

Милан Ѓорѓевиќ (Скопје)

ПРАВОСЛАВНА ХАРИЗМАТСКА ЕКЛИСИОЛОГИЈА – УСЛОВИ ЗА МОЖНОСТ И ЦЕНТРАЛНИ ПРОБЛЕМИ

Специфичниот карактер на темата со која се занимаваме задолжително изискува едно прелиминарно прецизирање на тоа што подразбираме под харизматско богословие во контекст на православното предание. Би можело да се рече дека овој израз го означува заедничкиот именител и носечкиот формативен фактор на црковниот живот и преданието низ историјата – од апостолите, преку мачениците од првите три векови, свети Атанасиј Велики, светите кападокиски отци, свети Јован Златоуст, преку свети Максим Исповедник и свети Јован Дамаскин, сè до свети Симеон Нов Богослов, свети Григориј Палама и свети Никола Кавасила. Станува збор за начин на мислење (φρόνημα) која го проникнува севкупното предание, ја заквасува севкупната богословска и литургиска теорија и практика и го одредува нивниот православен, соборен и евангелски карактер. По правило, харизматското го претставува животниот рефлекс на Црквата, телото Христово, низ историјата, а особено доаѓа до израз во ситуации кога црковното тело, или поедини негови димензии почнуваат духовно да атрофираат, при што дејствува како нивен коректив и ревитализатор.

Еден таков процес забележуваме во западна Европа во почетокот на 20. век, кога првата генерација на руски емигранти – црковни интелектуалци и богослови – се соочува со нивниот културен и мисловен контекст во кој се наоѓа. Тие истовремено се соочуваат и со сопствената богословско-литургиската традиција која ја донеле со себе и ја увидуваат потребата од нејзино радикално преиспитување. Таканареченото школско богословие, кое било доминантно во семинариите и духовните академии и кое влијаело како на богословското мислење, така и на самата литургиска култура, се поставило како главен проблем, што новите генерации богослови требале да го надминат. Тоа предизвикало автоматизација на верскиот живот и богослужењето и се одликувало со нагласување на симболизмот во литургијата, со дословност во разбирањето на верата без особен интерес кон нејзино испитување и преосмислување. Водечките тенденции во богословието на 20. век во најголема мерка претставуваат одговор и критика на ваквиот метод, чија

носечка црта било исклучувањето на харизматското како нешто што му припаѓа исклучиво на минатото.

Прва категорична пројава на ваквото спротивставување е сублимирана во таканаречената неопатристичка синтеза на отец Георги Флоровски, кој го воведува концептот „ум на отците“ како харизматски критериум на богословието. „Неопаламизмот“ на Владимир Лоски, отец Јован Маендроф и отец Јован Романидис од своја страна го поставува акцентот врз учењето за нетварните божествени енергии и можноста тие да бидат искусени од човечката личност. Тука всушност станува збор за природата на харизматското искуство во неговиот највисок можен израз во историјата. „Литургиската обнова“ во православната Црква, започната од отец Кипријан Керн и отец Николај Афанасјев, а систематски заокружена од отец Алксандар Шмеман ја претставува литургијата како харизматски центар на сите дејствија на христијаните. Шмеман ги фокусира заедничкото дело (литургијата) и благодарението (евхаристијата) како средиште на христијанскиот живот, во кои севкупната аскетска стварност е изобразена и во кои благочестието и богословието ја достигнуваат својата синтеза. На крај, егзистенцијалистички конотираната онтологија на митрополитот Јован Зизиулас ја нагласува улогата на личноста *vis a vis* природата, истакнувајќи дека црковниот живот претставува слободен личносен одговор на егзистенцијалните дадености и претставувајќи ја личноста како носител на харизматското.

Со цел да го прецизираме значењето на атрибутот „харизматски“ во контекст на православното богословие и да го различиме од значењата кои тој ги има во неправославните христијански традиции ќе биде потребно да се осврнеме на неколку појдовни прашања. Што подразбираме под харизматско доживување и каква е улогата на природната сетилност и чувственост во доживувањето? Што подразбираме под дарови на Светиот Дух, на кој начин тие дејствуваат и дали можат да се систематизираат? Какви се импликациите на учењето за царското свештенство во Црквата за распределувањето на даровите на Светиот Дух? На крај, кои се условите за можност на една православна харизматска еклисиологија?

Како прво, потребно е да различиме три сфери во кои харизматското се пројавува во животот на христијаните: перцепцијата, дејствувањето и чувствата. Дејствието на Духот врз перцепциските способности на личноста се протега од отворањето на умот за разбирање на писмата¹, па се до видението на нетварната светлина². Секако, тука треба да се направи разлика помеѓу два вида на харизматско дејствие

¹ Лука 24, 44-46.

² Матеј 17,1-13; Марко 9,1-9; Лука 9,28-36. Православното учење за нетварната светлина се темели врз наведените новозаветни сведоштва за Христовото Преображение и се разгрнува во 14. век од страна на свети Григориј Палама.

врз човечките восприемачки способности. Во првиот наведен пример (отворањето на умот) станува збор за конкретна природна способност на личноста која е проникната од благодатта на Духот и која дејствува согласно соединувањето на начин посовршен од претходно. Во овој случај, даденото дејствие на личноста останува во границите на природното – посовршениот степен на дејствување, иако поттикнат од Духот, не претставува и трансцендирање на самата природна способност.

Од друга страна, постои уште еден вид на харизматско дејствие, кој во секој поглед ја трансцендира секоја човечка восприемачка способност. Таков е примерот со видението на нетварната светлина и воопшто обожувањето на човекот (θεωσις). Во овој случај, дадената природна способност е до тој степен проникната од божествената благодат, што вршител на севкупното дејствие е самата благодат. Бог не само што им се јавува на оние кои копнеат по него, туку всадува и око во нив како тие би можеле да го видат³. На тој начин, Бог од една страна му се објавува на човекот, а од друга страна формира во човекот благодатни сетила преку кои човекот ќе може да ги восприими објавеното. За ваквиот вид божествено објавување зборува и класичната метафора за огнот и железото – како што железото изложено на огнот самото ги поприма својствата на огнот и почнува да дејствува како самото да е оган (свети, излучува топлина), така и човекот кој се отворил за божествената благодат се обожува⁴.

Освен врз сетилната сфера, харизмите на Светиот Дух се јавуваат и во сферата на служењето на личноста во Црквата. Така, од една страна, Духот воспоставува различни служби во Црквата, како оние наведени во посланието на светиот апостол Павле до Коринтјаните: зборување на јазици, пророкување, поучување и т.н.⁵ Од друга страна, и подвижничкиот добродетелен живот претставува дар на Духот, а не само производ на природните човечки напори. Последното важи и за третата сфера на божествено харизматско дејствување, афективната. Благословената тага⁶ и радост не се еднакви со природната човечка тага и радост. Основниот принцип на харизматското дејствување на Духот во светот е принципот на синергизмот, кој подразбира усогласување на човечките дејствија со божествените, чиј пак краен досег е обожувањето.

Наведените три сфери на дејствување на Божјиот Дух врз личноста даваат многу широка рамка за разбирање на поимот „харизматски“.

³ Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ, Livres I-IV* (Sources Chrétiennes 355), M.-H. Congourdeau (ed.), Paris 1989, S. I, 13; Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ, Livres V-VII* (Sources Chrétiennes 361), M.-H. Congourdeau (ed.), Paris 1990 (во понатамошниот текст: *Vita*).

⁴ Nicolas Cabasilas, *Explication de la divine liturgie* (Sources Chrétiennes 4), S. Salaville (Hg.), Paris 1967, XXXVIII (во понатамошниот текст: *Exp.*).

⁵ 1. Кор. 12.

⁶ *Vita* VI, 32, VII, 43-49, 59-63.

Ваквиот пристап не дозволува благодатните дарови да се сведат на листата од првото послание до Коринџаните од свети апостол Павле. Духот Божји ја проникнува севкупната твар и историја и може да се манифестира во сите сфери на човековиот живот. Во таа смисла, даровите на Светиот Дух не можат да се ограничат само на сферата на sluжењето, како што ни светотаинскиот живот на Црквата не можат да се ограничат на „седумте свети тајни“⁷. Секое дејствие на соборот на верните, Црквата, претставува благодатен дар и има длабоко сакраментален карактер. Во оваа смисла, честото поистоветување на харизматичноста и активноста во основа е проблематично. Инсистирањето на поедини православни и неправославни богослови на активно вклучување на верниците во богослуженијата и условување на „живоста“ на црковната заедница со активниста на верниците го превидува фактот дека даровите на Светиот Дух можат да се однесуваат и на „пасивни“ дејствија – како едноставното внимателно присуство на богослужението, безмолвната молитва, скрушеноста на срцето, или добродетелите на смиреното и кротоста⁸.

Независно од видот на благодатниот дар се поставува прашањето за доживувањето на харизматското дејствие од страна на личноста. Имено, дали е суштествено христијанинот лично да го доживее дејствието на Духот и да биде свесен за него? Ставот на свети Симеон нов Богослов по ова прашање е радикален:

„Еве, повторно би сакал да се обратам до оние кои говорат дека несвесно го имаат Духот Божји уште од божественото крштење, т.е. дека го имаат богатството и покрај тоа што гледаат дека воопшто го немаат во себеси, како и на оние кои признаваат дека при крштењето ништо не осетиле, но сепак сметаат дека оттогаш дарот на Духот се вселил во нив без да биде спознаен и почувствуван од нив и дека тој на таков начин сè уште обитава во нивните души. (...)

Внимавај и разумно одговори ми на прашањето: ако оние кои се крштеваат во Христа се облекуваат, тогаш што е она во што се облекуваат? Бог. Значи ли тоа дека оној кој се облекол во Бога нема умно да спознае и да види во што се облекол? Зарем оној чие тело било голо ќе осети и ќе ја види облеката во која се облекол, а оној чија душа била гола нема да осети дека се облекол во Бога? Оти ако оној кој се облекува во Бога нема осет за тоа во што се облекол – тоа според тебе значи дека Бог не е ништо! Бидејќи кога би бил, оние кои се облекуваат во него

⁷ A. Kallis, „Sakrament – Ostkirchliche Theologie“, во: *Lexikon für Theologie und Kirche* 8 (1999), с. 1445–1446; Meyendorff, *Byzantine Theology*, с. 191–193.

⁸ Сп. Мирослав Волф, *Исклучување и преградка*, Скопје 2005, с. 227. Темата за активното вклучување на народот како „царско свештенство“ во богослужението е силно нагласено кај Николај Афанасјев и Кипријан Керн.

би го знаеле тоа. Имено, кога кога не се облекуваме во ништо, тогаш и ништо не осетуваме, а кога се облекуваме во нешто (самите себеси или од страна на некој друг), ние тоа, доколку да ни се здрави сетилата, и тоа како го осетуваме. Само мртвите не осетуваат кога се облечени, па стравувам дека и оние кои вака зборуваат се вистински мртви и соголени од вистината. И со тоа ова прашање е решено.”⁹

Очигледно, според свети Симеон нов Богослов, харизматското доживување претставува не само значаен дел од животот на подвижникот, туку елементарен услов за човековото спасение. Без него, светотаинското дејствие се сведува на ритуал лишен од било каква дејственост – оној кој се крштева без да го „осети“ на себе „облекувањето во Христа“ е лош од оној кој воопшто не се крстил. Некрстениот не осетува едноставно бидејќи е „необлечен“. Оној, пак, кој се крштева безосетно и несвесен за осветувањето тоа го прави на своја осуда, не разликувајќи ја облеката од голотијата и станувајќи им подобен на мртвите чии сетила не се способни да ја восприемат стварноста околу нив. Важно е да се наведе и дека не случајно свети Симеон нов Богослов за пример го дава сетилото за допир и соодветниот пример за облекувањето. Секое од останатите четири сетила се ограничува на само еден дел од телото (јазикот, носот, очите, ушите), додека сетилото за допир го опфаќа целото тело (кожата) и на тој начин може да се смета како сетило кое најверодостојно може да укаже на живоста на телото за кое станува збор.

Останува наведениот став на свети Симеон нов Богослов да се постави под светлината на критиката на таканаречената емотивна религиозност. Прво, тука е потребно да се обрне внимание на елементарната дистинкција помеѓу поимите чувство и осет. Главното прашање не е какви чувства во нас ќе побуди дарот на Светиот Дух, туку дали ние сме го осетиле дејствието на дарот во нашите животи. Станува збор за перцепција, а не за емотивност. Од друга страна, голем дел од она што го перципираме предизвикува во нас одредени чувства. Во крајна сметка, чувствата се показател за дејственоста на перцепцијата. Во таа смисла, не е погрешно да очекуваме дека благодатниот дар на Светиот Дух во нас ќе предизвика и одредени чувства. Она што е погрешно е харизмата да се сведе само и единствено на чувство.

Тука допираме еден важен проблем во современата аскетика, имено прашањето за статусот на чувствената сфера во подвижничкиот живот. Вообичаената критика на „емотивната религиозност“ е склона да превиди еден елементарен факт – афективноста е природна карактеристика на човечката природа. Доколку императивот за совршенството на човекот („бидете совршени како што се совршен вашиот отец небе-

⁹ Simeon Neotheologus, *Orationes ethicae* (Sources chrétiennes 122, 129), J. Darrouzès (ed.), Paris 1966, V, 4.

сен“ – Матеј 5,48) го подразбира целиот човек, а не само поедини сфери на човековото битие, тогаш не постои валидна причина афективната сфера да се из земе од процесот на обожувањето. Внимателното пристапување кон темата за чувственоста лесно може да премине во нејзино негирање, еден пристап кој може да најде свои историски аналогии во негирањето на значајот на телото, или на разумот за постигнувањето на совршенството на човекот. Негирањето на телото е производ на класичниот дуализам, кој душата ја смета за единственото нешто достоино за спасение во човекот, додека телото го посматра како антрополошко начело на злото. Од друга страна, во доцна Византија препознаваме тенденции на негирање на разумот и природното познание, како несовршени средства за познание на стварноста, кои по прво можат да го приведат подвижникот кон прелест отколку кон спасение¹⁰. Но, колку што можеме да го упатиме ова обвинение кон разумот, толку можеме да го направиме истото и со чувствата, а во крајна сметка и со секоја друга сфера на човековото битие. Вистинското прашањето тука е – на кој начин овие сфери можат да послужат за остварувањето на крајната цел на човековото постоење без при тоа да бидат отфрлени како излишни?

Неспорно е дека секоја сфера на тварното може да се деформира под влијанието на гревот. Како што тоа важи за телесното и разумното, подеднакво важи и за емотивното. Но, истовремено ниту едно од тие нешта не смее да биде отфрлено, затоа што единствениот пат кон спасението на личноста води преку нивното осветување. Осветувањето подразбира користење на природните способности на адекватен начин, т.е. насочено кон крајната цел на човековото суштествување, која онтолошки ја надминува човековата природа, имено соединувањето со Бога. Во практика, тоа значи дека нас ни е нужно здраворазумно мислење (според *ὀρθος λόγος*) за да ја постигнеме ова цел¹¹. Исто така ни е нужно и соодветно чувствување за да го постигнеме истото. Во ова се состојат антрополошките предуслови за спасението – она што ние треба да го правиме за да ја стекнеме и задржиме благодатта дарувана од Бога¹². Она што е важно во контекст на дискусијата за природата и начинот на дејствување на даровите на Светиот Дух е дека харизматското доживување во себе ја вклучува природната афективна сфера на човекот, но истовремено не се сведува на неа.

Наспроти природното чувство, харизматското доживување означува интегрален и сеопфатен процес, чија фундаментална карактерис-

¹⁰ Сп. Nicolas Cabasilas, „*Quaestio de Rationis Valore*“, J. Demetracopoulos (ed.), in: *Byzantina* 19 (1998).

¹¹ Сп. *Vita* VI, 3-4.

¹² Сп. *Vita* VI-VII.

тика е синергичноста помеѓу човечкиот и божествениот фактор. Доживувањето на Бога и на неговите благодатни пројави во творението го надминуваат чисто емотивното – ем ние (а не некој друг) чувствуваме дека сме во заедница со Бога, ем тоа „чувство“ ја трансцендира природната чувственост како таква. Од една страна, Бог оформува во нас сетила со кои ќе можеме да го осетиме, бидејќи тој не може да биде спознаен преку нашите природни сетила. Од друга страна, самите чувства кои се раѓаат во човекот како плод на ваквото натприродно богопознание се исто така одредени од благодатта. Во таа смисла, свети Никола Кавасила зборува за обземеноста на оние кои живеат во Христа од „лудата божествена љубов“ (ἔλαβεν ἔρωτα μανικόν) и за неискажливата радост која произлегува од оваа љубов, при што ги именува како „првостепени дарови на Светиот Дух“¹³. Ваквите благодатни сетилност и чувственост не се независни од нашите природни сетилност и чувственост – тие се попрво накалемени на нив, при што ги преобразуваат без да ги поништат¹⁴.

Спомнувајќи го доживувањето стасавме и до нашето централното прашање: дали животот на Црквата е условен од харизматското доживување? Црквата вообичаено се одредува од два фундаментални фактори – канонскиот и евхаристискиот. Од една страна, таа е заедница на верните христијани, кои го исповедаат соборски утврденото учење и која е уредена согласно соодветните канонски одредби. Од друга страна, таа е истовремено и тело Христово, кое својот идентитет го црпи од свето-таинската причастност на самиот воплотен Логос Божји. Канонското и евхаристиското, секое на свој начин, ја одредуваат Црквата како една, света, соборна и апостолска. Во оваа светлина, следува да го разгледаме и погоре поставеното прашање – дали и на кој начин харизматското претставува фактор на еклисијалноста?

Тука разликуваме две насоки на размислување: интроеклисијална и екстраеклисијална. Следејќи ја првата насока, се поставува прашањето – дали канонскиот и сакраменталниот фактор се достатни да ја одредат „црковноста“ на една црковна заедница, дури и тогаш кога од неа

¹³ *Vita* II, 77, 93; VII, 102; Сп. Гал. 5, 22.

¹⁴ *Exp.* XXXVIII. Сепак, ваквата „формула“ бара дополнително појаснување: што ваквиот концепт значи за стварната личност на православниот христијанин? Како јас да го осетам Бога на еден таков „натсетилен“ начин? Како се стекнува таквото осетување? Преку увежбување на одредена дисциплина? Преку учество во таинствата? Преку молитвено барање Духот да слезе врз мене? Веројатно, преку сè заедно, барем ако судиме според кажувањата на бројните отци-аскети кои зборуваат за овие нешта. Од една страна, суштинско е да го бараме дарот од Бога – без да го бараме нема ни да го добиеме (Матеј 7,7-7). Од друга страна, потребен е континуиран подвиг, искален аскетско-литургиски хабитус, кој ќе ја препознае благодатта како благодат, т.е. дарот како божествен дар на Духот.

очигледно отсуствува доживувањето на присуството на Светиот Дух и на неговите дарови? Според втората насока се прашуваме дали надвор од канонските и sacramentalните граници на Црквата може да стане збор за црковност која би се темелела само да харизматскиот фактор? Сепак, во рамките на оваа работа ќе се сосредоточиме на првото поставено прашање, како фундаментално за какво и да е систематско истражување на православно харизматско богословие. Наспроти тоа, сметаме дека истражувањето на екстраеклесијалните импликации на прашањето за харизматското како конститутивен фактор на црковноста изискува посебен простор, т.е. дополнителна и одделна истражувачка работа, која од своја страна би ги земала за излезни точки заклучоците од оваа работа.

Проблемот со кој нè соочува кажувањето на свети Симеон Нов Богослов отвора исклучително важна насока во истражувањето на еклисиологијата, но истовремено може да генерира сериозни доктринарни недоследности во случај на негово вонконтекстуално читање. Појдовното недоразбирање се состои во несправедливото спротивставување на Законот и Духот. Имено, ниту канонското цели кон ограничување и пригушување на харизматското, како што ни харизматското не може да се земе како оправдание за заобиколување, или укинување на канонскиот ред и поредок на Црквата во историјата. Главниот контаминатор на еклесијалноста не е Законот, туку институционализмот. Институционалната „еклесиологија“ дејствува како контаминатор на секој од трите наведени фактори на црковноста.

Канонската еклисиолошка димензија е можеби најподложна на институционална контаминација. Како нејзин основен симптом се јавува црковниот институционализам во најбуквална смисла, олицетворен во клерикализмот, пасивноста на лаосот, номиналната религиозност, „требникарското“ пастирство и благочестие, академското богословие, одвоеноста на богословието од богослужението и подвигот. Во случај, пак, на контаминација на sacramentalното, акцентот се поставува врз литургиската дисциплина, при што храмот повеќе наликува на касарна отколку на богослужбено место. Втор симптом тесно поврзан со претходно наведениот е религиозната нормативност. Типичен пример за тоа се најразличните „услови за причестување“ – поаѓајќи од оние својствени за „старата школа“, како што се седумдневниот пост пред причест, или задолжителната исповед во руската пиетистичка практика, па се до „новотарската“ нормативност изразена во одредбите од типот на „вистинскиот православен верник се причестува на секоја литургија“. Како последица на наметнувањето на општи норми од ваков вид во евхаристиско-аскетскиот домен се јавува елитизмот, карактеристичен по тврдоглавото неразбирање и игнорирање на оригиналноста на личноста на другиот и нејзиниот уникатен и неповторлив однос со Бога.

И покрај тоа што харизматското низ вековите го претставувало она јуродивото, маченичкото и исповедничкото и дејствувало како непокорливо упориште на живата црковност во институционализиранитот свет – сепак, тоа не е имуно на искушението на институционалната црковност. Типичен пример за тоа е идентификувањето на канонското, а често и на литургиското, со институционалното, поради што тие категорично се отфрлаат, или, во поблаг случај, се сметаат за второстепенни. Ваквата позиција може да прогласи одредена изолирана форма на харизматско дејствување и доживување за задолжителен фактор на црковноста, без кој верникот не може да се смета за христијанин, барем не во целост. Дали тоа ќе биде дарот на молитвата, на емотивното доживување на богослужението, на исповедништвото и крстоносењето – е повеќе или помалку сè едно: дарот станува норма, без чие исполнување верникот може да очекува да биде вброен најмногу кон таборот на номиналните верници.

Основното искушение на институционалната религиозност не е во самото институционално постоење на Црквата – Црквата ја спроведувала својата мисија низ вековите токму како таква и нејзината институционално-историска димензија не е предмет на расправа. Искушението се состои во сведувањето на севкупната црковност на нормативноста, која очигледно, може да се наметне дури и во оние домени каде тоа најмалку се очекува. Во позданијата на ваквиот општ став стои барањето на царството Божјо тука на земјата и едно априорно неверие во стварноста на вечното Божјо царство. Длабоката есхатолошка дезориентација и од неа произлезеното идеолошко разбирање на религиозноста е општата карактеристика на опсудуваниот проблем.

Патот кон деконтаминацијата на еклисиологијата на секое од трите наведени нивоа води преку синтезата. Всушност, контаминацијата за која стана збор е продукт на одделувањето на поедини фундаменти на црковноста од останатите. Доколку се прашаеме која е носечката тема, околу која се концентрира во последно време често проблематизиранитот и оспоруваниот *consensus patrum* на православното предание, недвосмислено ќе воочиме дека тоа е стварноста на Евхаристијата¹⁵. Токму таа евхаристиска стварност ја има силата да дејствува како јадро на синтезата за која сега зборуваме. Таа се јавува како начело и смисла (ἀρχή καὶ τέλος) на секој од трите фундаменти, при што дејствува како регулатор на нивната взаеMODEЈСТВЕНОСТ.

Преку осмислувањето на канонското од евхаристијата доаѓа до литургиска интеграција на правилото на верата, т.е. до обединување на

¹⁵ Сп. М. Ѓорђевиќ, *Nikolas Kabasilas – Ein Weg zu einer Synthese der Traditionen* (Bibliotheca 13), Lueven – Paris – Bristol CT 2015, с. 197–214.

законот на молитвата (*lex orandi*) и законот на верата (*lex credendi*)¹⁶. Преку враќањето на сакраменталното кон јадрото на евхаристијата, доаѓа до обединување на одделните таинства, на сите свештенодејствија и на севкупното човечко дејствување во евхаристијата. Дури тогаш кога на евхаристијата ќе ѝ се врати статусот на централно и формативно таинство, станува видлива универзалноста на светотаинското, разбрано како многуслојна историска актуализација на Христовото богочовечко таинство. На трето место, синтезата на харизматското и евхаристијата води кон обединување на индивидуалното и еклисијалното (соборното), т.е. кон надминување на еден од централните проблеми во сферата на современата аскетска теологија. При тоа, личниот подвиг се гледа во светлината на подготовката за евхаристијата и на зачувувањето на здобиената благодат, т.е. на императивот за аскетско-литургискиот континуитет како фундамент на христијанскиот живот¹⁷. Предуслов за ваквата синтеза е наличноста на сите оние нешта кои следува да се синтетизираат, т.е. соборноста (католичноста). Изворното философско значење на терминот *katholikos* се изразува како севкупност на конститутивните делови (на едно нешто) и нивна правилна распределеност¹⁸. Следствено, како канонското и сакраменталното, така и харизматското претставува незаобиколен фундамент на еклисијалноста. При тоа во ниту еден миг не смее да се превиди диверзитетот на неговите личносно одредени манифестации.

* * *

На самиот крај, со оглед на до тука кажаното, останува да се предложат и конкретни насоки кон понатамошно истражување на православно харизматска еклисиологија на екстраеклисијално ниво. Тоа, пред се, би подразбрало, компаративно проучување на западното харизматско богословие во светлината на православно патристичка аскетика. На прво место се поставува прашањето за механизмите за добивање на даровите на Светиот Дух, посматрано во светлината на тензијата помеѓу добродетелниот живот (аскезата) од една страна и императивот на личната одлука (конверзијата) од друга страна. Понатаму, задолжително е разгледувањето на протестантско-харизматската доктрина за „крштението од Светиот Дух“ во релација со православно

¹⁶ Сп. на пр. Александар Шмеман, *О неопходности поимања смисла литургије; во: Наш живот у Христу, Христов живот у нама* (прев. и уред. Матеј Арсенијевић), Београд 2007, с. 147.

¹⁷ Овој императив има своја аскетска димензија, олицетворена во заповедта „постојано молете се“ (1. Сол. 5,17-19), како и свој литургиска димензија, вообичаено изразена како „литургија после литургијата“.

¹⁸ Aristoteles, *Metaphysica*, W.D. Ross (ed.), Oxford 1953, 1023б.

литургиско и аскетско богословие. Тука се отвораат следните прашања: Дали „крштението од Светиот Дух“ е настан или процес? Дали можат да се пронајдат аналогни концепти во преданската теорија и практика (на пр. свети Симеон Нов Богослов)? Кои се условите за можност на рецепција на оваа доктрина? Доколку рецепцијата е можна, кои се точките на несогласување и каде се јавува потреба од нејзини модификации? Дали евентуалната православна концепција за „крштението од Светиот Дух“ би имала произволен, или еклисијално-формативен карактер. На крај, од особена полза би било разгледувањето на римокатоличката рецепција на протестантското харизматско богословие. Дали таа би можела да послужи како парадигма за евентуалната православна рецепција, во кои сегменти и до кој степен? Тука се отвораат прашањата за улогата на народот во богослужението, како и за интегрирањето на „харизматските практики“ во „официјалното“ боголужение, односно нивното одделување.

Summary

Milan Dordevic (Skopje)

Orthodox Charismatic Ecclesiology: Conditions of Possibility and Central Problems

Although the notion „charismatic“ has been neglected by the majority of contemporary Orthodox Christian theologians it doesn't seem to be unsuitable to describe the common idea and perspective of the Orthodox Theology of the 21. century exactly through it. From Florovskys „neopatristic“ synthesis, through Meyendorfs „neopalamism“ and Schmemmanns liturgical Theology, to Zizioulas' patristic existentialism a dominant accent on the personal experience of spirituality can be noticed. The paper deals with the question of the possibility of denoting the Orthodox Christian Theology as charismatic through consulting contemporary and classical theological sources. Special attention will be paid to the connection between charismatic Theology and Ecclesiology and more precise to the question to which extent the historical existence of the Church is conditioned by the charismatic experience of the believers, as well as to the significance of its philosophical, ascetical, ethical, pastoral, liturgical, missionary and ecumenical implications.

Keywords: charismatic theology, grace, Holy Spirit, st Symeon the New Theologian, perception, feeling.