

Монаштво у Православној Цркви и другим хришћанским Црквама јесте суштински израз хришћанског учења о односу човека према Богу и свету. Разлог божанског стварања повезан је са светим карактером човека и света, јер је човек у стварању икона Божија, док његово материјално тело у кондензованој форми садржи све елементе створеног света. Међутим, антропоцентрично тумачење онтолошког односа микрокосмоса и макрокосмоса не ограничава се само на животни принцип целе творевине, јер оно подразумева и њен функционални однос са Творцем. Искуство човека пре пада истакнуто је као узор *par excellence* заједнице човека не само с Богом већ и с целом творевином. Ипак, тај узор је срушен погрешним ослобођењем човека у односу на Бога и погрешним тумачењем односа човека према свету. Први Адам одводи у свој пад цео материјални свет затамњујући узрок божанског стварања и удаљујући се од Божије благодати која свиме управља. План божанске икономије о оваплоћењу Речи Божије има за циљ оздрављење људске природе послушношћу другом Адаму. Другим речима, Христос у свом оваплоћењу све рекапитулира и обнавља у својој људској природи, тако да успоставља слику Божију у човеку и омогућује му да приступи сличности с Богом својом послушношћу до смрти. У тој новој људскости у Христу Христос је све и Христос је у свему, он који непрекидно траје у животу Цркве.

### а) Организација и развој монашког живота

Монаштво је изузетан духовни пут који се састоји у потпуном посвећивању хришћанина живљењу пуног живота Христовог да би се, с једне стране, излечила непослушност првог Адама и, с друге, достигла лична заједница с Богом послушношћу

другом Адаму. Према томе, монашки живот је суштински и не-отуђив елемент духовног искуства Цркве, у чијем се окриљу изражава и живи целокупна тајна божанске икономије у Христу од стварања до последњих времена (*есхатон*). У том смислу аскеза је аутентична манифестација хришћанске духовности која се од апостолских времена појављује у различитим формама. Оне истичу било личне харизме верних, било још општија тражења духовног савршенства. У апостолским временима то се изражава кроз оптимистичке токове који долазе од верних, док се у постапостолско време то јасно повезује с конкретним духовним борбама (*покајање, молитва, пост, девичанство, чедност* итд.). С повећањем броја верних дух плотског и уопште дух световног постепено се уноси у помесне Цркве. За борбу против таквог духа у тим Црквама се потом развијају редови оних који се уздржавају (*девице, чедне жене, удовице* итд.), али и екстремни феномени аскетског идеала (*кастрација, целибат, антиномизам, конкубинат, сиромаштво, тражење мучеништва* итд.).

Криза црквеног живота приметна је од почетка II века под утицајем прогона и деловања јереси (*гностицизма, монтеанизма, јудаистичке јереси*). Она дубоко утиче на аскетску духовност верних. Покајање оних који су се током прогона одrekli своје вере (*lapsi*) и јеретика који јој се враћају Црква посматра са благошћу. Она, међутим, подстиче дијалектику *строгости* и *попустљивости* духовног живота, користећи као критеријум узор апостолског живота. Од средине III века многобројни ревнотељи *апостолске строгости* напуштају своје локалне заједнице и повлаче се у пустињу да би се потпуно посветили духовним борбама које чине аскезу (*анахоретски ток*). Они који су побегли из градова током прогона оптужени су да су се одrekli Христа због света. Насупрот томе, анахоретска аскеза се хвали, јер то значи одрицање од света за Христа. Одлазак Христов у пустињу да би се борио против ђаволских искушења за анахорете или пу-

стињаке јесте узор који их надахњује да се одупру својим искушењима и достигну подражавање живота Христовог. У том смислу бекство из градова не значи бекство од искушења, већ од градских утицаја, који ометају непрекидну потрагу за заједницом с Богом кроз *покајање, молитву и аскезу*. Уосталом, искушења пустиње за аскете нису мања од искушења градова, јер је дух телесног или земаљског јасно отуђење чији се корен никако не налази у телу већ у мислима човековим.

Монаштво је произашло из анахоретског покрета као аутентично подражавање живота или узора Христовог, како би се већ у овом животу живело искуство заједнице човека с Богом — из времена пре пада. Свети Антоније Велики (250–355), као и други велики пустињаци његовог времена, нарочито у Египту (*Амоније, Пахомије, Макарије* итд.), представљају прелаз од анахоретског покрета к монаштву и развоју два облика аскетског идеала у свим хришћанским заједницама грчко-римског света. *Житије Светог Антонија*, учитеља пустиње, које је написао Свети Атанасије Велики, васељенски учитељ православне вере (PG 25, 835–976), јесте врло званично признавање монаштва од стране Цркве. Дијалектика IV века што се бави питањем да ли је *анахоретски* или *киновијски систем* бољи за истинито живљење аскетског искуства одлучујућа је за развој монаштва и његове односе с успостављеним телима помесних Цркава, у чијем се светотајинском искуству живи потпун сотириолошки садржај божанске икономије у Христу. *Систем лаври* и пахомијевски *киновијски систем* изражавају идеју служења заједничким потребама пустињака или анахорета и њиховог нужног учешћа у светотајинском искуству црквеног тела. Та дијалектика која се односи на метод аскезе и њен однос с целокупним духовним животом Цркве јесте суштински елемент историјског развоја монаштва, јер се свако време у својој аскетској потрази обично надахњује узорима великих аскета првих векова.

То што се приликом полагања монашких завета (*послушност, безбрачност и сиромаштво*) аскете позивају на Христа, утемељитеља и градитеља вере, представља, приликом њихових духовних зарука с Господом, њихов лични завет да ће заиста следити Узор, било да живе у келијама, лаврама у пустињи или организованим киновијским манастирима. Свест Цркве повезује чин давања монашких завета с исповедањем мученика вере; осим тога, како има строго лични карактер, тај чин није део институционалног деловања црквеног тела. То је лични завет аскетске духовности који монаха обавезује само према Богу и који Црква похваљује. Свети Атанасије сматра да није претерано рећи како је „палмина грана“ аскета иста или већа од „палмине гране“ мученика вере (*PG 26, 1173*). У том духу латински црквени писац Јероним назива монашки живот свакодневним мучеништвом (*co-tidianum martyrium*), чак иако се он не може поредити с мукама које су поднели мученици вере. Наравно, према свести Цркве, мученик крвљу је изразито виши од мученика суза покајања, али је духовни утицај аскета од тада свеобухватан у животу Цркве. Мученик суза покајања се, дакле, сматра аутентичним следбеником мученика крвљу у исповедању вере.

Из пустиња *Египта, Сирије, Палестине* и *Месопотамије* монаштво се у различитим видовима шири на Истоку (*Азија, Понт*) и чак на Западу (*Италија, Француска*). Оно, дакле, излази из пустиње и упућује се у свет. Међутим, његов однос с телом Цркве још увек није дефинисан, јер постоје два тока: један изражава помесна Црква која тражи органско интегрисање монаштва у помесно црквено тело; други захтева супериорност и независност аскетског искуства у односу на организовани живот помесне Цркве. Границе између та два тока су нејасне, јер је немогуће потпуно ослободити аскетско искуство у односу на помесно или шире црквено тело без опасности од јеретичких одступања, као што су, на пример, била она евстатијанаца у IV веку (*Ралис — Потлис, Синтагма III, 98 ss*). Свети Василије Велики

се подухватио писања *Великих правила* и *Малих правила* у циљу хармонизације односа монаштва и помесних Цркава. Он повезује монаштво с духовним и друштвеним сведочењем, у ширем смислу, помесне Цркве. Осим тога, монаси су обавезни да своје завете дају у присуству оних који су на челу помесних Цркава. Наравно, та упутства се показују као обавезна за киновијске манастире који су у додиру с помесним Црквама, али их анахорети Египта, Сирије, Палестине, Месопотамије и други не примењују одмах.

Међутим, монаштво користи свој утицај на верне да би се вратило у свет или својим ауторитетом допринело борби против јеретика или непријатеља Цркве као, на пример, ред монаха акимита (неуспављивих) у цариградској области у V и VI веку. У том смислу Четврти васељенски сабор (451) тежи контролисању покушаја секуларизације монашког живота, иако подвлачи у 4. канону: „*Који у истини и искрено проводе калуђерски живот, нека уживају и достојну част.*“ Насупрот томе, монаси који не поштују монашки живот уносе забуну у црквене и грађанске послове. Сабор, дакле, одлучује да „*нико нема и нигдје да оснива или подиже манастир, или молитвени дом, без приволе епископа дотичнога града. И калуђери свакога града и свакога мјеста нека буду потчињени епископу, нека тишину љубе, нека само у посту и молитви бораве и нека остају увијек у оним мјестима, у којима су постављени*“. Другим речима, монаси морају непрекидно да бораве у манастирима, строго да поштују правила монашког живота и не смеју бити у градовима ако немају неког посла, сем ако им то „*по неопходној потреби допуштено буде од епископа града*“. Злоупотребе монаха су, дакле, пружиле повод за потчињавање манастира ауторитету локалних епископа. Постоје, међутим, озбиљни еклисиолошки разлози који не оправдавају потпуну независност манастирског живота у односу на локалног епископа.

У том погледу треба споменути да 4. канон Четвртог васељенског сабора успоставља црквени поредак посебно се освр-

ћући на правила аскезе, јер се „неки служе калуђерством само ради изговора, и доводе у забуну црквене и грађанске послове, безобзирно обилагају градове, па чак хоће да сами за себе и манастире подижу...” (Ралис — Потлис, *op. cit.*, II, 225–226). Монашко напуштање пустиње подразумева, дакле, почетак процеса који има за циљ њихово подређивање власти локалног епископа. Међутим, иако црквена јерархија захтева да монаси буду скоро у потпуности зависни од ње, монаси желе да осигурају независност, бар у погледу локалног епископа, и траже друга средства да умање мешање епископа у подизање или функционисање манастира. После Четвртог васељенског сабора такозване антихалкидонске Цркве (*коптска, сиријско-јаковитска, јерменска, етиопска*) одвојиле су се из јединства Цркве, и монаштво Истока доживљава тужну поделу. То, међутим, охрабрује аутономистичке токове православног монаштва и позитивне или чак својевољне интервенције политичке власти.

Канони 40–49. Петошестог трулског васељенског сабора (691–692) изврсно кодификују не само дух настанка монашких злоупотреба већ и неопходност да Црква надзире аскетску духовност, што је изузетно значајан израз за црквени живот. Реч је о *првом канонском законнику* који уређује организацију живота у манастирима. Још прецизније, у 42. канону Петошестог сабора разматра се као недопустива и као увреда монашких завета тежња појединих пустињака да напусте пустињу и обилагају градове: „У погледу такозваних пустињака, који у црним хаљима и пуштеном дугом косом на глави, обилагају градове и обраћају се са свјетским људима и женама, те тиме свој завјет срамоте, наређујемо, да се исти, пошто остригу косу, ако желе предати се начину живота осталих калуђера, одреде у манастир и међу браћу уврсте; ако тога не ће, са свијем нека се изједне из градова, и нека живе у пустињама, од којих су себи име надјенули” (Ралис — Потлис, *op. cit.*, II, 407). Према томе, монаси Истока морају да се посвете искључивом живљењу аскетског идеала у

киновијским манастирима или пустим областима, док се њихов боравак у градовима без ваљаног разлога не одобрава као туђ стварним циљевима монашког живота.

Ширећи се на Запад, монаштво тамо доноси аскетску духовност, али и проблеме који из тога произлазе за живот Цркве. У великим градовима и њиховој околини (*Рим, Милано, Марсељ, Картагина, Арл* итд.) основани су значајни манастири и многобројни монаси с Истока ту су нашли уточиште; Монашка правила Светог Василија Великог и организовани манастири Истока служе им као узор. Дакле, потчињавање манастира надзору локалног епископа, 4. и 8. каноном Четвртог васељенског сабора, директно се односи, наравно, и на западно монаштво, али је његова практична примена тамо еластичнија. Развој монашког живота у манастирима који доживљавају процват у Марсељу резултат је изузетних напора Светог Јована Касијана, ђакона Светог Јована Златоустог. Свети Јован Касијан је побегао на Запад и прилагодио западној реалности правила Светог Василија. *Свети Бенедикт* (480–547), пошто је водио пустињачки, а затим кинивијски живот, основао је чувену опатију Монте Касино. Ту је написао *Правило о аскези*, користећи као критеријум *Правила Светог Василија и Касијанова аскетска трагања*. Донета правила о кинивијском животу (поглавља 1–7), богослужењу и личној молитви (поглавља 8–20), функционисању реда (поглавља 21–30), материјалним потребама (поглавља 31–47), избору монаха, унутрашњем поретку и односима са спољашњошћу (поглавља 48–57), као и о другим секундарним питањима (поглавља 58–63), јесу главне области прве верзије и каснијих допуна *Правила Светог Бенедикта*. Опатија је највиши ауторитет у питањима духовне аскезе монаха и функционисања манастира.

Углед манастира Светог Бенедикта помаже изузетно ширење и примену његовог *Правила*, што је повезано са процватом западног монаштва током VII века и његовим великим доприносом христијанизацији западних народа, нарочито доприносом

ирско-шкотских, англосаксонских и франачких монаха. Монаштво Запада се обнавља приливом монаха иконопоштовалаца, који с Истока беже у Италију током периода иконоборства (727–843). Иако им није било тешко да се прилагоде *Правилу Светог Бенедикта*, ти монаси на Запад доносе нове токове источног монаштва у погледу анахоретског покрета и служби које монаси треба да обављају у киновийским манастирима (*радионице за преписивање рукописа, иконографија, химнографија, организовано поучавање* итд.). Јединство које карактерише циљеве монашког живота не оставља много места суштинским разликама између монаштва Истока и Запада, јер је корен правила аскезе заједнички, бар до великог раскола (1054). Међутим, први покушаји диференцирања приметни су већ након иконоборачке распре (843); они као заједничку основу имају пораст утицаја монаха на живот Цркве, због различитих разлога, и на Истоку и на Западу.

На Западу од X века *опатија Клини* потврђује ту тенденцију која подстиче оснивање кућа зависних од опатије „мајке“ у провинцијама скоро свих земаља и народа Запада. Непосредна административна зависност тих кућа, здружена с институционалном независношћу у односу на локалног епископа, чини основу нових перспектива западног монаштва, уз стварање нових монашких редова (*цистерцити, доминиканци, фрањевци, језуити* итд.). Правила и функционисање редова потврдио је папа као израз њихове директне повезаности с папством. Монашки редови дају значајан допринос поучавању, борби против јереси, институционалном функционисању Цркве и, у широком смислу, културном развоју западних народа. Осим тога, стварање најзначајнијих редова (*доминиканци, фрањевци, језуити* итд.) показује се управо као неопходност њиховим ревносним оснивачима, забринутим за очување Западне Цркве било од јеретичких утицаја катара и валденга (*доминиканци, фрањевци*) било од ширења идеја реформатора у XVI веку (*језуити*), јер ни јерархија нити парохијско свештенство нису били на висини за-



датка који се састојао у пружању веродостојне богословске расправе или у исказивању пастирске бриге.

Монаси се на Истоку скоро у потпуности посвећују супротстављању икономахији (727–843), што је подразумевало њихов изузетан духовни утицај на целокупан живот Цркве. Јасно је да монаси воде свету борбу за одбрану или ширење вере. Тај свети карактер служи као критеријум телу Цркве у осуди неповезаности или инертности јерархије или парохијског свештенства; осим тога, он монасима служи као изговор за својевољне поступке у њиховим односима с локалним епископима и у односу на утврђена правила монашког живота. У том смислу Цариградски прводруги сабор (861) подвргава строгим санкцијама такве поступке монаха након завршетка иконоборачке распре (843), нарочито својевољно напуштање манастира због живота у свету. Према 4. канону: *„На много је начина нечастиви настојао, да наведе срамоту на часни калуђерски чин, и највећу је згоду за то нашао у вријеме пошљедње јереси (иконаборства). Јер прогоњени од јереси калуђери морали су остављати своје манастире, и прелазити или у друге, или пак у куће свјетовних људи. Али што су тада ради богочестија калуђери чинили и због чега су особито уважени били, послије преишло је у неразумни обичај и ставља их на ругло. Јер ето и сада, кад је благочестије утврђено и слободно је од црквених саблазни, изилазе ипак неки из својих манастира, и као каква неуређена ријека, бацају се и носе сад тамо, сад овамо, испуњују манастире многим неупутностима, велике нереде узрокују и узвишеност послушности понижују и руше. Да се прекине непостојанство и несношљивост тежње те њихове, свети сабор наређује, да ако који калуђер побјегне из свога манастира и у други се манастир пресели, или се смјести у какву свјетовну кућу, такав има бити одлучен заједно са оним, који га прими, све дотле, док тај што је побјегао, не поврати се у онај манастир, из кога се пријеступно уклонио...“* (Ралис — Потлис, *op. cit.*, II, 658–659).

Очигледно је, дакле, да су унутрашње јединство и канонска дисциплина монашког живота од почетка IX века на Истоку уздрмани. То се огледа у тенденцији разликовања — заснованој нарочито на квалитативним критеријумима — монаха *великосхимника* и *малосхимника*. Великосхимници држе строже аскетско правило, а малосхимници имају блажу дисциплину. Према истим критеријумима и током истог времена учвршћује се тенденција одобравања идиоритмијског система киновијског живота. Ипак, слабљење строгости монашког живота не само да ограничава стари утицај монаха на живот Цркве већ и олакшава преузимање канонске контроле црквене јерархије над монашким животом. Другим речима, оно што је добило својим борбама током VIII и IX века — монаштво је изгубило злоупотребама и својеволјним поступцима у X и XI веку. Теодор Студит се супротставља слабљењу аскезе или јединствености монашког идеала (јер је раса једна, *PG* 99, 941, 1820) и реформише монашки живот, успостављајући стару строгост киновијске дисциплине у Типику (*Мала катихеза*, *Велика катихеза*) чувеног Студијског манастира (*PG* 99, 1703–1720), који је од тада узор монашким правилима читавог Истока.

Међутим, услови организације монашког живота потпуно су промењени у односу на најстарија времена. Наиме, током иконоборства прогоњени монаси иконопоштоваоци повлаче се у тешко приступачне пуне или планинске области и заснивају велике монашке центре да би лакше наставили борбу против иконокласта и примењивали многобројне облике аскезе (*Олимп у Витинији*, *Латрос*, *Атос*, *Метеори* итд.). Другим речима, на само једном месту скупили су се сви утврђени изрази аскетске традиције (*киновије*, *лавре*, *скити*, *келије*, *пећине*, *пустивљаци*, *столпници* итд.). Аскете пак обично припадају разним нацијама или долазе из различитих источних области, тако да је постало немогуће те велике монашке центре подредити само једном канонском ауторитету, ауторитету локалног епископа. Нова реалност

у организацији монаштва, иако није била предмет систематске анализе стручњака, изражава нове перспективе монашког живота на Истоку које се појављују након иконоборства (843). Тако, као што монаси теже да се ослободе свог манастира и да се слободно крећу по градовима, и велики монашки центри показују уздржаност у признавању канонског надзора локалног епископа.

Источна Црква се у великој мери бави тим питањима у другој половини IX века, а решења се траже у контексту патријаршијског система црквене администрације. Наиме, велики монашки центри захтевају и на крају добијају независност у односу на локалног епископа. Међутим, нису могли — као што ћемо видети — да иду до непризнавања духовног надзора свог патријарха (*патријаршијске ставропигије*). Уосталом, сви монаси су свесни тога да је црквени ауторитет патријарха, који је удаљенији, блажи и, дакле, пожељнији од ауторитета локалног епископа, ближег и зато више репресивног. У том духу су, на пример, од краја X века организовани киновијски манастири и монашке заједнице Свете Горе, која је, иако суверена и независна, духовно имала да зависи од васељенског патријарха. Те исте токове византијски мисионари су донели новим хришћанским народима Истока, као што су, на пример, Русија (*Печерска лавра, Загорск*), Бугарска (*манастир Рила*) итд. Уосталом, тај канонски принцип израста из православног предања и важи за све независне манастире (патријаршијске или владарске) и као такав је потврђен декретом Алексија I Комнина (1081–1118).

*Света Гора* се, наиме, показује као монашки центар свеправославне ширине у коме се стичу аскете пореклом из свих хришћанских народа [*Јелини, Иверијци (Грузијци), Јермени, Руси, Бугари, Срби, Власи* итд.]. Монашки живот Свете Горе Атонске делује као израз што превазилази националне разлике кроз духовно искуство аскезе. Другим речима, монашки центри Истока, као и монашки центри Запада, отворени су свим нацијама; али, насупрот Западу, монашки центри Истока не оснивају зави-

сне куће у другим областима. На Истоку често налазимо аутономне манастире или друге ктиторске манастире истог или сличног устројства (*тилика*) киновијског живота. *Ктиторски тилицы* су правила оснивача у којима оснивач поставља своју замисао аскетског живота и набраја добра која поклања. Ако је оснивач епископ или игуман, он излаже и литургијска и дисциплинарна правила која намерава да да основаном манастиру, али се у томе увек мора прилагодити суштинским принципима православног предања.