилитаризма¹¹²⁶, према чијим се основним принципима за човеково исправно и добро етичко владање захтева што више задовољства уз што мање бола, јер се ово за њега сматра једино корисним. У том смислу истичемо да би се, уколико би се о еутаназији – такође и другим биоетичким проблемима, расуђивало и расправљало на темељу утилитаристичких принципа, тешко могла пронаћи адекватна аргументација њиховом супротстављању, услед чега сматрамо да је неопходно на њих обратити нарочиту пажњу.

Имајући ово у виду, желимо да утилитаристичким принципима, који човека утврђују у ставу да је једино животно добро срећа остварена уживањем у задовољствима, док бол као њихова супротност одређује живот сваког бесмисла, као противодговор понудимо хришћанско антрополошко учење кроз сажимање становишта филокалијских отаца у вези са болом; најпре у његовом одређењу простеклом из порекла, а у наставку и његовог смисла и истине који произилазе из његове улоге коју игра у домостроју спасења.

*

Показало се да је Божја намера у стварању човека била да овај ужива у непролазним, духовним и благодатним задовољствима, као и да је с тим у складу бол у потпуности изостао из његовог рајског живљења, не само као искуство већ и потенција његовог искушавања. Будући да стварање човека није било довршено, у ову сврху је захтевано његово активно учешће у испуњавању задатка добијеног од Бога, који се састојао у одолевању искушењу једења плода са „дрвета познања добра и зла“. Успех у овоме би човека од статуса Божје иконе довео до уподобљавања Богу и живота у вечности Његовог царства, то јест обожења као коначног циља његовог постојања оствареног у благослову кушања плода са „дрвета живота“. Ради могућности остваривања задатог, Бог човеку – као темељна својства иконе, дарује самовласност у одлучивању са једне, и словесност са друге стране, у чему ће га потоња, уколико при слободном избору деловања буде доносио одлуке с њом у складу, водити ка Богу и истини, односно подобiju и начину постојања „изнад природе“. У супротном ће човек задобити карактеристике бесловесних створења и ходаће у тами и лажи творевине, што је падом првостворених постало не само њихово већ и искуство њихових природних прејемника. Наиме, наместо рајског духовног и умног

sumadijska.org.rs/download/rektor/Eutanazija_kao_drustveno_bioeticko_i_hriscansko_pitanje_Krstic.pdf (Преузето 22. 11. 2025)

¹¹²⁶ Постоји, такође, идеја о „дужности умирања“ као својеврсан притисак јавности на болесне људе јер представљају социоекономски „терет“ за заједницу. Ово се односи, на пример, на „дементне“, „инвалиде“, као и на „депресивне, анксиозне или људе са неком од менталних болести“. Види: Pike, Euthanasia and the inevitable slippery slope, 5:40–15:24. И у овоме можемо јасно препознати начела „утилитаризма преференција“. Види: Поповић, *Биоетика смрти*, 198–205.

уживања у Творцу „по природи“, они су, подлежавши искушењу, изабрали телесно и чулно, „противприродно“ задовољство које происходи из употребе творевине ради уживања у њој, што је у њихов живот увело до тада непознато искуство бола. Од тада, па све до данас, човек живи условљен овим, међусобно неодвојивим елементима, чији се утицај најадекватније може прочитати у новоустановљеном начину размножавања након пада; од Божје намере и плана да буде налик анђеоском илити бесполно, до природне нужности употребе телесног и чулног задовољства у полности зачећа са једне, и исто таквог бола у човековом рађању са друге стране. Другачије, човеково почело и улазак у свет постаје нужно условљено и праћено задовољством и болом, да би у наставку ова два осећаја (и осећања) обележила читаво његово историјско трајање.

Из реченог је јасно да порекло бола није у Богу, већ човековом (по)грешном самовласном избору телесног и чулног задовољства наместо духовног и умног, што је довело до његовог пада и деградације у бесловесан живот нагона и страсти, са болом као његовим неизоставним пратиоцем. Божји удео у овоме је што, неодустајући од првобитне творачке намере, у својој премудрости преображава свако човеково (по)грешно изабрано зло у за њега потенцијално добро, што се, када је бол у питању, поред физиолошке добробити, примарно разоткрива у његовој педагошкој димензији одређивања границе лажном и пролазном задовољству. Другим речима, и поред тога што бол за човека представља изразито негативно животно искуство, због чега га нагонски, по природи избегава и настоји да га се на сваки начин ослободи, бол је од одлучујућег значаја за његов биолошки живот са једне, и опредељујући за духовни са друге стране.

У првом случају је човеков нагон управљен против бола у извесном смислу природан и очекиван, с обзиром на то да указује на поремећај у функционисању организма, док његов престанак сугерише на повратак у нормалан животни ток; другачије, бол је знак болести која човека усмерава ка смрти, док његово одсуство подразумева здравље, односно сам живот. Вођен природним нагонима, човек се очекивано опредељује за одржање у животу, што ће рећи против бола, а у корист задовољства, у чему се разоткрива и реализује човеков нагон ка очувању биолошког живота без референце ка оностраном, за шта је неопходно тражити одговор на питање дубљег животног смисла. Уколико овај захтев изостане, природни нагони ће неминовно прећи у страсти и човек ће се нужно наћи у реалности владавине задовољства и бола усклађеним са принципима утилитаризма.

Са друге стране се налази бол који је као важан елемент духовног живљења неодвојиво повезан са задовољством уживања у овосветским ствар(ности)ма, тако што ће их зауставити и тиме указати на њихову ограниченост и ефемерност. Овде је Божја педагогија у вези са болом усмерена ка покретању човека на трагање за вечним и истинитим задовољствима, која се у истини могу пронаћи само у благодатној заједници са Њиме. Изван ње, задовољство и бол су у принципу генератори човековог тиранисања, јер му задовољство указује на

лепоту живљења коју бол сурово прекида како би га навео на трагање за смислом, и човек се непрекидно креће између њих, иштући непролазну срећу која му у оваквом односу према стварности непрекидно измиче.

С овим у вези је потребно указати да између антропологија Старог и Новог завета постоји онтолошка разлика, која происходи из чињенице да у старозаветном периоду човек није имао потенцију стицања благодатног задовољства изгубљену падом, са чим је била усклађена и улога бола у њему. Бол се у овом периоду по правилу доживљавао као последица греха услед кршења Божјих заповести, и знак поремећеног односа и изгубљеног јединства са Њиме.¹¹²⁷ Такође је сматран Божјом казном због преступа, услед чега је и његово трпљење имало корективну улогу у човековом односу са Богом, односно било у служби искупљења ради повратка у заједницу с Њиме. У овоме је, међутим, изостајала његова дубља димензија јер је старозаветна заједница човека и Бога била спољашња – без онтолошког одређења, с обзиром на то да је истина човековог постојања била повезана са његовом овоземаљском снагом и моћи, па ни трпљење бола није имало суштинску, то јест онтолошку вредност. Речено корелира са чињеницом да у Старом завету ни смрт није била суштитнски осмишљена, јер је подразумевала апсолутни свршетак човековог живота, без референце ка његовом трајању у вечности будућег века. Како су смрт и бол онтолошки повезани феномени – јер је смрт примарна последица пада из које произилазе остали негативни феномени које смо ставили под кровну именицу *οδύνη*, оба ће задобити истински смисао тек у болном страдању и васкрсењу оваплоћеног Сина Божјег.

Будући да је човеков пад, како је речено, изазван избором (по)грешног задовољства са последицом уласка бола и смрти у људску природу, очекивано је да исти феномени имају удео и у њеној „поправци“ оствареној Христовим оваплоћењем. Својим уласком у свет Син Божји уводи нов, истинит начин постојања људске природе, јер је у „безгрешности“ Његовог зачећа одсуствовало телесно и чулно задовољство, са једне стране, и страдални бол у Његовом рађању, са друге стране, чиме је она ослобођена из окова природне нужности задовољства и бола. Са друге стране је актуализација ове слободе за сваког човека понаособ условљена његовим прихватањем новог начина постојања, које се у начелу остварује позитивним одговором на Христов позив „узми крст свој и хајде за мном“.¹¹²⁸ У овоме бол има важну улогу не само као позив на промену начина постојања и улазак у заједницу Цркве већ и јер „крст“ чије се прихватање од њега захтева означава болно страдање по узору на напасе страдални живот Сина Божјег.

Своју сагласност са изнетим захтевом човек делатно остварује најпре у крштењу, као новом рађању водом и Духом, по моделу завештаном му од

¹¹²⁷ ...јер је закон дат преко Мојсија; благодат и истина дођоше кроз Исуса Христа. Јн 1, 17.

¹¹²⁸ Ако хоће ко за мном ићи, нека се одрекне себе и узме крст свој и за мном иде. (Мт 16, 24; Мк 8, 34; Лк 9, 23).

Христа, чија је основна одлика слобода од природних условљености задовољством и болом. Крштењем човек обнавља изгубљену потенцију стицања благодатног задовољства и напредовања у духовном животу од иконе до подобија, али и она, како смо навели, потребује актуелизацију коју човек остварује аутентичним, хришћанским животом у Цркви. Овакав живот, односно начин постојања, могао би се у контексту нашег расуђивања најадекватније одредити као живљење у подвигу уздржања и трпљења, односно човековог вољног одрицања од овосветских задовољстава и вољног подношења невољних болова, што је по превасходству живот који се назива подвижничким.

Уздржање од телесних и чулних задовољстава представља човеков примарни подвиг, којим човек стиче добро настројење како би уживање у њима одбацио као водећи смисао и циљ свога постојања. Будући да је уздржање, како је речено, неизоставно праћено болом у његовим различитим појавним облицима (телесним или душевним), оно не представља проблем по себи, већ је то бол чије трпљење би требало да буде осмишљено у контексту човековог духовног развоја и напретка ка подобију. Са друге стране, чињеница да се бол као последица неиспуњавања жељеног задовољства превасходно односи на „бесловесне“ (неразумне = *αλογικές*)¹¹²⁹, имплицира да је за осмишљавање његовог трпљења неопходна „словесност“ која се разоткрива у човековој способности разликовања добра и зла у контексту расуђивања о задовољству и болу. У овом смислу је становиште неразумних, према коме је добар живот испуњен задовољством, а рђав болом, нагонска или природна истина, док је за словесне (логосне, разумне = *λογικές*) критеријум одређивања задовољства и бола као добра или зла њихов допринос човековом напредовању у духовном животу, чему је супротно одвраћање од њега – што се поистовећује са грехом. Ово подразумева да може постојати бол који се сматра добрим и задовољство које то није, као и да се ово одређује на основу њиховог утицаја на човеков начин постојања као напретка у врлини или назадовања у греху. Као што нам се у овом свету даје задовољство као предукус вечног задовољства у Царству, тако и овдашњи бол представља предукус есхатолошког бола као неизбежног искуства оних који су смисао живљења пронашли у задовољствима овог света, услед њиховог одсуства у Царству Божјем.

Сем тога, неупитно је човеково искуство бола чије порекло није у уздржању од задовољстава, већ је последица негативних промена у функционисању организма изазваних различитим факторима, с чим у вези постоје и његове различите врсте и облици. Оно што их у њиховој разноликости чини једнакима је човеков доживљај и однос према њима као према искушењима која, речено је, представљају дар Божје милости ради могућности духовног напретка. Будући да се читав човеков подвижнички живот у Цркви сматра сатканим од искушења, за ово је од пресудне важности његов исправан однос према њима,

¹¹²⁹ „Неудовољавање задовољству у било чему за бесловесне постаје бол.“ Аγ. Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευής ανθρώπου*, PG 44, 192С.

који је условљен степеном словесности, односно способности разликовања добра и зла. У овоме искушења, односно животне околности које су за неразумног човека зле, као што је на пример бол, за словесног представљају шансу напредовања у духовном животу која се у начелу остварује његовим трпљењем. Иста аналогија је примењива и када су у питању околности (искушења) која доносе задовољство, јер их човек у подвигу доживљава као прилику духовног напредовања уколико се према њима односи са уздржањем. Међутим, уздржање не подразумева увек у потпуности одрицање од задовољстава, већ њихов искрени доживљај као Божји дар и њихово благодарно прихватање у мери у којој је је то корисно за напредовање од иконе ка подобљу. У овоме је одређивање праве мере засновано на горе поменутој човековој способности разликовања добра и зла, коју стиче као благодатни дар Духа Светога кроз аутентичан, илити подвижнички живот у заједници Цркве.

Са друге стране, смислено, односно трпљење бола у истини, подразумева његово стваралачко преображавање, уподобљавајући се Христовом болном страдању, чему следује благодат као истинито и непролазно, вечно задовољство, које у човековом живљењу у овом свету представља залог са валоризацијом у вечности Царства небеског. И поред тога што благодат представља Божји дар човеку – који он у принципу не може заслужити, односно захтевати као награду за своје деловање, она се засигурно као подршка дарује човеку који настоји да свој живот очисти од страсти и подреди га заједници Цркве. Ово, надаље, имплицира да човеков преображај бола њоме условљен у својој бити представља састваралаштво Бога и човека, односно синергију човекове слободе и Божје љубави, илити благодати. Будући да човек по себи не поседује потенцију надилажења природних условљености задовољством и болом, за ово му је неопходна подршка и помоћ Божје благодати, за чије прихватање треба да је „оспособљен“ начином свог постојања. Ово нас доводи до својеврсног апсурда¹¹³⁰, чије разрешење налазимо у човековом напору да освести и исповеди своја ограничења и немоћи да на исправан начин превазиђе одређену животну околност, због чега се молитвено обраћа Богу за помоћ ради њеног разрешења. На исти начин и бол може бити стваралачки превазиђен само у синергији човекове слободне воље изражене у добром настројењу и молитвеном обраћању за помоћ коју Бог даје у виду благодати. Превазилажење није у нестајању болног осећаја, већ у његовом преображају у духовно задовољство, истинито и непролазно, које се у овом веку даје као способност његовог подношења и трпљења. Са друге стране, оно представља залог обећаних будућих добара свакоме ко има исправан начин постојања у Духу Светоме.

Коначно, у својој најдубљој суштини, бол представља унутрашњи подстицај човековом вапају за смислом, који се може исцелити само уколико човек однос према њему буде стваралачки, односно ако се према болу (објективном

¹¹³⁰ Аналогију овоме налазимо у речима: *Верујем, Господе, помози моме неверју*. Мк 9, 24.

или субјективном) буде односио са трпљењем имајући у овоме добро животно настројење ка Богу у Духу светоме. Међутим, трпљење бола у контексту подвижничког живота у Цркви не само да није оствариво у својој пуноћи већ је и бесмислено уколико није подржано даром Божје благодати као подршка ономе ко је искрено иште и словесно потребује.

*

За крај, јасно је да у начину постојања савременог човека постоје многоструке разлике од којих издвајамо хришћански живот по Богу, са једне стране, и утилитаристички однос према стварности, са друге стране. Ово није само доминирало у савременом свету као заједнички именилац у плурализму индивидуалистичких етичких система постмодерне већ је представљало основу сваке биоетичке проблематике. Као основну разлику између ова два погледа на свет истичемо дијаметрално супротан однос према болу и задовољству. У утилитаризму се ова два феномена посматрају као део природе која господари над човеком и из чијег ропства он ни на који начин не може да се ослободи, па је једино смислено да им се препусти. Ово у суштини подразумева да је етички добро и исправно владање имати што више задовољства уз што мање бола, што доприноси генерисању проблема који се одређују као биоетички, на шта смо покушали да укажемо на примеру еутаназије.

Са друге стране се налази хришћански, подвижнички етос који феномене бола и задовољства доживљава као „средства“ за очишћење од греховних страсти и задобијања благодатног обожења. У ту сврху се према чулном задовољству – чији је (по)грешан избор представљао основни узрок пада, односи са уздржањем, док се према болу, који у живот улази као последица пада, односи са трпљењем, у чему се разоткрива фундамент подвижничког живота у Цркви о чему нам говоре оци Добротољубља.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΙΣΧΟΡΙΑ

- Ἁγ. Γρηγόριος Νύσσης, „Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου“, PG 44, 125A–256C.
- Ἁγ. Μεγάλου Βασιλείου „Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός“, PG 31, 329A–353A.
- Ἁγ. Μεγάλου Βασιλείου, „Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός“, PG 31, 329A–353A.
- Ἁγ. Νεμέσιος Εμέσης „Περὶ φύσεως ἀνθρώπου“, PG 40, 504A–817A.
- Ἁγ. Νικόδημος Ἀγιορείτης καὶ Ἁγ. Μακάριος Νοταράς, *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν*, Βενετία, 1782.
- *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν, συνερανισθεῖσα παρὰ τῶν Ἀγίων καὶ Θεοφόρων Πατέρων ἡμῶν*, Βενετίας, 1782.
<https://greekphilokalia.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/10/filokalia1782.pdf>
- *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν, Τόμος Α', μετ. Ἀντώνιος Γαλίτης, εκδ. Το περιβόλι τῆς Παναγίας, Ἀθήνα 1986.*
<https://greekdownloads.wordpress.com/wp-content/uploads/2024/02/filokalia-tomos-1c.pdf>
 - Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης, *Προοίμιον*, 19–24.
 - Ἅγιος Ἀντώνιος ὁ Μέγας, *Σύντομη βιογραφία*, 25–26.
 - Ἅγιος Ἀντώνιος ὁ Μέγας, *Συμβουλές γιὰ τὸ ἦθος τῶν ἀνθρώπων καὶ τὴν ἐνάρετη ζωὴ σὲ 170 κεφάλαια*, 28–53.
 - Ἅγιος Ἡσαΐας ὁ Ἀναχωρητής, *27 Κεφάλαια περὶ τηρήσεως τοῦ νοῦ*, 57–62;
 - Ἅγιος Κασσιανός ὁ Ῥωμαῖος, *Πρὸς τὸν ἐπίσκοπον Κάστορα, περὶ τῶν οκτῶ λογισμῶν τῆς κακίας*, 91–111.
 - Ἅγιος Κασσιανός ὁ Ῥωμαῖος, *Λόγος πρὸς τὸν ἡγούμενον Λεόντιον, γιὰ τοὺς ἁγίους Πατέρες τῆς Σκήτης καὶ γιὰ τὴν διάκριση*, 112–125.
 - Ἅγιος Μάρκος ὁ Ἀσκητής, *Τὰ 200 κεφάλαια περὶ τοῦ πνευματικοῦ νόμου*, 129–142.
 - Ἅγιος Μάρκος ὁ Ἀσκητής, *Τὰ 226 κεφάλαια περὶ αὐτῶν ποὺ νομίζουν ὅτι δικαιώνονται ἀπὸ τὰ ἔργα τοὺς*, 142–162.
 - Ἅγιος Μάρκος ὁ Ἀσκητής, *Ἐπιστολὴ πρὸς τὸν μονάζοντα Νικόλαο*, 163–176.
 - Ἅγιος Ἡσύχιος ὁ Πρεσβύτερος, *Πρὸς τὸν Θεόδουλο, Λόγος περὶ νήψεως καὶ ἀρετῆς*, 180–215.

- Άγιος Νείλος ο Ασκητής, *Περί προσευχής* 153 κεφάλαια, 219–234.
- Άγιος Νείλος ο Ασκητής, *Λόγος Ασκητικός*, 235–281.
- Άγιος Διάδοχος Φωτικής, *Λόγος ασκητικός χωρισμένος σε 100 πρακτικά κεφάλαια πνευματικής γνώσεως και διακρίσεως*, 286–325.
- Άγιος Ιωάννης ο Καρπάθιος, *100 παρηγορητικά κεφάλαια προς τους μοναχούς της Ινδίας*, 329–350.
- Άγιος Ιωάννης ο Καρπάθιος, *Λόγος ασκητικός και παρηγορητικός συμπληρωματικός των εκατό κεφαλαίων*, 351–355.
- ο Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Β', μετ. Αντώνιος Γαλίτης, εκδ. Το περιβόλι της Παναγίας, Αθήνα 1986.
<https://greekdownloads.wordpress.com/wp-content/uploads/2024/02/filokalia-tomos-2.pdf>
- Όσιος Θεόδωρος Εδέσσης, *100 ψυχωφελή κεφάλαια*, 12–33.
- Όσιος Θεόδωρος Εδέσσης, *Θεωρητικό*, 34–42.
- Άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, 43–44.
- Άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, *Πρώτη Εκατοντάδα των κεφαλαίων περί Αγάπης*, 60–75.
- Άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, *Δεύτερη Εκατοντάδα των κεφαλαίων περί Αγάπης*, 60–75.
- Άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, *Τρίτη Εκατοντάδα των κεφαλαίων περί Αγάπης*, 76–89.
- Άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, *Τέταρτη Εκατοντάδα των κεφαλαίων περί Αγάπης*, 90–102.
- Άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, *200 κεφάλαια προς τον Θαλάσσιο, περί Θεολογίας και της Ενσάρκου Οικονομίας του Υιού του Θεού, Πρώτη εκατοντάδα*, 103–122.
- Άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, *200 κεφάλαια προς τον Θαλάσσιο, περί Θεολογίας και της Ενσάρκου Οικονομίας του Υιού του Θεού, Δεύτερη εκατοντάδα*, 123–146.
- Άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, *Διάφορα κεφάλαια περί θεολογίας, οικονομίας, αρετής και κακίας, Τρίτη εκατοντάδα*, 147–167.
- Άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, *Διάφορα κεφάλαια περί θεολογίας, οικονομίας, αρετής και κακίας. Τέταρτη εκατοντάδα*, 168–185.
- Άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, *Διάφορα κεφάλαια περί θεολογίας, οικονομίας, αρετής και κακίας. Πέμπτη εκατοντάδα*, 186–207.
- Άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, *Διάφορα κεφάλαια περί θεολογίας, οικονομίας, αρετής και κακίας. Έκτη εκατοντάδα*, 208–230.

- Άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, Διάφορα κεφάλαια περί θεολογίας, οικονομίας, αρετής και κακίας, Έβδομη εκατοντάδα, 231–251.
- Άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, Σύντομη ερμηνεία στην προσευχή „Πάτερ ημών” σταλμένη προς κάποιον φιλόχριστο, 252–269.
- Όσιος Θαλάσσιος ο Λίβυος, Προς τον πρεσβύτερο Παύλο, Πρώτη εκατοντάδα, 237–278.
- Όσιος Θαλάσσιος ο Λίβυος, Προς τον πρεσβύτερο Παύλο, Δεύτερη εκατοντάδα, 279–285.
- Όσιος Θαλάσσιος ο Λίβυος, Προς τον πρεσβύτερο Παύλο, Τρίτη εκατοντάδα, 285–290.
- Όσιος Θαλάσσιος ο Λίβυος, Προς τον πρεσβύτερο Παύλο, Τέταρτη εκατοντάδα, 291–297.
- Άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός, Λόγος ψυχωφελής και θαυμάσιος, 301–307.
- Αββάς Φιλήμων, Λόγος περί του αββά Φιλήμονος, 311–323.
- Όσιος Θεόγνωστος, Περί πράξεως και θεωρίας και περί ιερωσύνης, 327–344.
- ο Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Γ', μετ. Αντώνιος Γαλίτης, εκδ. Το περιβόλι της Παναγίας, Αθήνα 1986.
<https://greekdownloads.wordpress.com/wp-content/uploads/2024/02/filokalia-tomos-3os.pdf>
 - Όσιος Φιλόθεος ο Σιναΐτης, Νηπτικά κεφάλαια, 14–28.
 - Όσιος Ηλίας ο Πρεσβύτερος και Έκδικος, Γνωμικό ανθολόγιο σπουδαίων φιλοσόφων, 32–42.
 - Όσιος Πέτρος ο Δαμασκηνός, Βιβλίο πρώτο, Προοίμιο, 68–81.
 - Όσιος Πέτρος ο Δαμασκηνός, Βιβλίο πρώτο, Περί των επτά σωματικών πράξεων. Περί του θείου φόβου ως πρώτης εντολής. Περί του πένθους ως δεύτερης εντολής. Οι τέσσερις αρετές της ψυχής. Η έμπρακτη γνώση. Οι σωματικές αρετές είναι εργαλεία των ψυχικών. Περί προσοχής και φυλάξεως του νου. Περί αποφυγής των θελημάτων, υποταγής και ησυχίας, 82–97.
 - Όσιος Πέτρος ο Δαμασκηνός, Βιβλίο πρώτο, Οι οκτώ νοητές θεωρίες. Η πρώτη γνώση. Η δεύτερη θεωρία. Η τρίτη θεωρία. Η τέταρτη θεωρία. Η πέμπτη γνώση. Η έκτη γνώση. Η έβδομη γνώση. Η όγδοη γνώση, 98–127.
 - Όσιος Πέτρος ο Δαμασκηνός, Οικοδόμηση της ψυχής με τις αρετές. Είναι μεγάλο αγαθό η αγάπη και η συμβουλή με ταπείνωση. Η επανάληψη στη θεία Γραφή δεν είναι πολυλογία. Η ψεύτικη γνώση. Κατάλογος των αρετών. Κατάλογος των παθών. Διαφορά λογισμών και προσβολών, 159–182.

- Όσιος Πέτρος ο Δαμασκηνός, Βιβλίο δεύτερο, 24 συνοπτικοί λόγοι, γεμάτοι πνευματική γνώση, 1832–47.
- Άγιος Μακάριος ο Αιγύπτιος, Παράφραση των 50 λόγων του Αγίου Μακαρίου του Αιγυπτίου σε 150 κεφάλαια. α') Περί της πνευματικής τελειότητας, 248–254.
- Άγιος Μακάριος ο Αιγύπτιος, Παράφραση των 50 λόγων του Αγίου Μακαρίου του Αιγυπτίου σε 150 κεφάλαια. γ') Περί υπομονής και διακρίσεως, 2612–74.
- Άγιος Μακάριος ο Αιγύπτιος, Παράφραση των 50 λόγων του Αγίου Μακαρίου του Αιγυπτίου σε 150 κεφάλαια. δ') Περί υψώσεως του νου, 274–284.
- Άγιος Μακάριος ο Αιγύπτιος, Παράφραση των 50 λόγων του Αγίου Μακαρίου του Αιγυπτίου σε 150 κεφάλαια. ε') Περί αγάπης, 284–298.
- Άγιος Μακάριος ο Αιγύπτιος, Παράφραση των 50 λόγων του Αγίου Μακαρίου του Αιγυπτίου σε 150 κεφάλαια. ς') Περί ελευθερίας του νου, 298–315.
- ο Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Δ', μετ. Αντώνιος Γαλίτης, εκδ. Το περιβόλι της Παναγίας, Αθήνα 1986.
<https://greekdownloads.wordpress.com/wp-content/uploads/2024/02/filokalia-tomos-4.pdf>
- Άγιος Συμεών ο Νέος Θεολόγος, 154 Πρακτικά και θεολογικά κεφάλαια, 13–48.
- Όσιος Νικήτας ο Σπηθάτος, Πρώτη εκατοντάδα πρακτικών κεφαλαίων, 53–79.
- Όσιος Νικήτας ο Σπηθάτος, Δεύτερη εκατοντάδα φυσικών κεφαλαίων περί καθάρσεως του νου, 80–109.
- Όσιος Νικήτας ο Σπηθάτος, Τρίτη εκατοντάδα γνωστικών κεφαλαίων περί αγάπης και τελειώσεως του βίου, 110–141.
- Όσιος Θεόληπτος Φιλαδελφείας, Λόγος για την εν Χριστώ εσωτερική εργασία και τη μοναχική ζωή, 145–154.
- Όσιος Θεόληπτος Φιλαδελφείας, Κεφάλαια, 155–157.
- Όσιος Νικηφόρος ο Μονάζων, Λόγος για τη νήψη και τη φύλαξη της καρδιάς, 161–171.
- Άγιος Γρηγόριος ο Σιναΐτης, 137 ωφέλιμα κεφάλαια, 176–211.
- Άγιος Γρηγόριος ο Σιναΐτης, Κεφάλαια, 212–214.
- Άγιος Γρηγόριος ο Σιναΐτης, Δέκα κεφάλαια περί ησυχίας και προσευχής και περί των τεκμηρίων της χάρης και της πλάνης, 215–219.

- Άγιος Γρηγόριος ο Σιναΐτης, *Δεκαπέντε κεφάλαια περί ησυχίας και περί των δύο τρόπων της προσευχής*, 220–229.
- Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς, *Προς τη σεμνοτάτη μοναχή Ξένη*, 244–271.
- Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς, *Δεκάλογος της κατά Χριστόν νομοθεσίας*, 272–278.
- Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς, *Υπέρ των ιερώς ησυχάζοντων*, 279–288.
- Άγιος Γρηγόριος Θεσσαλονίκης (ο Παλαμάς), *150 φυσικά, θεολογικά, ηθικά και πρακτικά κεφάλαια*.
- ο Φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών, Τόμος Ε', μετ. Αντώνιος Γαλίτης, εκδ. Το περιβόλι της Παναγίας, Αθήνα 1986.
<https://greekdownloads.wordpress.com/wp-content/uploads/2024/02/filokalia-tomos-5-me-periexomena.pdf>
- Άγιος Κάλλιστος και Άγιος Ιγνάτιος (οι Ξανθόπουλοι), *Μέθοδος και κανόνας ακριβής για όσους διαλέγουν την ησυχαστική ζωή. Σχετικά με την άσκηση, τον τρόπο ζωής, και τη διαίτα τους, και για τα πολλά και μεγάλα αγαθά που προξενεί η ησυχία σε όσους την ασκούν σωστά. Η παρούσα πραγματεία διαιρείται σε εκατό κεφάλαια*, 20–125.
- Όσιος Κάλλιστος Αγγελικούδης, *Κεφάλαια*, 131–206.
- Άγιος Κάλλιστος ο Καταφυγιώτης, *Περί της ενώσεως με το Θεό και του θεωρητικού βίου*, 218–279.
- Άγιος Συμεών Θεσσαλονίκης, *Για την ιερή και θεοποιό προσευχή*, 281–283.
- Άγνωστος μοναχός, *Ερμηνεία του «Κύριε Ελέησον»*, 289–292.
- Άγιος Συμεών ο Νέος Θεολόγος, *Λόγος περί πίστεως. Και διδασκαλία για εκείνους που λένε, ότι δεν είναι δυνατόν εκείνοι που βρίσκονται μέσα στις φροντίδες του κόσμου να φτάσουν στην τελειότητα των αρετών. Και διήγηση επωφελής στην αρχή*, 293–299.
- Άγιος Συμεών ο Νέος Θεολόγος, *Περί των τριών τρόπων της προσευχής*, 300–308.

ИЗБОРИ (ПРЕВОД):

- ο „O Sokratu, Njegovoj Filozofiji i Suđenju.” U *Platon - Ksenofont, „Sokratova Obrana”*, prijevod Pavel Gregoric. Zagreb: Matica hrvatska, 2019.
- ο *Aristotel, Nikomahova etika*. Prevela Radmila Šalabalić. Beograd: BIGZ, 1980.
- ο *Aurelije, Agustin. O slobodi volje*. Priredio i preveo Stjepan Kušar. Zagreb: Demetra, 1998.
- ο *Aurelije, Avgustin. Ispovijesti*. Zagreb: Kršćanska Sadašnjost, 1973.

- Celsus, Aulus Cornelius. *De Re Medicina*, Translated by Spencer Walter George, W. Heinemann Ltd. Cambridge: London and Harvard university press, 1935. <https://archive.org/details/demedicina02celsuoft/mode/2up>
- Descartes R. *L'Homme.*; Paris: Angot: 1664.
- Ksenofont, *Uspomene o Sokratu*. Preveo Miloš N. Đurić, Beograd: BIGZ, 1980.
- Laertije Diogen, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, Preveo Albin Vilhar. Beograd: BIGZ, 1980.
- Laertije Diogen, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, Preveo Albin Vilhar. Beograd: BIGZ, 1980.
- Platon, *Dijalozi: Teetet i Fileb*, Preveli Veljko Gortan i Sironić Milivoj. Rijeka: Naprijed, 1979.
- Platon, *Država*, Preveli Albin Vilhar, Branko Pavlović. Beograd: Bigz 2002).
- Platon, *Timaj*, Prevela Marijanca Pakiž. Beograd: Mladost 1981.
- Sofoklo, *Filoktet*, Preveo Dinko Štambak, Zagreb: Grafički zavod Hrvatske, 1980.
- Sveti Augustin, *Trojstvo*, Preveo Marijan Mandac, Split: Služba Božja, 2009.
- Sveti Avgustin, *Ispovesti*, Preveo Milan Tasić. Beograd: Dereta, 2009.
- Св. Атанасије Велики, *Против идола; О очовечењу Бога Логоса*. Превео Силуан Јакшић. Нови Сад: Беседа, 2003.
- Св. Василије Велики, *Шестоднев*, Превео Силуан Јакшић. Нови Сад: Беседа, 2001.
- Св. Јован Дамаскин, *Источник знања*. Превео Силуан Јакшић. Београд-Никшић: Јасен, 2007.
- Свети Атанасије Велики, *„Против идола. О Очовечењу Бога Логоса*, Превео Силуан Јакшић. Нови Сад: Беседа, 2017.
- Свети Григорије из Нисе, *„О стварању човека.“ У Господе ко је човек. Православна антропологија и тајна личности*. Превела Антонина Пантелић. 7–301. Београд: Образ светачки, 2003.
- Луциус Анеус, Сенека. *Писма пријатељу*, Превео Албин Вилхар. Београд: Матица српска, 1978.
- Немесије епископ Емесе, *„О природи човека“, у Господе ко је човек. Православна антропологија и тајна личности*. Превела Антонина Пантелић, 100–205. Београд: Образ светачки, 2003.
- Хомер, *Илијада*, Превео Милош Н. Ђурић. Београд: Дерета 2004.
- Хомер, *Одисеја*, Превео Милош Н. Ђурић. Београд: Дерета, 2004.

СЕКУНДАРНА ЛИТЕРАТУРА:

- Aramini, Michele. *Uvod u bioetiku*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2009.
- Avicenna, „Al-Qanun fi al-Tibb (The Canon of Medicine)“ in *Alamy Le al-Matbooat Institute*, Lebanon (2005). [Ibn Sina's Al-Qanun fi al-tibb \(The canon of medicine\): Avicenna: Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive](#) (Приступљено 12. 12. 2024)
- Babić, Jovan. „Etika i moral.“ *Theoria* 51, (June 2008): 35-48.
- Barclay, Katie and Stearns, Peter N. *The Routledge History of Emotions in the Modern World*. London: Routledge, 2022. <https://doi/10.4324/9781003023326-7> (Приступљено 2. 1. 2024)
- Bentham Jeremy, „An Introduction to the Principles of Moral and Legislation“, Early Modern Texts by Jonathan Bennett 2017. <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/bentham1780.pdf> (Приступљено 2. 7. 2022)
- Blatchford, James W. „The Surgery of Celsus’ De Medicina.“ *Annals of Surgery Open* 5(3):p e482, (September 2024). <https://doi/10.1097/AS9.0000000000000482> (Приступљено 22. 11. 2023)
- Bogdanovski, Mašan i Ivan, Nišavić. „Uživanje i afektivne komponente mentalnih stanja u antičkom i epikurejskom hedonizmu.“ *Theoria*, 63, 3, (2020): 69–86. <https://doi.org/10.2298/THEO2003069B> (Приступљено 9. 2. 2023)
- Bouras, Petros-Vallianatos. „Galen in Byzantine Medical Literature.“ In *Brill’s Companion to the Reception of Galen*, 86–110. Leiden: Brill, 2019. https://doi.org/10.1163/9789004394353_006 (Приступљено 4. 9. 2023)
- Bouras-Vallianatos, Petros. „Galen in Byzantine Medical Literature.“ In *Brill’s Companion to the Reception of Galen*, ed. Bouras-Vallianatos P, Barbara Zipser, Leiden: Brill, 2019. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK540284/>
- Buljan, Danijel. „Psychological and psychiatric factors of chronic pain“, *Medical Sciences* 33, (2009): 129–140.
- Canepa, Maria Ester, Raffini Luca, Ramenghi A. Luca. „Terminology matters: is the International Association for the Study of Pain definition of pain fully satisfactory for fetuses, neonates, and infants?“ *Frontiers in Pain Research* 5, (16 May 2024): 1–4. <https://doi.org/10.3389/fpain.2024.1369945> (Приступљено: 1. 9. 2024)
- Cekić, Nenad. *Filozofija morala Džona Stjuarta Mila*, Novi Sad: Akademska knjiga, 2019.

- Cekić, Nenad. *Utilitarizam i Bentamova filozofija morala*, Novi Sad: Akademska knjiga, 2019.
- Cousins, J. Michael, Brennan Frank, and Carr B. Daniel. „Pain relief: a universal human right.“ *Pain* 112 (Nov 2004): 1–4.
<https://doi.org/10.1016/j.pain.2004.09.002>
- Damasio, Antonio. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York, Putnam, 1994.
- Dardenne, Emilie. „From Jeremy Bentham to Peter Singer.“ *Revue d'études benthamiennes* 7, (2010).
- David Conan, Wolfsdorf. „Plato on Pain“, in *Antiquorum Philosophiae*, G. Cambiano, ed., special volume on pain, 9 (2015): 11–26.
<https://sites.temple.edu/dwolf/files/2020/06/Plato-on-Pain.pdf> (Приступљено 3. 1. 2023)
- David Conan, Wolfsdorf. *Pleasure in Ancient Greek Philosophy* (Key Themes in Ancient Philosophy). Cambridge: Cambridge University Press (2012).
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511667510> (Приступљено 13. 11. 2022)
- Derry, Sheena, Matthews, R. L. Paul, Wiffen J. Philip, and Moore, Andrew. „Salicylate-containing rubefacients for acute and chronic musculoskeletal pain in adults.“ In *The Cochrane database of systematic reviews*, (2014): 1465–1858. <https://doi.org/10.1002/14651858.CD007403.pub3> (Приступљено 1. 4. 2023)
- Donaldson, Iain Malcolm. „The Treatise of man (De homine) by René Descartes.“ *The journal of the Royal College of Physicians of Edinburgh*, 39 (4), 375–376. <https://doi.org/10.4997/jrcpe.2009.418>
- Đorđević, Drago. „Stres i adaptacija“, *Med Data Rev* 3, 1, (Mart 2011): 77–83.
- Dr Greg Pike, Euthanasia and the inevitable slippery slope, 2:12–15:24.
<https://www.youtube.com/watch?v=dLSsflCaPnY>
- Engel George, „The Need for a New Medical Model: A Challenge for Biomedicine“, *Science* 196 (1977): 129–36.
- Evropska federacija za bol (EFIC), *Osnovni kurikulum za sticanje specijalističke diplome iz medicine bola*, maj 2016.
<https://www.europeanpainfederation.eu/wp-content/uploads/2017/10/Prevod-kurikulum-postgrad.pdf> (Приступљено 4. 7. 2022).
- Feder, Don. „Professor Death will Fit Right in at Princeton“, *Jewish World Review*, (28. October 1998): 57–59.

- <http://www.jewishworldreview.com/cols/feder102898.asp>. (Приступљено 29. 10. 2020)
- Federspil, Giovanni and Nicola, Siculo. „The Nature of Life in the History of Medical and Philosophic Thinking.“ *Am J Nephrol* 14 (4-6), (1994): 337–343. <https://doi.org/10.1159/000168745>
 - Gagliese, Lucia and Katz, Joel. „Medically unexplained pain is not caused by psychopathology.“ *Pain Res Manag.* 5 (2000): 251–257. <https://doi.org/10.1155/2000/701397> (Приступљено 16. 4. 2023)
 - Giordano, James et al. “Pain assessment: subjectivity, objectivity, and the use of neurotechnology.” *Pain physician* vol. 13, 4 (2010): 305-15.
 - Goldberg, Benny, Reuter Kevin and Sytsmaal Justin. „The History of the Concept of Pain: How the Experts Came to be Out of Touch with the Folk.“ In *Advances in Experimental Philosophy of Medicine* ed. K. Hens and A. De Block, 173–190. London: Bloomsbury Academic, 2022. (Приступљено 7. 6. 2023) <http://dx.doi.org/10.5040/9781350281554.ch-009>
 - Golitzen, Alexander. „Pilgrim and Community.“ *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, 2 (2002): 236–222.
 - Gowling Eric, *Aetius of Amida. Libri Medicinales Book 1: A Translation with Commentary*, PhD diss., University of Glasgow, (2015). <http://theses.gla.ac.uk/id/eprint/6174> (Приступљено 18. 7. 2023)
 - Grahek, Nikolaj. *Ogledi o bolu–neurofilozofska istraživanja*. Beograd: Otkrovenje, 2002.
 - [Greg Pike - Bios Centre](#) (Приступљено 21. 11. 2025)
 - Grgić, Ana. „Mudrac u stoičkoj filozofiji“, *Obnovljeni Život*, 77(4) (2022): 453–465.
 - Guyton, C. Arthur. *Medicinska fiziologija*, Beograd: Savremena administracija, 1996.
 - Hernigou. Philippe. „Ambroise Paré's life (1510–1590).“ *International orthopaedics*, 37, 3 (2013): 543–547. <https://doi.org/10.1007/s00264-013-1797-5> (Приступљено 27. 8. 2023.)
 - <https://iep.utm.edu/stoicism/#SH1b> (Приступљено 21. 4. 2023)
 - <https://plato.stanford.edu/entries/abu-bakr-al-razi/> (Приступљено 21. 11. 2022)
 - https://sr.wikipedia.org/sr-ec/Античка_филозофија (Приступљено 16. 4. 2023)
 - <https://www.britannica.com/biography/Aretaeus-of-Cappadocia> (Приступљено 15. 5. 2023)

- <https://www.britannica.com/biography/John-Argyropoulos> (Приступљено 3. 11. 2023)
- https://www.greek-language.gr/greekLang/modern_greek/tools/lexica/search.html?lq=%CF%85%CF%80%CE%BF%CE%BC%CE%AD%CE%BD%CF%89&dq (Приступљено 22. 6. 2025)
- <https://www.iasp-pain.org/resources/terminology/?ItemNumber=1698#Pain> (Приступљено 12. 5. 2023)
- <https://www.universalis.fr/encyclopedie/aetius-d-amide/> (Приступљено 10. 8. 2023)
- <https://www.youtube.com/watch?v=NfE68mQZ9yg&t=2s> (Приступљено 21. 6. 2023)
- IASP Announces Revised Definition of Pain, International Association on the Study of Pain (IASP), 16 July 2020. <https://www.iasp-pain.org/publications/iasp-news/iasp-announces-revised-definition-of-pain/> (Приступљено 11. 8. 2022)
- IASP, Announces Revised Definition of Pain, 16 July 2020, <https://www.iasp-pain.org/publications/iasp-news/iasp-announces-revised-definition-of-pain/> (Приступљено 1. 4. 2022)
- Jakopec, Petar. „Stoička etika vrline i Rousseauova koncepcija građanske religije.“ *Obnovljeni Život* 73, 1 (2018): 95–105. <https://doi.org/10.31337/oz.73.1.7> (Приступљено 2. 3. 2023)
- Jurić, Hrvoje. „Peter Singer – između Zagreba i Beograda.“ *Reč*, 61, 7 (Mart 2001): 141–154.
- Katz, Joel and Brittany N., Rosenbloom. „The golden anniversary of Melzack and Wall's gate control theory of pain: Celebrating 50 years of pain research and management.“ *Pain Res Manag*, 20, 6 (2015): 285–286. <https://doi.org/10.1155/2015/865487>
- Kern A., Olson. „History of Pain: A Brief Overview of the 17th and 18th Centuries“, *Pract Pain Manag*. 13 (6) (July 2013). [History of Pain: A Brief Overview of the 17th and 18th Centuries](#) (Приступљено 2. 8. 2022)
- Kern A., Olson. „History of Pain: A Brief Overview of the 19th and 20th Centuries.“ *Pract Pain Manag*. 13 (7) (Aug. 2013). [History of Pain: A Brief Overview of the 19th and 20th Centuries](#) (Приступљено 2. 8. 2022)
- King, Nicholas B., and Veronique Fraser. „Untreated Pain, Narcotics Regulation, and Global Health Ideologies.“ *PLOS Medicine* 10, 4 (2013). <https://doi.org/10.1371/journal.pmed.1001411> (Приступљено 13. 5. 2024)

- Kovacevic, L. Zaklina. „Πένθος και χαρά στους νηπτικούς Πατέρες της Φιλοκαλίας.“ PhD diss., Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 2016. <https://doi.org/10.26262/heal.auth.ir.289477> (Πρiступљено 22. 11. 2025)
- Kocijančič, Gorazd. „Spoznanje, ki presega znanstveno.“ <https://www.druzina.si/clanek/spoznanje-ki-presega-znanstveno> 20. 11. 2020. (Πρiступљено 1. 6. 2022)
- Koplston, Frederik. „Istorija filozofije. Tom 1, Grčka i Rim“, prev. Slobodan Žunjić, (Beograd): BIGZ, 1988.
- Krastu, Banev. „The ecclesiology of the Philokalia.“ In *The Philokalia: a classic text of Orthodox spirituality*, 163–174. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Leung, Lawrence. „From ladder to platform: a new concept for pain management.“ *Journal of Primary Health Care* 4, 3 (Sep 2012): 254–8.
- Liddell, Henry George and Scott, Robert. *A Greek–English Lexicon*, ed. Henry S. Jones, Oxford: Clarendon Press, 1966. <https://archive.org/details/greekenglishlex00lidduoft/page/vi/mode/2up> (Πρiступљено 11. 4. 2023)
- Livingston, K. William. *Pain and Suffering*. Seattle: ISAP Press, 1998.
- Louth, Andrew. „The Influence of the Philokalia in the Orthodox World“, In *The Philokalia: A Classic Text of Orthodox Spirituality*, 87–101. , ed. Brock Bingham and Bradley Nassif. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Maged El Ansary, Steigerwald Ilona and Stefan Esser, „Egypt: over 5000 years of pain management – cultural and historic aspects, *Pain Practice* 3 (2003): 84–87.
- Mattern Susan, „Galen and his patients“, *The Lancet* 378 (August 06, 2011): 478–479. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(11\)61240-3](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(11)61240-3) (Πρiступљено 10. 6. 2023)
- McGuckin A., John. „The Making of the Philokalia: A Tale of Monks and Manuscripts,“ In *The Philokalia: A Classic Text of Orthodox Spirituality*, 36–49, ed. Brock Bingham and Bradley Nassif, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Melzack Ronaldn and Patrick D. Wall. „Pain Mechanism: a new theory“, *Science* 150 (1965): 971–979. <https://doi.org/10.1126/science.150.3699.971>
- Monte, Johnson. „The Ethical Maxims of Democritus of Abdera“, In David Wolfsdorf (ed.), *Early Greek Ethics*, (Oxford): Oxford University Press 2020, 211–242.
- Moss Jessica, „Pleasure and Illusion in Plato“, *Philosophy and Phenomenological Research* 72, no. 3 (2006): 503–535. <http://www.jstor.org/stable/40040948> (Πρiступљено 20. 3. 2023)

- Osama A. Tashani and Mark I. Johnson. „Avicenna's concept of pain“, *The Libyan journal of medicine*, 5, 1 (2010). <https://doi.org/10.3402/ljm.v5i0.5253> (Приступљено 11. 8.
- Owsei, Temkin. „Galenism. The Rise and Fall of a Medical Doctrine.“ Ithaca and London: Cornell University Press, 1973.
- Plećaš Tamara i Ivan, Nišavić. „Rimski stoici Seneka i Epiktet o epikurejskom hedonizmu i društvenim ulogama filozofa.“ *Theoria* 65, 3 (2022): 5–19. <https://doi.org/10.2298/THEO2203005P> (Приступљено 13. 4. 2023)
- Plećaš, Tamara. „Svojevoljno umiranje kao afirmacija dostojanstvenog života: smrt i samoubistvo u rimskoj poznoj stoi“, *Theoria* 2, (2014): 107–119. <https://doi.org/10.2298/THEO1402107P> (Приступљено 2. 8. 2023)
- Poulakou-Rebelakou Effie, Georgios Panteleakos and Michael Koutsilieris, „Anatomy and Physiology in the work of Nemeseus of Emesa 'On the Nature of Man'“, *Acta Medico–Historica Adriatica* 11, 2 (2013): 319–328.
- Procacci, Paolo and Maresca, Marco. „The concept of pain in the 17th century.“ *Medicina nei secoli*, 4, 3 (1992): 63–70.
- Procacci, Paolo, and Maresca Marco. „The Concept of Pain in the 17th Century.“ *Medicina nei secoli* 4 (1992): 63–70. <https://share.google/AAyr4f7xRK6Y8wnk2> (Приступљено 13. 8. 2023)
- Qiuling, Shi, Langer Gary, Cohen Jon and Cleeland S. Charles. „People in pain: how do they seek relief?“ *The Journal Of Pain* 8, (2007): 624–636. <https://doi.org/10.1016/j.jpain.2007.03.006>
- Rajkumari, Ajita. „Galen and his Contribution to Anatomy: A Review“. *Journal of Evolution of Medical and Dental Sciences*, Vol. 4, Issue 26 (March 30, 2015): 4509–4516. <https://doi.org/10.14260/jemds/2015/651>
- Rey, Roselyne. *The History of Pain*. Translated by Wallace Louise Elliott, Cadden J. A., Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- Rich A., Ben. „A Legacy of Silence: Bioethics and the Culture of Pain“, *Journal of Medical Humanities* 18, (1997): 233–59. <https://doi.org/10.1023/A:1025697920944> (Приступљено: 16. 6. 2022)
- Robinson Victor, *Victory over pain: a history of anesthesia*. New–York: Henry Schuman, 1946.
- Sankovitch A., Tilde. „Michel de Montaigne“, *Encyclopedia Britannica*, 11 Apr. 2023. <https://www.britannica.com/biography/Michel-de-Montaigne> (Приступљено 20. 7. 2023)

- Scullin E. Sarah, „Hippocratic Pain“ (2012), *Publicly Accessible Penn Dissertations*, 44. <https://repository.upenn.edu/edissertations/578> (Пристапљено 24. 5. 2023.)
- Sekulić, Nada. „Postmodernizam i kraj antropologije.“ *Sociologija* 44 (2002): 343–366. <http://www.doiserbia.nb.rs/img/doi/0038-0318/2002/0038-03180204343S.pdf>
- Seneka, L. Anej. *O blaženom životu*, Београд: Kontrast, 2025.
- Singer Peter, „From Moral Neutrality to Effective Altruism: The Changing Scope and Significance of Moral Philosophy“, Linacre College, University of Oxford, June 9, 2015. <http://podcasts.ox.ac.uk/moral-neutrality-effective-altruism-changing-scope-and-significance-moral-philosophy> (Пристапљено: 2. 9. 2020)
- Singer, Peter. „The sanctity of life.“ *Foreign Policy* 150 (Sept–Oct 2005): 40–41.
- Singer, Peter. *Praktična etika*. Preveo Tomislav Bracanović. Zagreb: Kru Zak, 2003.
- Stretanski F. Michael, Samuel Stinocher and Sundeep Grandhe. „Pain Assessment.“ (Updated 2025 Jun 22) In *StatPearls* (Internet). StatPearls Publishing: 2025 Jan. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK556098/> (Пристапљено 16. 9. 2025)
- Tekiner, Halil. „Aretaeus of Cappadocia and his treatises on diseases.“ *Turkish Neurosurgery* 25, 3 (2015): 508–512. <https://doi.org/10.5137/1019-5149.JTN.12347-14.0> (Пристапљено 8. 7. 2023)
- Tomljanović, Mario i Matteo Jelenc, „Duhovno vodstvo i psihoterapija.“ *Riječki teološki časopis*, 28, 1 (2020): 173–192.
- Tsoucalas, Gregory and Markos Sgantzios. „Aretaeus of Cappadocia (ca 1st–3rd century AD): views on hepatic cancer.“ *Journal of the Balkan Union of Oncology*, 21, (2016): 1326–1331. <https://www.jbuon.com/archive/21-5-1326.pdf>
- Ullmann, Manfred. *Islamic medicine*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.
- Von Staden, Heinrich. *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria: Edition, Translation and Essays*, Cambridge University Press, 1989.
- Wall Patrick, *Pain: The Science of Suffering*. New York: Columbia University Press, 2000.
- Zizioulas, John. „Ontology and ethics.“ *Sabornost*, 6 (2012): 1–14. <https://doi.org/10.5937/sabornost6-3109>.
- Βασιλειάδης, Πέτρος. „Η Ορθόδοξη Κατανόηση της Αποστολής της Εκκλησίας σε μια Σύγχρονη Πολυπολιτισμική Κοινωνία – Με Ειδική

Αναφορά στη Θρησκευτική Εκπαίδευση".
<http://www.kairosnet.gr/discussion/articles-from-members/6-2010-04-23-17-32-07> (Πρiστυπλeνo 2. 6. 2022)

- ο Βίττης, Ευσέβιος. *Ηδονή – Οδύνη: Ο διπλός καρπός της αισθήσεως*. Αθήνα: Ακρίτας, 2005.
- ο Γέροντας Εφραίμ, Καθηγούμενος Ιεράς Μεγίστης Μονής Βατοπαιδίου, *Διδαχές από τον Άθωνα – Η φιλοκαλία των Ιερών Νηπτικών ως προϋπόθεση της Ορθοδόξου θεολογίας και της εκκλησιαστικής ζωής*.
<https://www.pemptousia.gr/2020/03/didaches-apo-ton-athona-i-filokalia-ton-ieron-niptikon-os-proipothesi-tis-orthodoxou-theologias-ke-tis-ekklisiastikis-zois/> (Πρiστυπλeνo: 6. 6. 2022)
- ο Γιαγκάζογλου, Σταύρου. „Η παρουσία του Αγίου Νικοδήμου στη θεολογική σκέψη του 20ου αιώνα“, στη Β΄ Επιστημονικό Συνέδριο Άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης – 200 Χρόνια από την Κοίμησή του, Ιερού Κοινοβίου Οίου Νικοδήμου, Πεντάλοφος Παιονίας, 2011, 131–3.
- ο Ζαμπακίδη, Άριστοφάνη. „Πόνος και χαρά στόν τοκετό“, *Η Οδός* 6 (2011), 11–14.
- ο Κάλλιστος, Επίσκοπος Διοκλείας, *Η εσωτερική ενότητα και η επίδραση της Φιλοκαλίας σε Ανατολή και Δύση*,
http://www.myriobiblos.gr/texts/greek/kallistos_filokalia.html
(Πρiστυπλeνo: 16. 2. 2022)
- ο Κορναράκη Ιωάννου, „Φιλοκαλικά Θέματα Ερημικής Εσωτερικότητας“, *Ορθόδοξος Κυψέλη*, 1975, 1. [Φιλοκαλικά Θέματα Ερημικής Εσωτερικότητας](#) (Πρiστυπλeνo: 1. 12. 2022)
- ο Λουδοβίκος Νικόλαος, „Η Φιλοκαλία, ό μηδενισμός και ή κρίση“, *Ελευθεροτυπία* 3. 7. 2010.
- ο Μαντζαρίδης Ι., Γεώργιος. *Χριστιανική Ηθική Β΄*, Θεσσαλονίκη: Πουρναράς Π. Σ., 2004.
- ο Μητρ. Μαυροβουνίου και Παραθαλασσίας Αμφιλόχιος Ράντοβιτς, „Η δυναμική του Φιλοκαλικού Κινήματος“, *Μηνιαίο περιοδικό Ιεράς Μητροπόλεως Πειραιώς, Πειραϊκή Εκκλησία*, έτος 18, αρ. φυλ. 205, Ιούνιος 2009, 16–19.
- ο Ράντοβιτς Αρχιμ., Αμφιλοχίου. „Η Φιλοκαλικη Αναγέννησι του XVIII και XIX αι. και οι Πνευματικοί Καρποί της.“ Αθήναι: Γουλανδρη – Χόρν, 1984.
- ο Φίλιας, Γεώργιος. „Η θεολογία του πόνου.“ *Σύναξη* 89 (2004), 44–52.
- ο Аврамидис, Атанасиос. *Еутаназија и „еутаназија“ (са и без наводника)*, у „Еутаназија из православне перспективе: мултидисциплинарни приступ

- проблему“, Приредио и превео Драган Поповић, Крагујевац: Каленић, 2017, 20–32.
- Алфејев, Иларион. „О монаштву.“ У *Ви сте светлост свету*, Превео Никола Стојановић, 45–53. Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке, 2010.
 - Алфејев, Иларион. Концепт достојанства и слободе личности у хришћанству и секуларном хуманизму. [Концепт достојанства и слободе личности у хришћанству и секуларном хуманизму – Теологија.нет](#) (Приступљено 3. 3. 2023)
 - Атанасије (Јевтић), „Аскетика“, *Хришћанска мисао*, Београд–Србиње–Ваљево: 2002.
 - Велимировић, Св. Николај. *Охридски Пролог*, Шабач: Православац, 2001.
 - Добротољубље, I том, Превели хиландарски монаси, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска, 1997
 - Добротољубље, II том, Превели хиландарски монаси, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска, 1998.
 - Добротољубље, III том, Превели хиландарски монаси, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска, 2001.
 - Добротољубље, IV том, Превели хиландарски монаси, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска, 2003.
 - Добротољубље, V том, Превели хиландарски монаси, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска, 2007.
 - Затворник, Теофан. „Предговор“, *Добротољубље*, Хиландар, Св. Гора Атонска 2002, 4.
 - Зизиулас, Јован. „Онтологија и етика.“ *Саборност* 1–4, IX (2003): 97–117.
 - Игњатовић, Душанка. „О роду именице бол.“ *Наш језик* X (1960): 55–9. <https://dais.sanu.ac.rs/bitstream/handle/123456789/8365/ignjatovic.bol.1960.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (Приступљено: 24. 8. 2022)
 - Јакомини, Мита. „Промена срца и промена ума? Технологија и редефиниција смрти 1968. Године.“ У *Трансплантације органа из православне перспективе. Мултидисциплинарни приступ проблему*, Приредио и превео Драган Поповић, 266–311. Крагујевац: Каленић, 2019.
 - Јевтић, Атанасије. „Неколико речи о Добротољубљу“, *Добротољубље*, Хиландар: Св. Гора Атонска 2002.
 - Каљакманис, Василије. *Богословски токови у време турске владавине*. Превела Марина Вељковић. Крагујевац: Каленић, 2019.

- Корнаракис, Јован. *Психологија: Поглед из пустиње. Човеков вапај у доба технологије*. Превеле Јелена Петровић, Данијела Јевтић. Београд: Образ светачки, 2002.
- Корнаракис, Јован. *Схизофренија или аскетизам? Проблем егзистенцијалног избора*. Превео Силуан Јакшић. Нови Сад: Беседа, 1998.
- Крајкер, Герхард. 2005. „Модерна – постмодерна.” Превео Драган Проле. *Култура полиса* 2, бр. 2/3 (2005): 199–206. <http://kpolisa.com/KP2-3/KP2-3-II-1-Krajker.pdf>
- Крстић, Зоран. „Еутаназија као друштвено, биоетичко и хришћанско питање.” https://www.eparhija-sumadijska.org.rs/download/rektor/Eutanazija_kao_drustveno_bioeticko_i_hriscansko_pitanje_Krstic.pdf (Приступљено 22. 11. 1024)
- Крстић, Зоран. „Паладијев Лавсаик и дух индивидуализма.” <https://www.eparhija-sumadijska.org.rs/download/rektor/LavsaiKZK.pdf> (Приступљено 12. 11. 2011)
- Ларше, Жан-Клод, *Теологија тела*. Превела Јелица Вуковић. Врњаци-Требиње: Братство Св Симеона Мироточивог, 2005.
- Ларше, Жан-Клод. *Лечење духовних болести. Увод у аскетску традицију Православне цркве*. Превео Ненада Стаменковић и Иван Јовановић. Ниш – Београд: Међународни центар за православне студије, Службени гласник, 2017.
- Ларше, Жан-Клод. *Теологија болести*. Превела Радмила Обрадовић. Ниш: Центар за црквене студије, Београд: Ars libri, 2006.
- Лудовикос, Николаос. „Индивидуализација смрти и еутаназија: у потрази за теолошком нити.” У *Еутаназија из православне перспективе: мултидисциплинарни приступ проблему*, Приредио и превео Драган Поповић, 103–115. Крагујевац: Каленић, 2017.
- Мандзаридис, Георгије И. *Хришћанска етика I, увод – основна начела, савремена проблематика*. Превео Драган Поповић. Крагујевац: Каленић, 2011.
- Мацукас, Никос А. *Свет, човек, заједница по светоме Максиму Исповеднику*. Превео Силуан Јакшић. Нови Сад: Беседа, 2007
- Мацукас, Никос. *Проблем зла*. Превео Силуан Јакшић. Крагујевац: Каленић, 2005.
- Мидић, Игнатије. „Онтологија и етика у светлу христологије Св. Максима.” *Саборност*, 1–4/IX (2003), 13–61.

- Митрополит Месогејски и Лавреотикијски Николај (Хаџиниколау), *Тамо где се Бог не види*. Превео Дејан Јовановић, Ниш: Епархијски Управни Одбор Епархије нишке, 2018.
- Нелас, Панајотис. *Обожење у Христу*. Превео Вук Миљановић, Србиње–Београд–Ваљево: Хришћанска мисао, 2001.
- Поповић, Драган. „Бол и малигна болест – хришћанска перспектива: осврт на питање еутаназије“. У *Повезаност религиозности и психолошких фактора са током и исходом малигне болести*, 111–136. Београд: Православни богословски факултет, 2024.
- Поповић, Драган. „Подвиг и покајање.“ У *Богословски радови свештенства Епархије шумадијске*, Приредио Марко Јефтић. 371–383. Крагујевац: Каленић, 2019.
- Поповић, Драган. *Биоетика смрти. Утилитаризам и православље*, Крагујевац–Београд: Каленић, ИЕС, 2022.
- Поповић, Јустин. *Догматика Православне Цркве – Том II, Бог као Спаситељ*. https://svetosavlje.org/dogmatika-pravoslavne-crkve-tom2/8/#_ftn13 (Приступљено 31. 3. 2025)
- Посни триод, Грачаница: Епархија рашко-призренска, 2008.
- Православная Энциклопедия, Добротолюбие. <https://www.pravenc.ru/text/178682.html> (Приступљено 4. 7. 2022)
- Ренцес, Габријел. „Концепт ἡεξις (heksis) у теолошкој антропологији Светог Максима Исповедника“. У *Познање циља стварања силом Васкрсења*, 193–207. Београд: Институт за теолошка истраживања, „Севастијан прес“, 2013.
- Романидис, Јован. *Прародитељски грех*, Превео Силуан Јакшић. Нови Сад: Беседа, 2001.
- Скалцис, Панајотис. *Традиција заједничке и личне молитве са посебним освртом на Тикарасов часослов*. Превела Драгица Тадић Папаниколау, Крагујевац: Каленић, 2014.
- Стевановић, Предраг и Драган Мицић. „Еволуција схватања бола (Онтолошко и феноменолошко лице бола).“ у: *Бол – застрашујући господар живота*, уредник Драган Мицић и Предраг Стевановић, 1–28. Београд: Медицински факултет Универзитета у Београду, САНУ, 2018.
- Стојановић, Александар. *Евагрије Понтијски и православна аскетска традиција отаца из Газе: Варсануфија Великог, Јована Пророка и авве Доротеја*. Крагујевац: Каленић, 2022.

- Тунберг, Ларс. *Микрокосмос и посредник – теолошка антропологија Светог Максима Исповедника*. Превела Наташа Б. Колунџић. Београд–Шибеник: Истина, 2008.
- Харакас, Стенли Семјуел. *Здравље и медицина у источно-православној традицији*, Превео Славиша Костић. Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке, 2007.
- Христос Јаннарас, Вера заключається в доверији (КИФА 38), интервју 18. 12. 2005. <https://a.gazetakifa.ru/content/view/335/20/> (Приступљено 1. 6. 2022)

Биографија аутора

Протонамесник Драган Поповић, рођен 18. новембра 1971. године у Аранђеловцу, Србија, Југославија.

Основну и средњу школу завршио у Аранђеловцу

Од 1993 - 1996. године похађа „Вишу економско комерцијалну школу“ Универзитета у Новом Саду коју завршава са просечном оценом 7, 17.

Од 2001 – 2006. године похађа „Православни богословски факултет“, Универзитета у Београду, дипломира са просечном оценом 8, 47, стекавши звање Мастер теолог.

Од 2007 до 2009 борави у Атини, Грчка, на постдипломским студијама.

2019. године уписује Докторске студије на Православном богословском факултету Универзитета у Београду.

Рукоположен у чин ђаконa 26. 11. 2006, у чин презвитера 6. 2. 2008, у Крагујевцу.

Издавачки рад:

Монографија: *Биоетика смрти. Утилитаризам и православље*, Београд-Крагујевац: Институт за европске студије, Издавачка установа Епархије шумадијске „Каленић“, 2022.

Поповић, Драган. „Бол и малигна болест – хришћанска перспектива: осврт на питање еутаназије.“ У *Повезаност религиозности и психолошких фактора са током и исходом малигне болести*, 111–136. Београд: Православни богословски факултет, 2024.

Поповић, Драган. „Подвиг и покајање.“ У *Богословски радови свештенства Епархије шумадијске*, Приредио Марко Јефтић. 371–383. Крагујевац: Каленић, 2019.

Поповић, Драган. „Изазови вештачке интелигенције из перспективе православне биоетике“ у *Вештачка интелигенција: очекивања и дилеме*. Приредили Бранислав Кисачанин, Оливер Суботић. Нови Сад: Матица Српска, 2024.

Певодилачки и приређивачки рад (извод):

- Георгије И. Мандзаридис, *Хришћанска етика I, увод – основна начела, савремена проблематика*, превео Драган Поповић, Крагујевац: Каленић, 2011.

- Митрополит Николаос Хаџиниколау, *Слободни од генома, приступи православне биоетике*, превео Драган Поповић, Крагујевац: Каленић, 2014.

- *Еутаназија из православне перспективе - Мултидисциплинарни приступ проблему*, приредио и превео Драган Поповић, Крагујевац: Каленић, 2017.

- *Трансплантација органа из православне перспективе - Мултидисциплинарни приступ проблему*, приредио и превео Драган Поповић, Крагујевац: Каленић, 2021.

- Николаос Г. Којос, *Биоетика. Синодски преводи православних цркава*, прев. Драган Поповић, Београд-Крагујевац: Институт за европске студије, Издавачка установа Епархије шумадијске „Каленић“, 2022.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора: Драган Поповић, протонамесник

Број индекса: 19/3011.

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом:

Искуство бола у Добротољубљу

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, _____

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора: Драган Поповић, протонамесник.

Број индекса: 19/3011.

Студијски програм: Докторске академске студије.

Наслов рада: Искуство бола у Добротољубљу

Ментор: протојереј др Зоран Крстић, редовни професор, Универзитет у Београду, Православни богословски факултет.

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао ради похрањивања у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, _____

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Искуство бола у Добротољубљу,

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио.

1. Ауторство (CC BY).
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC).
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND).
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA).
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND).
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA).

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци. Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

Потпис аутора

У Београду,

1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.