

ЉУБАВ — ВРХОВНИ ЗАКОН БИЋА

Најтеже је говорити једноставним и јасним речима о великим тајнама живота. А љубав је тајанствена као и Бог. Љубав сачињава ону тајанствену енергију Божју, јер Св. Писмо каже: „БОГ ЈЕ ЉУБАВ”.

На основу вере знамо да Бог постоји. А веру Бог нуди сваком човеку као дар.

На основу вере знамо и да је Бог један у три лица, то јест да је Бог Света Тројица. Ту истину открио нам је Бог Син — Друго лице Свете Тројице — који је постао човек, Исус Христос, не престајући бити Богом. Он нам је открио тајну Свете Тројице, показавши нам не само себе, него и Оца небеског, и пославши нам Духа Светог, Духа Истине.

Но при свем том суштина Свете Тројице остаје за наш људски разум и наше логичке појмове недомислива и неизрецива тајна.

Ако упоредимо три лица Свете Тројице са три сунца, онда би нам усијана гасовита маса, која је суштински иста у сва три сунца, представљала Божју суштину. Тој усијаној маси — као ни суштини Божјој — ми се не можемо ни приближити, а још мање дотаћи је се.

Али, постоји топлотна енергија која извире и зрачи из оне сунчане масе и повезује три сунца у једну неразделиву топлотну целину. Та топлота која везује три сунца у једну топлотно-енергетичну неразделиву целину, та топлота представља љубав између лица Свете Тројице. Ту „међусунчану топлотну енергију”, то јест топлину Божје љубави, можемо познати по мери своје вере, можемо је упијати у себе и у души осетити. Зато можемо рећи: Као што је Сунце извор топлоте, тако је Света Тројица извор љубави, божанске љубави између Оца и Сина и Светог Духа.

Бог је створио људе и ангеле — за разлику од животиња — као слободне личности које могу, ако желе, да постепено упијају ту Божанску енергију Тројичне Љубави и да загрејани том Божанском топлином постану слични Богу своме, Светој Тројици. Тек у том смислу, и само у том смислу, може се говорити да људи постају богови, тачније речено: „као богови”. Разуме се, не постају богови изједначивши своју суштину са Божанском — или да останемо при напред наведеној слици: не постају богови по суштини саме сунчане масе — него по енергији оне споменуте међусунчане топлоте, то јест по божанској љубави којом се човек испуњава. У теологији то се зове **ОБОЖЕЊЕ ЧОВЕКА** по благодати — а благодат је дар љубави Божје — а не по суштини Божанске природе.

Из овога је јасно да је главна одлика хришћанског монотеизма (једнобожја) у томе, што Бог није једноособно или једнолично биће чија би љубав потицала из једног лица враћајући се сама себи, што би било чисто самољубље, него је Бог један у три лица, то јест Света Тројица, у којој постоји пуноћа лица (ја-ти-он), и где љубав прелази са Оца на Сина и Светог Духа, са Сина на Оца и Светог Духа, а са Светог Духа на Оца и Сина.

На тај начин Света Тројица нам служи не само као ИЗВОР љубави, основног закона Божјег бића, него и као ПРИМЕР љубави. Јер, као што су лица Свете Тројице уједињена у међусобној бесконачној љубави, тако и три људске личности у једној кући, или тридесет милиона личности у једној нацији, или три милијарде личности у једном поколењу човечанства могу бити уједињене љубављу, основним и највишим законом Живота.

Ако се Бог уопште може описати и дефинисати, онда би најкраћа дефиниција Бога била она еванђелска реч: „БОГ ЈЕ ЉУБАВ”.

А мржња и смрт — према томе — не могу потицати од Бога, него је то изум једног побуњеног анђела — Сатане — који је злоупотребио своју слободу наметањем себе за „Свемогућег” и одвођењем Адама и Еве из Раја Божјег. Но, Света Тројица је превладала сатанско-људску злоупотребу слободе тиме, што је један од Свете Тројице — Бог Син — постао Човек — Богочовек — Исус из Назарета. Он безгрешан својом крвљу плаћа откуп за нас грешнике. Он доказује своју љубав тиме што добровољно жртвује себе на крсту када је својим умирањем победио демонску мржњу па и саму смрт. Зато је крст знак доказане божанске љубави према грешницима, а Велики Петак је дан кад је Бог показао ту своју несебичну љубав према потомцима Адамовим, заведеним у грех и бесмисао смрти. Христова смрт је извор нашег вечног живота кроз измирење са Богом („Смрт бо твоја живот мој”), а Христово васкрсење је основ и залог нашег васкрсења за живот вечни.

Својим васкрсењем Христос омогућује и нуди свима и свакоме да се вратимо у Рај Божје љубави, а за то поставља само један услов:

- да верујемо Њему барем онолико колико је Ева веровала ђаволовом обећању,
- да се надамо Њему и Његовом другом доласку, када ће Он судити свима по својој божанској правди,
- и најзад, да љубав имамо према Њему као што је Он имао према нама.

Људи некако и могу без науке, али никако не могу без етике. А извор најсавршеније етике хришћанске јесте лично Христос Бог. Без савршене православне догматике, нема ни савршене православне етике. А жижа те наше Богом откривене етике је порука: БОГ ЈЕ ЉУБАВ.

А пошто је човек слика Божја, то је онда и човек дужан да буде прожет љубављу. Човек без љубави није човек.

Зато основу наше вере чини она двострука заповест: **ЉУБИ ГОСПОДА БОГА СВИМ СРЦЕМ СВОЈИМ И СВОМ ДУШОМ СВОЈОМ, А БЛИЖЊЕГА СВОГА КАО САМОГА СЕБЕ.**

Разуме се, љубав не би била љубав кад би се коме силом наметала. Стога ни Бог, баш због своје неизмерне блажности, ником своју љубав не намеће. Зато од слободног избора сваког појединца зависи

којим ће путем кренути: у пакао или у рај, у вечну мржњу или у вечну љубав.

Као што Божанска љубав превазилази оквире људског разума, тако и љубав светих људи према Богу и према човеку превазилази све погрешне рачунице ситних људских прорачуна.

Светитељи су људи које покреће божанска љубав према свима, чак и према непријатељима њиховим. Они своју веру доказују добрим делима, а не лепом теоријом. Они олакшавају бреме преоптерећених, помажу сироте, посећују болеснике и затворенике, примају странце, праштају увреде, моле се за друге, јер добро знају онај стих из посланице Апостола Љубави (Јована Богослова): „Ко не љуби брата својега, не љуби ни Бога”.

Међутим, без Бога не можемо остварити ни своје најбоље намере и планове. Зато је велик Свети Павле који је могао да каже: „СВЕ МОГУ У ХРИСТУ КОЈИ МИ МОЋ ДАЈЕ...”

А највећа моћ, то је моћ божанске љубави у човеку вернику. Тој свемоћној љубави Свети Павле је испевао химну:

„Ако језике човечје и анђелске говорим а љубави немам, онда сам као звоно које звони, или прапорац који звечи. И ако имам пророштво и знам све тајне и сва знања, и ако имам сву вјеру да и горе премјештам, а љубави немам, ништа сам. И ако раздам све имање своје, и ако предам тијело своје да се сажеже, а љубави немам, ништа ми не помаже. Љубав дуго трпи, љубав не завиди, љубав се не велича, не надима се, не чини што не ваља, не тражи своје, не срди се, не мисли о злу, не радује се неправди, а радује се истини, све сноси све вјерује, свему се нада, све трпи. Љубав никад не престаје...” (I Кор. 13).

Православна Црква својим животом доказује да је Љубав Божја смисао и љубави човечанске.

Да, Бог, Врховно Биће, је сам жива љубав. Свет је дело Божје на се та љубав из Божје енергије огледа и у свету и у човеку као слици Божјој. Зато је љубав врховни закон Бића.

Н А Ш Е В Р Е М Е

Др Чедомир С. Драшковић

С ОСТРОШКИХ ВИСИНА

Познато је да је св. Василије Острошки велика историјска, црквена и национална личност, ревностни заштитник православне цркве и њених људи од свих наортаја са стране, јерарх и учитељ свога стада, велики Божји угодник, чудотворац и светац. Стога је и манастир Острог, где почивају његове свете и чудотворне мошти, већ пуна три века станица безбројних ходочасника, хришћана и нехришћана, из наше земље и иностранства.

И нас је, на данашњи свети празник и славље сазвао св. Василије Острошки, не због тога да би га ми прослављали, него да би му следили, и не због тога да би били слушаоци похвала, него да би подражавали његовим подвизима. Уз све то треба имати на уму да су острошке светковине одувек биле форма народног договора, националне борбене манифестације и инспирације. Домаћи и светски писци су их као такве забележили.

Потребно је, стога, да се подсетимо на извесне чињенице. Пре свега на оно време у коме се појавио св. Василије Острошки.

Пећка патријаршија је још од свога формирања представљала јединствени верско-национални организам Срба. Њено духовно јединство је нарочито у XVII веку дошло до изражаја у целом низу устанака и буна на читавом њеном подручју од Баната до Пећи и Скадра, а нарочито у Херцеговини. Својом активношћу тада се највише истичу патријарх Јован, вршачки епископ Теодор, и нарочито херцеговачки митрополит Висарион. Он је, са знањем патријарха Јована и у договору с њим, одржавао везе са западним силама и римским папом, очекујући од њих помоћ у борби против Турака. Тако је његова резиденција, требињски манастир Тврдош, постао главни центар где се посредовало између Српске цркве и западних сила у њиховом окупљању у савез ради борбе против Турака. Међутим, сва ова настојања остала су без успеха, па и онај устанак Брђана, Пивљана, Дробњака и Никшића, на челу с војводом Грданом, јер им никаква помоћ са стране није указана. И док патријарх Јован и митрополит Висарион моле помоћ за борбу против Турака од папе Климента VIII (1592—1605), овај им по

Предавање одржано у манастиру Острогу, 12. маја 1971. године, на академији посвећеној 300-годишњици од престављења св. Василија Острошког.

калуђеру Дамјану одговара: „За спас душа ваших потребно је да признате римску цркву за главу, мајку и учитељицу свих цркава (*omnium ecclesiarum caput, matrem et magistram*), а њену главу, викара Христова, као свога старијег”. Узалуд су се они обраћали за помоћ и аустријском цару и шпанском краљу.

Да је народ поред свих ових акција, водио рачуна о чувању своје, православне вере, види се из писма упућеног са народне скупштине у Морачи савојском војводи Карлу Емануелу, у коме веле да ће га примити за краља и крунисати га „по закону св. Саве и његова оца св. Симеона и брата му првовјенчаног светог краља Стевана”, ако се закуне на четири јеванђеља и на часни крст, и својом „руком господском” и својих синова принципа потпише „да ће увијек бити за велику вјеру, зашто у наше стране нећемо никако ни језуита ни никога другог, који би пук христијански обраћао на закон римски, зашто потле би могло бити велика скандала међу народом”. Но и од свега тога није било користи за српски народ, јер су западњаци желели да га искористе, а не да му помогну.

Препуштени сами себи Срби су имали да издрже тешке репресалије од стране Турака. Банатски устанак је у крви угушен, а епископ вршачки Теодор жив одран; на Врачару је опаљено тело св. Саве; разбуктао се аустријско-турски рат (1594—1606) са свим тешким последицама по наш народ; никшићки војвода Грдан је умро (1612) и покрет на том подручју обезглављен, а разочарани патријарх Јован, компромитован пред Турцима, одведен у Цариград и тамо 14. октобра 1613. уморен. Па и поред свега тога, народ није одустајао од идеје за ослобођењем, па се о томе и договарао, као напр. у Кучима 1614., дижући локалне устанке и буне. У ово време пада и активност пропатора уније у Паштровићима, признање уније марчанског епископа Симеона (1611), оснивање Конгрегације за пропаганду (римокатоличке) вере (*Congregatio de propaganda fide*) 1622., појачана активност римокатоличких мисионара и прелата у Србији, Босни и данашњој Војводини.

Све је то утицало да је нови пећки патријарх Пајсије (1614 — 1649) морао да мења тактику и пође другим путем. Он је нашао ослонац у једноверној и једнокрвној Русији. Међутим, ни он није могао да побољша ситуацију у земљи. Таласи терора и зулума су се настављали. Стара пространа Херцеговина је и овог пута доживела највише бола и страдања. Записано је, напр., да је 1631. „проклети Пирибет Сомборац који је у то вријеме владао Херцеговином” однео из манастира Милешева 40.000 аспри, а из манастира Св. Тројице 4.000, а и други манастири тада много пострадаше.

Дакле, у тако тешким приликама појавио се у напаћеној Херцеговини Василије Јовановић — св. Василије Острошки.

Свети Василије Острошки је рођен у Попову пољу, у Херцеговини, вероватно 28. децембра 1610. године. Крштено име му је било Стојан. Био је ћак свога стрица, јеромонаха Серафима (Саватија?) у манастиру Завали. Замонашио се врло млад у Требињском манастиру (Тврдошу), а као млад калуђер био је неко време код владике Мардарија, у Цетињском манастиру. Као игуман тврдошки путовао је у Свету Гору, а затим у Русију. За епископа је изабран врло млад, јер се већ пре своје тридесете године, 1639., спомиње као захумски митрополит. Тадашњи патријарх Гаврило је 27. новембра 1651. придодао ње-

говој митрополији епархију „јеже зовет се Никшић и Плана и Колашиновић и Морача” и тако је митрополит Василије Јовановић постао митрополит целе Херцеговине, јер су се, дакле, под њим спојиле обе херцеговачке митрополије. Тада је он и прешао из Тврдоша у Оногост, а затим у Острог. Овде је око 1656. пронашао пећину у којој су се раније многи острошки испосници одавали анахоретском животу и сам ту проводио време у посту и молитви. Та његова пећина је временом прерасла у манастир, чија је црква св. Крста била саграђена 1665., а две године касније и живописана „благословом свеосвештеног митрополита захамског кир Василија”, а „трудом и подвигом и платоју” игумана Исаије. Испод црквице св. Крста уредио је св. Василије и цркву Ваведенија Пресвете Богородице, чији се постанак не може тачно датирати, иако се рачуна да је подигао сам св. Василије. И она је живописана 1667. године. У њој сада почивају мошти св. Василија.

По изградњи манастира Острога, с јесени 1667., св. Василије, у пратњи кнеза Луке Владиславића из Гацка, иде у Пећ, патријарху Максиму (1655—1674., † 1680) да му изложи стање у епархији и у манастиру и да се пожали на тешкоће које има због напада појединих људи који покушавају да манастиру одузму земље које је митрополит купио од сељака. На основу тога патријарх је 5. октобра 1667. написао писмо кнезу Раичу у племе Вражегрмце, које је од особите важности за познавање ондашњих прилика уопште, и интерконфесионалних односа посебно. Митрополит Василије је обавестио патријарха како поједини православни хришћани краду од својих манастира и чине пакост својим калуђерима, а дају милостињу туђим црквама и калуђерима.

У ствари, однос св. Василија Острошког према римокатоличкој цркви није био ни агресиван ни нетолерантан, али је активност римокатоличких мисионара међу православним становништвом била у то време често тако безобзирна да је морала изазвати негодовање представника Српске цркве. Није овде реч само о извештајима које су „приморски римокатолички бискупи и поједини папски изасланици, задужени за пропаганду верске уније, слали у Рим”, а „који се дијаметрално разликују од чињеничног стања”, којима су, „не презајући ни од лажи, обмањивали своје старешине” (напр. поунијаћени Русин Павлин Демски), нити пак о монтажи која је учињена са причом о морачком сабору (1653), јер то све доводи у сумњу и један реферат о извештају Доминика Бубића, римокатоличког мисионара на нашем терену, у коме се изричито говори о лажним документима који су стизали у Рим. Заиста, велика је супротност између ових ватиканских аката и поступака св. Василија Острошког. Па и она два писма, прво које је св. Василије тобоже писао папи Александру VII, наводно крајем 1660. или почетком 1661., или оно друго из 1671. године, чија се аутентичност такође оспорава, била су више потребна папским мисионарима него ли св. Василију. Сам лични живот св. Василија и сви његови поступци категорички демантују сваку помисао о некаквом његовом унијатству.

„Чињеница је да је св. Василије био врло одан патријарху Максиму, на кога су толико викали римокатолици.

Чињеница је да је св. Василије највише чезнуо за Светом Гором као свеправославним Сионом. Није он без разлога обновио параклис св. Георгија у Хиландару, 1671. године.

Чињеница је да се бринуо за опстанак и одржавање црква и манастира.

Чињеница је да је фрањевац Г. Вињалић записао својом руком да је св. Василије био „човек много побожан и религиозан, али окорели (упорни) шизматик и противан нашем реду”, а

епископ Симеон Кончаревић је у свом Летопису написао како се св. Василије морао да бори против иноверне пропаганде у Херцеговини која је непрестано роварила и бунила народ против њега. И он хвали његову велику побожност и старање за манастир Острог.

Свети Василије је све радио, тражио и давао за опас своје цркве и вере, а њих низашта.

Најзад, чињеница је да се Острошки Светац уткао у свест православног српског народа као велики чувар и поборник православља.

Да је св. Василије био за унију, тај његов став би — пошто је он био врло истакнута и популарна личност — морао оставити дубљи траг о коме се данас не би могло спорити. Међутим, зна се да је он све до своје смрти остао под влашћу пећких патријараха с којима негује најприсније односе: прима од њих синђелије, дописује се, посећује их, тражи упутства и савете. Исто тако је познато да је на молбу народа одустао од своје намере да последње године свога живота проведе у центру православља, Светој Гори. Тај исти православни народ проглашава га за свеца, а не осуђује га, као што је то чинио у свим случајевима са онима који су издавали православље. И најзад, његове наследнике је бирао сабор православних епископа, а потврђивао и рукополагао пећки патријарх.

„Светитељски живот и неуморни рад св. Василија створили су му огроман углед међу савременицима. Народ Црне Горе и Херцеговине поштовао га је као Божјег човека посланог ради спасења свога рода. Зато његова тиха смрт у манастиру Острогу 29. априла (ст. ст.) 1671. и није могла бити схваћена као коначни растанак или губитак. Свети Василије је остао и даље присутан у животу народа, у новим категоријама, и то присуство је постало још интензивније и активније. Поштовање је прерасло у култ”.

„Св. Василије, као светитељ, није легенда, већ чисти акт цркве. Нису нам остале побожне приче о њему, него — он сам: свете и нетљене мошти. У њима је, на извештан начин, слично као на икони, прави он: богоподобни духовни лик у нетрулежном лику земаљском”. Овде, „у Острогу је Бог подигао, у виду моштију св. Василија, светило вере. Сакрална Црна Гора, и црква уопште, у њима има свој високи дomet. Триста година се ова чудесност не гаси. Бивају кризе и отпади, падови и подизања, ратови и невоље, сиромаштва и благостања — они остају стално на виду. Острог је највише што Црна Гора има, највише што се може имати — мост духа над провалијом коју је грех ископао између човека и Бога. Овде усред бурних историјских конгломерата, којима је овај крај стално био изложен, стрши небо на земљи. У св. Василију Острошком се једна мала земља усправила према Богу и Бог се приклонио према њој”.

Стога је разумљиво и мишљење које резултира из чињенице да „манастир Острог као целина, са свим својим покретним и непокретним инвентаром, с обзиром на широко распрострањени и историјски афирмисани углед у народу, науци и култури има све услове за стицање права на међународни имунитет у случају рата. Тим пре што то

право има у миру што потврђују норме позитивних савезних и републичких закона за заштиту споменика културе". „Сви историјски и национални разлози му дају својство споменика од посебног значаја, зато његово чување и заштита има све услове да уђе у регистар споменика предвиђених Међународном конвенцијом за заштиту културних добара у случају оружаног сукоба".

Свети Василије није локална ни искључиво православна вредност. Уосталом, сваки светитељ својим апсолутним вредностима и степеном уподобљавања Богу, има надконфесионални карактер. Он припада свима, па чак и онима који не верују, јер се не могу негирати вредности које надмашују обичне људске могућности и оплемењују човекову личност. А св. Василије је такав Божји угодник, који у очима народа, са подручја у коме живе православни, римокатолици и муслимани, има квалитете општег и свима заједничког светитељства. Зато му долазе на молитву и поклоњење и иноверни, и не само у изузетним случајевима.

Пред Ђивотом св. Василија остварује се међусобно братство, стварају се познанства, утврђују пријатељства. Поклоници чују и осете „нову заповест" (Јн 13, 34) о међусобној љубави, што није без значаја и актуелности. Општећи један са другим, људи осећају опште братство и потребу већег јединства.

У рукописној збирци Манастира Острога забележено је више од стотину чуда којима нам Бог, преко свога угодника, св. Василија Острошког, сведочи о својој слави и величини, а пре свега о своме свемогућем и великом човекољубљу, које се изражава по мери вере наше. И не само то. Чуда доприносе и гајењу добрих односа не само међу људима, него и међу нашим појединим црквама и манастирима.

Колико су јаке везе спајале све орпске манастире, без обзира на границе и прилике, нека послужи и овај пример, саопштен од стране Божидача Ковачевића, књижевника из Београда:

Крајем педесетих година прошлога века Острог затражи од Студенице, која је тада била у Књажевству Србије и врло богата, зајам од 150 дуката. Духовна лица Студенице, већином из њене околине, одлуче да један рођак игуманов, сељак из оближњег села, тајно оде преко турске територије и тај новац пренесе у Острог. Овај сељак, именом Аксентије Ковачевић, млад и снажљив, разреди дукате око себе и гонећи коња натоварена лучем допре до Острога и преда новац. Стигавши у јесен остане у Црној Гори да презими, али се због нечега, ваљда због ратног стања, задржи тамо подуже, те је и сам учествовао у борбама, па и одликован сребрном медаљом „за јуначку побједу над Турцима", како пише на самом ордену с једне стране, а на другој страни стоји: „Данил књаз црногорски — Граховац 1 маја 1858".

Да поменемо и овај случај. За време првог светског рата у Острогу су биле оклоњене мошти св. Стевана Првовенчаног, донете из Студенице, и св. Арсенија из Косијерева, где су се сва три свеца молили „пред престолом Свевишњег Творца за ослобођење и уједињење орпског народа".

Ако се на крају још једном осврнемо на време у коме је св. Василије живео и радио, онда ћемо видети да је њему пало у део да управља духовним животом свога народа баш у врло мучним временима. Стога су путеви његове борбе, како недавно рече један црногорски историчар (Н. С. Мартиновић) „били трновити, једнако опасни у брањењу народног бића, од унијаћења колико од исламизације".

А савремени црквени историчар (Д. Кашић) каже да је св. Василије на првом месту за Црногорце и Херцеговце „био и остао символ Божјег свевидећег ока, под којим се ништа не може сакрити. Чуда, којима је Бог прославио мошти св. Василија још више су појачала ову веру у народу. Зато је заклетва над Ћивотом св. Василија, па и само помињање његова имена најбоље јемство у овом народу да се говори истина.

Што се овај патнички народ, који је хиљадама пута могао поновити Његошове речи: „Нека буде што бити не може” и „нека буде борба непрестана”, није ни потурчио, ни изродио у пљачкашке хорде и плаћеничке најамнике, већ високо ценио „чојство и јунаштво”, заслуга је у многоступу св. Василија. Са овог, острошког виса он вековима чува душу овога народа од трећа и зла, као велика народна савест, увек будна и истинита”.

Summary

Dr. Ćedomir Draškovich

FROM THE HEIGHTS OF THE OSTROG MONASTERY

St. Basil (Yovanovich) was born in Hercegovina in 1610. He was tonsured in the Monastery of Trebinje, where he was the abbot for some time. He made journeys to Mont Athos and Russia, was elected Bishop in 1639, and soon became Metropolitan of Hercegovina. He was transferred to the sea of Onogost (Nikšić of today) and later on to Ostrog. It was here that he founded a cave in which he led an ascetic life. Around this cave grew a monastic community, which built two churches nearby. In the very cave in which he endured voluntary privations reposes his decayed body towards which come in throngs the multitudes of the faithful from all over the country, asking for his heavenly intercessions and miraculous healing.

St. Basil of Ostrog was a great and zealous defender of Orthodoxy during the troublesome times of Roman Catholic proselytism and the attempts to submit the Orthodox Serbs to Rome. St. Basil was the pillar of Orthodoxy and a living example of holiness to his flock. Even after his death God glorified him with a gift of wonderworking, especially of healing incurable diseases. He is pouring out the miraculous power of healing equally to the Orthodox, as well as to the Roman Catholics and Moslems. He died on 29th April, 1671.

The present article was read during the festivities dedicated to the 300th anniversary of St. Basil's glorious death.

Др Емилијан Чарнић

ДРУГА КОНФЕРЕНЦИЈА МЕЋУПРАВОСЛАВНЕ ТЕОЛОШКЕ КОМИСИЈЕ ЗА ДИЈАЛОГ СА СТАРОКАТОЛИЦИМА

— Одржана у Шамбезиу (Женева) у православном центру Цариградске патријаршије од 16-24 октобра 1970.

По одлуци Прве свеправославне конференције у Шамбезиу и на основу одлуке Цариградске патријаршије — уз сагласност осталих православних цркава — састала се у Патријаршијском центру у Шамбезиу реорганизована стална Међуправославна теолошка комисија за дијалог са старокатолицима. Већина православних цркава, одазивајући се позиву Цариградске патријаршије, изјаснила се за учешће на конференцији са по два своја представника, изузев Антиохијске патријаршије која до сада није одредила своје представнике. Пољска црква, у немогућности да пошаље своје представнике, одредила је представнике Руске цркве као своје заступнике, а Чехословачка црква је известила да из техничких разлога њени представници не могу да присуствују конференцији. Исто тако није могао да присуствује други представник Цариградске патријаршије професор Е. Фотијадис.

На конференцију су дошли представници Цариградске патријаршије: Митрополит Немачке господин Јаковос, Александријске патријаршије: Митрополит картагенски господин Партеније, Јерусалимске патријаршије: Архимандрит Корнилије Родусакис и професор Вас. Дендакис, Московске патријаршије: уместо оболелог епископа Филарета епископ бечки господин Герман и теолог Гр. Скобеј, Српске патријаршије професори Дим. Димитријевић и Е. Чарнић, Румунске патријаршије: професор И. Тодоран, Бугарске патријаршије: уместо Ил. Ценовског и А. Хубанчева доцент Н. Шиваров, Кипарске митрополије: Епископ Констанције господин Хрисостом и професор А. Мицидис, Грчке цркве: професори И. Кармирис и И. Калогиру, Финске цркве: Епи-

скоп Хелсинкиа господин Јован. Поједини представници одсели су у Патријаршијском центру, а већина у хотелима.

Конференција је почела у петак ујутро (16. октобра) светом литургијом коју је служио представник Московске патријаршије при Светском савету црква епископ Ермоген у параклису Патријаршијског центра, на којој су присуствовали и појали сви учесници конференције.

На првој седници (16. октобра), започетој заједничком молитвом, најпре је проверено присуство свих представника на овом заседању. Затим се представник Цариградске патријаршије митрополит Јаковос обратио свим присутним члановима Комисије, позвавши их да заједнички узнесу хвалу и доксологију Богу, који учвршћује нашу свету Православну цркву на стени вере и јача је у одговорности за сведочење осталом хришћанском свету. Обазирући се на дијалог православних са осталим црквама нагласио је искрено и братско расположење Православља према свима који носе Христово име, а посебно према старокатолицима, са којима су односи увек били добри; подсећа на настојања и списе црквених старешина и теолога у прошлости, која се до сада настављају, за добро дијалога, који се данас, по одлуци Четврте свеправославне конференције у Шамбезиу 1968. године, званично ставља пред Међуправославну комисију, сазвану да испита и изнесе своје одговорне реферате по том питању. У вези са последњим комуникацијама у сусретима двеју цркава, митрополит Јаковос је укратко реферисао о посети старокатоличке делегације Фанару у јуну прошле године, којом приликом је патријарху Атинагори предано тражено старокатоличко вероисповедање, као и о одлукама двадесетог међународног старокатоличког конгреса у Бону почетком септембра прошле године, и о посети румунског патријарха Јустинијана Немачкој. На крају је пренео свим учесницима конференције очинску љубав и поверење Цариградског патријарха Атинагоре са жељама за добар и успешан рад конференције у доброј међусобној сарадњи, пожелевши свима пријатан боравак.

Митрополит картагенски Партеније је поставио избор председника и секретара, па је предложио за председника митрополита Немачке г. Јаковоса, с чиме су се сложили сви чланови Комисије. Митрополит Јаковос се примио осећајући сву озбиљност и одговорност, уверен у једнодушност и сарадњу свих чланова. Затим је као председник предложио да се секретарска дужност повери професору И. Кармирису, који одавно учествује у раду Комисије и стално пише о овом дијалогу. Професор Кармирис се прима иако је врло заузет, напомињући да треба замолити Цариградску патријаршију да овласти канцеларију Патријаршијског центра да она може обављати радове ове Комисије на задовољавајући начин. Пошто је овај предлог једнодушно усвојен, ради обавештења чланова Комисије прочитана су правила рада, израђена од Четврте међуправославне комисије, за рад појединих комисија.

На поздрав Председника конференције одговорили су представници појединих цркава, захваљујући Цариградском патријарху Атинагори за благослов и жеље за успешан рад. Затим се Комисија позабавила дневним редом и програмом за следеће дане, па је одлучено да се пријављени реферати прочитају овим редом:

- 1) И. Кармирис: Кратак историјски преглед дијалога са старо-католицима.
- 2) И. Калогиру: О последњим збивањима у Старокатоличкој цркви (Двадесети старокатолички конгрес у Бону).
- 3) Митрополит Јаковос: Теолошке тенденције у старокатоличкој цркви.
- 4) И. Коман: О светој евхаристији код старокатолика (У одсуству професора Комана реферат чита И. Тодоран).
- 5) Е. Чарнић: Учење старокатолика о Светом писму и Светом предању.
- 6) Гр. Скобеј: О важности хиротоније старокатолика.
7. Н. Шиваров: О односу римокатолика и старокатолика, посебно у Аустрији.

И. Кармирис је у овом реферату обухватио сав оријентациони преглед дијалога између православних и старокатолика од почетка старокатолицизма до прве конференције Међуправославне теолошке комисије у Београду 1966. године, осврћући се и на историју односа двеју цркава од 1874. године до данас. Остварујући одлуку Треће свеправославне конференције на Родосу 1964. године, Међуправославна теолошка конференција се састала у Београду 1966. године и резултати њенога рада су објављени у часопису „Екклесија” (1966). Том приликом је било одлучено да се обраде одређене теме, што треба и остварити, јер је после Четврте свеправославне конференције у Шамбезиу 1968. године ова Комисија добила сталан карактер. Тог ради треба умолити поједине православне цркве да допуне своја представништва редовним и допунским члановима, да одређене представнике не мењају, како би се одржао континуитет и пуна информација у циљу што ритмичнијег и експедитивнијег рада Комисије.

И. Калогиру се у овом реферату најпре осврнуо на последња збивања у Старокатоличкој цркви, посебно на реакцију старокатолика на конференцију Међуправославне теолошке комисије у Београду, чији одјек представља чланак старокатоличког епископа У. Кириа, објављен у часопису „Интернационале кирхлихе Цајтсрифт (59, 1969, 39 — 99), који између осталог каже: „Не кријемо да је извештај о Београдској конференцији, објављен у штампи, за старокатолике био једно болно разочарење”. Затим је И. Калогиру прешао на питање о интеркомунији старокатолика са англиканцима и на однос старокатолика и римокатолика. Епископ Кири уверава да православни не треба да се узнемиравају због поменутог интеркомуније, јер старокатолици прате збивања у англиканству, и у случају да они застрале, прићи ће ревизији својих односа са њима. Што се тиче контаката са римокатолицима У. Кири каже да нема великих ствари који их деле, али за сада их има доста, због чега очекује од православних разумевање и форсирање дијалога на терену старе неподељене Цркве. У продужетку И. Калогиру је изнео обавештења о дијалогу старокатолика са римокатолицима, о чланцима римокатоличког професора Конзениуса, и о вероисподању недавно објављеном од стране синода старокатоличких епископа.

После овога реферата умољен је професор Д. Димитријевић да изложи своје утиске са Бечке и Бонске конференције, на којима је присуствовао, што је он прихватио и изјавио да су његови утисци у-

лавном добри и да је уверен у велики интерес старокатолика за зближавањем са православљем.

На другој седници (17. X 1970) митрополит Јаковос је изложио свој реферат о различитим струјањима у Старокатоличкој цркви, констатујући следећа стремљења:

- 1) Антитеза према новотаријама Римокатоличке цркве,
- 2) Обраћање старој Цркви и приближавање православљу и англиканству.
- 3) Нове икуменске тенденције и мирољубивост према римокатолицима.

Теолошке тезе Делингера и других његових савременика оснивају се на предању старе Цркве и инсистирају на слободољубивој реформацији Римокатоличке цркве путем организовања месних народних цркава, што је све било противно Риму и одлукама Првог ватиканског сабора. Што се тиче односа са православљем новину представља ново вероисповедање старокатолика, предато у јуну 1969. године Цариградском патријарху, и које се може свести на три тачке: 1) Дефинитивно се брише „Филиокве” не само формално него и теолошки; 2) Усваја се број седам тајни, а у погледу свете евхаристије покривају извесна сумњичења од стране православних; 3) Одбија папску непреварљивост и примат, наглашавајући јединство у вери под условом одређене слободе у учењу и сведочењу. У допуну овога реферата митрополит Јаковос је прочитао извесна питања и одговоре из сусрета старокатолика и Патријаршијске комисије у Фанару. Под утицајем савременог икуменског духа и ширине Другог ватиканског сабора створени су услови за сусрете, дијалоге и топлију климу у односима између Старокатоличке и Римокатоличке цркве, што се да видети у различитим чланцима и мислима појединих црквених личности и теолога, посебно у говору римокатоличког теолога Блезера, који је као посматрач присуствовао на Бонској конференцији и изјавио да данас постоји приближавање двеју цркава у вери, тако да црквена основа и основа у тајнама не само да није искључена, већ омогућава заједницу у тајнама. Своје закључке митрополит Јаковос је овако формулисао:

- 1) Ма како различите тенденције да постоје у Старокатоличкој цркви, она остаје верна својој конзервативној линији.
- 2) Приближавање Старокатоличке цркве Православној представља жарку жељу старокатолика, што се види из историје и последњег старокатоличког вероисповедања.
- 3) Старокатоличка црква је ступила у интеркомунију са Англиканском црквом и настоји да се у дијалогу са Православном црквом испитају њене последице.
- 4) Посебно задовољство ствара побољшање односа између Старокатоличке и Римокатоличке цркве, који наша Комисија треба да прати ради бољег разумевања савремених теолошких тенденција.

У дискусији, насталој по овом реферату, стало се на гледиште да би добро било да учесници конференције изнесу пред пленум извесне теме, као што су: Паралела између Бонске и Београдске конференције, студија новијих текстова старокатолика и слично.

На трећој седници (19. X 1970) И Тодоран је прочитао реферат професора Комана о светој евхаристији код старокатолика, дајући уз

то и своја гледишта на ову тему — с примедбом да старокатоличко вероисповедање у овој тачки задовољава православне теологе. Професор Коман подвлачи да Утрехтска декларација представља свету евхаристију као понављање Христове жртве, али изгледа да старокатолици сувише наглашавају сећање на ту жртву на штету стварног присуства. Старокатолици говоре о телесном Христовом присуству кроз веру, али не кажу на који начин се остварује заједница Спасиоца са вернима, те на тај начин изгледа као да усвајају лутеранску теорију о консубстанцији. Они су под утицајем схоластичке теологије, али усвајају лично, суштинско и стварно Христово присуство у евхаристији. И кад говоре о трансвалуацији, они подразумевају освећење часних дарова. Са православним показују следеће сличности: наглашавају у евхаристији заједницу Христа и верних; резултат причешћа је мир, јединство са Христом и вечни живот, што се све не постиже механички него вером; у Старокатоличкој цркви се врше молитве за живе и мртве; чувају се часни дарови за болеснике, али се исти не обожавају код римокатолика. Међу разликама ваља приметити: епиклезу пре Христових речи; употребу бесквасног хлеба; сам начин причешћивања. И Тодоран сматра да постојеће разлике нису значајне, док су сличности битне, од којих најважнија наглашава да света евхаристија представља спасоносну тајну, која има одлучујући значај у животу Цркве и верних, и да без свете евхаристије нема ни свете литургије ни Цркве.

У дискусији по овом реферату констатовано је да код старокатолика није прецизно изражено гледиште на свету евхаристију као искупитељску жртву, па је предложено да професори Коман и Тодоран поднесу допунски, до танчина израђен реферат.

У продужетку седнице Е. Чарнић је реферисао о старокатоличким схватањима о Светом писму и Светом предању, и констатује да не постоји слагање између званичних црквених текстова и личних гледишта старокатоличких теолога. Наиме, док се у званичном вероисповедању Старокатоличке цркве признају Свето писмо и Предање као извори откривења, поједини старокатолички теолози, као епископ У. Кири, удаљавају се од православног гледишта на тај начин што ограничавају значај Предања на прва два века, до 200. године. Тако „од тога тренутка” У. Кири прима само црквено предање и повлачи оштру границу између апостолског и Црквеног предања. По мишљењу референта могли бисмо рећи да гледиште У. Кириа представља синтезу православних и протестантских гледишта на однос Светог писма и Светог предања као и на однос Цркве и Светог писма.

У дискусији је даље констатовано да у Старокатоличкој цркви има различитих струјања, али да старокатоличко вероисповедање представља званичан став њихове цркве, који се у основи слаже са православним учењем.

Н. Шиваров је у свом реферату изнео обавештење о односима између Старокатоличке и Римокатоличке цркве, посебно у Немачкој где су одржани значајни разговори на Фулда академији. Приликом ових сусрета избегаване су шкакљиве теме (папска непреварљивост, примат, интеркомунија), па је истицана сагласност у погледу тајни, Писма и Предања. Н. Шиваров сматра да би требало боље упознати учење старокатолика у Пољској и по могућству одржати један симпозитум између православних и старокатолика ради потпунијег међусобног упознавања.

Гр. Скобеј је прочитао свој реферат о Утрехтској јерархији, на основу рада који је припремио.

У свом другом реферату И. Кармирис је извршио поређење Бонске (1931) и Београдске конференције (1966), констатовао низ слагања у основним истинама, и дошао до закључка да треба посебну пажњу обратити и обрадити следеће теме:

- 1) Канонску важност утрехтске јерархије и уопште старокатоличке јерархије, која је одавде произишла.
- 2) Интеркомунију старокатолика са англиканцима и другим верским заједницама.
- 3) Ново старокатоличко вероисповедање, које није тачно оно што се од њих тражило.

И Кармирис посебно наглашава да, док је на Београдској конференцији — као и раније — констатована сагласност између старокатолика и православних у погледу начелног одбацивања првенства Римског епископа онако како га је формулисао Први ватикански сабор, изузев речи „првенство части“, старокатолици вероватно под утицајем икуменског духа и њиховог започетог дијалога са римокатолицима, објавили су званичну изјаву „О првенству у Цркви“, у којој изгледа да се удаљавају од ранијих одговарајућих старокатоличких текстова и од православног учења о првенству.

Четврта седница (21. X 1970) била је испуњена сумарним излагањем И. Кармириса о еклисиологији код старокатолика; ова тема му је задата на Београдској конференцији, и он је претходно објавио у часопису „Теологија“ (1967).

Као други референт И. Калотиру је извршио анализу најновијих текстова Старокатоличке цркве: вероисповедање и двеју посебних изјава, и позабавио се питањем Откривења и предања, Цркве и тајни, принципом јединства у Цркви. Констатовао је јединство Откривења које до нас долази из пророчких сведочанстава у Старом завету, а потврђено је Христовим оваплоћењем, крстом и васкрсењем, и Духом Светим који упућује Цркву и све верне у вери у тројичног Бога, и преко васељенских сабора чува од лажи Свето предање. И. Калигори примећује да су се старокатолици до 1931. године ограничавали на четири васељенска сабора, а сада их усвајају седам. Сем тога они повлаче разлику између догме донете на васељенском сабору и црквеног учења које није донето на васељенском сабору. Овај момент требало би разјаснити на дијалогу. Референт даље налази да је добро оно што је у вероисповедању речено о Цркви и седам тајни, уколико се каже да оне спајају човека са благодаћу која извире из крсне Христове жртве и његовог васкрсења. У старокатоличком вероисповедању је само једном речено да је света евхаристија жртва, а ничег опширнијег нема у катихизису од 1955. године, као ни у најновијем катихизису који је приказан и подељен члановима ове Комисије за време овог заседања. Старокатоличко учење о Цркви је сагласно са православним, али посебну пажњу треба посветити једној реченици: „Остајући чврсти у јединству нисмо у стању да својим судом дефинишемо дејство божанске благодати у различитим црквама“. Православни очекују разјашњење о овоме, с обзиром да старокатолици не кажу јасно да ли спајају пуноћу истине са једном Црквом. Сличну нејасноћу референт налази у старокатоличком вероисповедању, где се додуше наглашава јединство у вери „са свима вернима који су у Православној и Католичкој и

апостолској вери", али се оставља место људској слободи у учењу и сведочењу.

На петој седници (22. X 1970) И. Калопиру је продужио свој реферат анализирајући садржину старокатоличких изјава о „Филиокве” и о примату. Старокатолици одбацују „Филиокве” и теолошки, исповедајући да света Тројица има један почетак и извор, Оца, и слажу се са формулацијом да Дух Свети исходи само од Оца. У погледу старокатоличке изјаве о примату И. Калопиру даје историјски преглед овог питања и примећује да су старокатолици у овој својој изјави дали мирољубив тон, напуштајући стару оштрину и усвајајући историјско првенство. Мада старокатолици одбацују идеју о божанском праву првенства у власти и истини, ипак би се могло рећи да истицање Петровог положаја има неког значаја за јединство цркава.

У дискусији митрополит Јаковос је указао на две ствари које имају значај за дијалог: старокатоличка интеркомунија са англиканцима и њихов дијалог са римокатолицима. Развој топлијих односа старокатолика и римокатолика не само да не изазива никакву узнемиреност код православних, него на против велику радост и задовољство, чак и понос за православље, које је својим сестринским ставом према свима црквама допринело овој чежњи и богатим благословима садашње епохе. Иначе, у односима старокатолика и православних, разјашњене су многе теме, престале су да буду предмет расправа, али извесна теолошка предања старокатолика и њихова заједница у тајнама са англиканцима, њихова икуменска теологија, ствара одређене проблеме који захтевају дубљу студију и истраживање. То су теме које се односе на јединство цркве и смисао заједнице у тајнама, о чему је писао Митрополит тијатирски Германос у часопису „Ортодоксна” (1931, 87—88). Старокатолици усвајају заједно са англиканцима да је за веру битно само Свето писмо, тајне, симболи и историјски епископат. Али у том случају какав смисао има тврдња старокатолика да они чувају јединство старе Цркве? Њихово најновије вероисповедање задржава извесне резервисаности, не обухвата одређено ову тему, јер говори само о оним тачкама у којима има сагласности са православнима, а не о старокатоличком гледишту на црквено јединство, на основу којег је дошло до њихове интеркомуније са англиканцима, нити има речи о реформисаној епископалној цркви у Шпанији, као ни о независној католичкој цркви на Филипинима. Све ово треба испитати.

Шеста седница (23. X 1970) је посвећена дискусији о прочитаним рефератима, измењена су мишљења о актуелним збивањима и о облику у ком се данас постављају различите теме у вези са дијалогом са старокатолицима, па је констатовано да су досадашњи скупови, дискусије и конференције разјасниле извесне теме, али је остало још нејасних тачака, које захтевају даље и дубље студије. У том циљу одлучено је да се затраже извештаји:

- 1) Од Цариградске патријаршије о дискусији Патријаршијске комисије са комисијом старокатолика, која је предала вероисповедање;
- 2) Од Богословског факултета у Београду о сусрету епископа У. Кириа и професора факултета;

- 3) Од И. Шиварова о боравку епископа У. Кириа у Бутарској;
- 4) Упутити писмо епископу Филарету и замолити га да се и даље интересује за рад Комисије и да напише обећани реферат.

Своје закључке и констатације Комисија је изложила у свом коминикеу, у ком се наводе и теме које су предложене за обраду. У светлости ових констатација одлучено је да се обраде следеће теме и предају пре идућег јуна:

- 1) Старокатоличко учење о јединству (Митрополит Јаковос).
- 2) Каноничност утрехтске јерархије и уопште старокатоличке јерархије која је из ове произишла (Ем. Фотијадис).
3. Евхаристија као искупитељска жртва (Коман — Тодоран).
4. Учење о евхаристији у делу Архиепископа утрехтског А. Ринкела.
- 5) Интеркомунија старокатолика са другим (И. Калопиру).
- 6) Литургично учење Пољске цркве у Америци (Х. Стефанопулос).
- 7) Начин на који се замишља јединство двеју цркава (Митрополит Партеније).

Одлучено је такође да се умоле поједине православне цркве да ради континуитета и убрзања рада Комисије увек шаљу исте личности, по могућству своје теологе, који ће спровести започети дијалог.

После дуже расправе о времену идуће конференције констатовано је да скоро сви православни теолози могу да буду слободни у другој половини јуна, те је одлучено да се Комисија састане у Бону од 22—30. јуна 1971. године.

На седмој седници (24. X 1970) прочитан је завршни текст коминикеа, који су потписали сви представници. После тога Председник се обратио овим учесницима конференције и захвалио им на њиховој драгоцености сарадњи и изразио своју радост за позитиван резултат и смеле кораке, који су се на заједничком путу и саосећању најдубље одговорности испољили, па је свима захтевао да у здрављу проведу зиму и да се срећно састану у Бону. Митрополит Партеније је у име свих захвалио митрополиту Јаковосу за његово конструктивно и лепо председавање.

Овим је седница и конференција завршена.

СТУДИЈЕ И ГЛЕДИШТА

Др Атанасије Јевтић

УЧЕЊЕ СВЕТОГ ЈОВАНА ДАМАСКИНА О ПРЕСВЕТОЈ БОГОРОДИЦИ

О православној Теотокологији

„Правилно и истинито ми називамо Свету Марију Богородицом, јер то име сачињава сву тајну домостроја спасења”.

Св. Ј. Дамаскин (П В III, 12)

Кад је при крају свог исповедничког живота св. Јован Дамаскин писао своје главно дело: „Тачно изношење Православне вере”², он је у том делу пре свега нагласио свето и божанско Предање Православне католичанске цркве. Све што он пише о Богу, о светој Тројици, о Христу, о Пресветој Богородици, све то црпи из „божанског Предања”, које нам је открио и предао Бог кроз целокупни домострој спа-

¹ Овај чланак написан је као увод у наше ново критичко издање грчког текста Хомилија (Беседа) св. Ј. Дамаскина о пресветој Богородици, недавно отштампано у Атини под називом: „Н Θεοτόκος” (Богородичне беседе св. Ј. Дамаскина, Атина 1970). Критичко издање тих Дамаскинових беседа (на основу 12 између најстаријих рукописа) приређено је сада због тога што грчки текст у издању М. Lequien-а 1712. г. (прештампано у Migne P. G. 96, 661—680 и 700—761), а тако исто и у поновљеном издању у серији „Sources Chrétiennes”, № 80 (P. Voulet, St. Jean Damascene, Homélies sur la Nativité et la Dormition, Paris 1961), има много грешака, које често мењају и сам смисао текста (чак и догматски). Наше атинско издање, осим Увода, пропраћено је и многобројним богословским схолијама, у којима читалац може да нађе још многе друге, детаљније изложене, моменте богословског учења св. Ј. Дамаскина о пресветој Богородици.

² В. Migne, P. G. 94, 789—1228. Због честих навођења дословних Дамаскинових речи ми ћемо надаље ово његово дело цитирати скраћено као П. В. (= „Тачно изложење православне вере”), са ознаком књиге литинском цифром, и поглавља арапским бројем. И хомилије (беседе) Дамаскинове о Богородици цитираћемо такође скраћено: А („на Рођење Богородице”), В (= на Успење I), С (= на Успење II) и D (= на Успење III), са означавањем арапским бројем параграфа из нашег издања атинског.

сења у Христу. „Све што су нам предали Закон и пророци, апостоли и еванђелисти, ми то примамо, признајемо и поштујемо, и преко тога ништа друго не тражимо... Ми смо дужни то примати, у томе пребивати, и не померити вечне пранице, нити преступати божанско Предање” (ПВ I, 1). То исто писао је св. Дамаскин и раније, у својим чувеним Речима (или трактатима) у одбрану светих икона: „Зато, браћо, стојмо на камену вере и на предању Цркве, не померајући границе које су одредили св. Оци наши, и не дајући места онима који хоће да уводе новотарије и да држе зпраду овете саборне (католичанске) и апостолске Цркве Божје”.³ За св. Јована Дамаскина божанско Предање јесте пре свега само то целокупно здање или тело Православне Католичанске Цркве апостолске⁴, Цркве саздане на „темељу”, тј. на крајеугајном *камену* апостола Павла (I Кор. 3,11, Еф. 2,20), и на „Стени богословља” апостола Петра (Мт. 16,18), а та „стена” је Христос (I Кор. 10,4).⁵

Дамаскинова верност Предању Цркве састоји се пре свега у његовој *Христологији*. Као и само Свето Писмо и св. оци, тако и св. Дамаскин ове посматра и све тумачи *христолошки*. Христос Спаситељ, Један од Свете Тројице, који је рођен од св. Деве — *Бог и човек*, јесте централна тема целокупног Св. Писма и Св. Предања⁶, и зато централна тема и целокупног богословља светог Дамаскина. Христологија заузима највећи део његових дела, и то не само његове догматике, тј. „Тачног изложења Православне вере” (где су од укупно 4 књиге, две и по посвећене Христологији), него и у самим његовим *беседама* о пресветој Богородици доминира христологија, као што се то види већ при простом читању истих. Из истог разлога због којег у теологији св. Дамаскина доминира христологија, из тог истог разлога и његово учење о пресветој Богородици постоји и налази се само у склопу христологије, у склопу теологије о Христу Богочовеку, а ни у ком случају не представља то његово учење о Богородици неку самосталну „мариологију” (попут римокатоличке), или неку посебну „антропологију”, која би имала за свој центар Деву Марију. Православно богословље Дамаскиново није ни „антропологија”, ни „мариологија”, него је пре свега *христологија*, која у себи, наравно, обухвата и антропологију и *теотокологију*⁷. Ово и овако схватање бива због тога

³ Трактат III, 41 (PG 94, 1356).

⁴ Не улазећи овде у еклесиологију св. Дамаскина указујемо само на неке њене моменте. Ср. и Беседу С, 4; и „Исповедање вере” (PG 94, 1432).

⁵ В. Беседа на Преображење, 6 (PG 96, 556), на Вел. Суботу, 30 (96, 632), и Трактат I о иконама (94, 1284). Ср. такође и Канони св. Дамаскина апостолима Петру и Павлу, 29. јуна, песма 3.

⁶ Ср. Св. Атанасије Велики, Против Аријанаца III, 29 (PG 26, 385): „Сав циљ и карактер Св. писма састоји се у томе да покаже двоструко обећање о Спаситељу: прво, да је Он одувек био Бог и Син, Логос, сјај и мудрост Очева; и друго, да је Он касније ради нас узео тело од Деве Богородице Марије и постао човек”.

⁷ Схоластичко делење и цепкање теологије на Западу довело је и до стварања тзв. самосталне „мариологије” (а постоји чак и „јосифологија”). Ми намерно овде не употребљавамо израз „мариологија”, јер сам назив „теотокологија”, по речима о. Јустина Поповића, већ директно указује на везу и зависност учења о пресв. Богородици („Теотокос”) са догматом о боговаплоћењу, тј. са христологијом.

што Христос јесте истовремено и истинити савршени Бог и први истинити и савршени човек, остајући при том увек *један и исти Христос*⁸.

Отуда света Дева, која је Христа Богочовека родила, зато се управо и назива Богородица — Теотокос. Само име и достојанство Христа као „Бога оваплоћеног и очовеченог“, даје с правом Његовој Мајци по телу назив *Богородица*, тако да име *Богородица* — Теотокос — по тачним речима св. Дамаскина, у себи „садржи и потврђује сву тајну домостроја спасења“ (П В III, 12). Јер име „Бого — родица“ (Бого — родитељка) потврђује да Онај који се од ње родио јесте истинити Бог и истинити човек, као што вели опет Дамаскин: „Ако је она која је родила — Богородица, онда је и Онај који се родио од ње — несумњиво Бог, а такође несумњиво и човек“ (П В III, 12).

И тако, веран предању Православне апостолске цркве, предању великих отаца те Цркве, поборника православног учења да је Св. Дева заиста Богородица, св. Дамаскин недвосмислено исповеда Њу као истинску *Богородицу*, и, заједно са својим „богомудрим оцем“ — Припоријем Богословом, он понавља: „Ако ко не исповеда св. Деву као Богородицу, такав је туђ Божанству“, туђ Богу (А,4). Но истовремено св. Дамаскин, исповедајући православно веру Цркве о пресв. Богородици, не преступа пранице те правилне православне вере о Богородици, него остаје и ту веран предању тих истих св. Отаца⁹, те зато и говори: „Оно чему се ми једино поклањамо јесте — Бог истинити“, а „Матер Божју ми чествујемо и поштујемо... Знајући пак св. Деву као Матер Божју, ми је нипошто не сматрамо за божињу (зато што такви митови приличе само јелинској глупости), — јер ми објављујемо и смрт њену. Него ми њу знамо као Матер Божју пошто се Бог оваплотио из ње“ (С,15). Из ових речи св. Дамаскина јасно се види да пресв. Богородица у нашој православној вери није ниуком случају неки циљ сам за себе. То ће нам још јасније показати исти св. Отац у својој Беседи на Рођење Богородице, обраћајући се њој овим речима: „Ти си живела не ради себе, јер се ниси ни родила ради себе; зато си ти живела ради Бога, ради кога си и дошла у живот, да би послужила спасењу целог света, да би се древни савет *Божји* о оваплоћењу Лопоса и о нашем обожењу испунио преко тебе“ (А,9)¹⁰.

⁸ Ср. Беседа В, 4: „Један је Христос, један Син, Он исти Бог и човек; истовремено Бог савршени и човек савршени; свецели Бог и свецели човек, једна ипостас сложена из две савршене природе — Божанства и човечанства и у двама савршеним природама — Божанству и човечанству; не само обнажени Бог, нити само прости човек, него један исти Син Божји и Бог оваплоћени; уједно Бог и човек Он исти“. Уп. такође и Догматик 8. гласа (састављен од стране св. Дамаскина): „Један је Син двострук природом али не личношћу (ипостасју); и зато, проповедајући га истински као савршенога Бога и савршенога човека ми исповедамо Христа Бога нашега“.

⁹ И пре свега, св. Кирила Александријског, који се више од свих борио да заштити православну веру о Богородици, па ипак је говорио: „Ми никада никога између створења нисмо сматрали за Божанство, јер смо научени да за Бога сматрамо само Онога који је једини по природи истинити Бог. Блажену пак Деву ми знамо као човека сличну нама“ (Против Несторија, I, 10. PG 76, 57).

¹⁰ Ове толико јасне христолошке речи св. Дамаскина треба особито да имамо на уму ми православни богослови, не само у односу на протестанте који одричу свако поштовање Богородице, или на римокатолике, који својим новим „догматима“ и својом аутономном „мариологијом“ кваре прави и аутентични лик Богоматере Деве, него и у односу на оне између православних богослова који

Учење св. Ј. Дамаскина о пресветој Богородици налази се баш у вези са овим „древним и истинитим Саветом“ Божјим (В,1) о „оваплоћењу Логоса и обожењу човека“. Наиме, у „неиспитаним безданима човекољубља“ Свога (В,10), божанска и животворна Тројица — Јединица, Бог наш, „сабравши се к себи на сабор“¹¹, јединственим саветом воље своје, одредила је још пре свих векова оваплоћење и очовечење Бога Логоса и обожење човека. Тај предвечно „предодређени савет“ (А,7) Божји открива нама људима „бескрајно богату пучину Божје доброте“¹², и то откровење бива управо кроз пресвету Богородицу: „Јер она је објавила неисказани бездан љубави Божје према људима“ (С,16). Бог Отац, који је, по речима Дамаскина, „благоизволео“ да се у Богородици и из ње „дизврши предвечно предодређена тајна“ оваплоћења (А,10), по *предзнању* је предодредио њу за Матер Сину своме Јединородном, који, ради нас и нашега спасења из ње постаје тело иако је беспочетно био бестелесан“ (С,15). За нас, наравно, ово Божје „предодређење“ свете Деве је несхватљиво и недоступно, но оно се ипак у Богу поклапа и поистовећује са Његовим предвечним *предзнањем* личне слободе, личне слободне воље, и личне вредности, и личне светости свете девојке Марије¹³. Имајући баш то у виду ов. Дамаскин и говори Деви Марији ове речи у Беседи на њено рођење: „Бог унапред провидео тебе као *достојну*, заволео те је, и заволевши предодредио те је, и у последња времена довео те је у биће, и показао те Богородицом, мајком и хранитељком Сина својега — Логоса“ (А,7). Ове речи Дамаскинове Богородици: „довео те је у биће“, тј. довео те Бог на свет преко родитеља твојих, означавају овде да је Бог предвидео и унапред знао не само вредност св. Деве Марије (А,7), њене врлине (А,9) и њено „пречисто девичанство“ (А,5; С,2), него је такође провидео унапред и праведност (А,9 и целомудреност и богоутодан живот (А,5-6; В,6) *родитеља* њених, те је због тога њима и дао тако велики дар: кћер, која ће родити Бога, и на тај начин ће они постати *богооци* тј. богопрародитељи. Карактеристичне су у вези тога и следеће речи св. Дамаскина из II Беседе: „Заиста си нашла благодат — ти која си била *достојна благодти*“ (В,8). Ове светитељеве речи показују само очевидни принцип *сарадње* Бога и човека, принцип *садејства* (сарађивања) или „*синергизма*“ Бога и слободне воље човека у току целокупне историје спасоносног домостроја Божјег о људима. Но погледајмо то питање мало изближе.

хоће да учење о Богородици излажу ван контекста христологије, преносећи га на ванправославни, ванпредањски терен тзв. „софиологије“ (као напр. С. Булгаков), или у виду неке самосталне „антропологије“, и слично. Истинска вера и предање Православне католичанске (Саборне) цркве Христове прогласила је пресвету Богородицу за „скиптар православља“ кроз уста баш самог св. Кирила Александријског на III Васељенском сабору (ср. Mansi IV, 1253), а управо је св. Кирило један од најхристолошкијих отаца Цркве.

¹¹ Овај многозначајни и скоро непреводиви израз припада св. Фотију Цариградском (В. његову беседу на рођење Богородице, § 9, у издању Фотијевих Хомилија од В. Лаурдас — а у Солуну 1959, стр. 96).

¹² Бес. на Вел. Суботу, 1 (PG 96, 601). Ср. и Беседу С, 7.

¹³ Зато што, по Дамаскину, „предодређење је дело божанске предзнајуће заповести“ (П В II, 30.); јер „Бог све унапред види и зна, али не и све унапред предодређује“ (исто). Божанско пак предзнање и виђење унапред (тј. предвиђање) није принудно ни за кога, него је оно просто предвиђајуће, како веле св. Оци. Јер „Бог не жели да једино Он буде праведан, него да се сви по својој могућности уподобљавају њему“ (П В IV, 19).

После тога кад су наши прародитељи у рају, „зажелевши лажно обожење“ (С, 2), пали *непослушношћу* (С,3) и отпали од Бога, и обрели се наги (тј. остали без благодати Св. Духа коју су имали — С,2), и затим се оденули у „кожану одећу смртности“ (А,4; С,2) и пропадивости и прубе телесности (П В III, 1)¹⁴, и тако кроз свој пад у прех потпали под смрт и распадивост (П В IV,13), а после њих затим и сви ми, њихови потомци, „као рођени од Адама и стога подобни њему, наследили проклетство и пропадивост“ (П В IV,13), обрели смо се ван раја обнажени, тј. без благодати Духа Светог, — већ од тада човекољубиви Бог почео је да „педагошки“ припрема и уређује и „домостроитељствује“ промисаони план нашег спасења, (П В III,1). Но пошто смо ми људи слободно пали и по својој вољи и отпали, због тога онда, „да не би добро било принудно и изнуђено“ (П В IV,19)¹⁵, требало је да ми опет *слободно* и добровољно примимо и прихватимо тај Богом уређивани план нашег спасења и излечења од пада и пропасти тј. да слободно *саучествујемо* и *сарађујемо* у том Божјем домостроју спасења нашег. Ови изрази: „сарађивати“, „садејствовати“ и сл., означавају пре свега да сами људи нису били у стању да „дураде“ или „лучине“, да „издејствују“ или „створе“ своје сопствено спасење јер по речима апостола, „сви људи окренуше с пута, сви пропадоше, и сви скупа неваљали и непотребни постадоше“ (Пс. 13,3; Рм. 3,12; В,6). Спасење људи могао је да учини и оствари и изврши једино Бог, који је „узрок и почетак сваког добра“, и који „дејствује све у свему“ (П В II,3; 1 Кор. 12,6). Човек, међутим, требало је да *сарађује* и *са-дејствује* са творитељем и извршитељем његовог спасења Богом, јер „спасење се, по речима отаца, даје онима који хоће а не онима који су принуђавани“¹⁶. И ето, баш у том Божјем делању и човековом са-рађивању и састоји се сав смисао читаве историје домостроја спасења, у који домострој (тј. план) спасења Бог људе управо *призива* и *позива*. На то Божје *призивање* и *позивање* кроз историју одговарају слободно и добровољно људи у врло малом, може бити, броју, но ипак и ти малобројни постају „избор“ Божји — по речи Апостола (Рм. 11,5,7), кроз који „избор“ Бог припрема и спасење осталих људи. На тај начин, спасоносни промисао Божји, спасоносна и неуморна благодат Божја увек је у историји палог човечанства налазила такорећи „тачке ослонца“ или, по речима ап. Павла: „сасуде милости“ (Рм. 9,23), кроз које се и стварала и остваривала свештена историја спасења људи, но увек на основу слободне *сарадње*, слободног *синергизма* и *садејства* Бога и човека¹⁷. Тако се кроз целу историју Старог завета преко изабраних и добровољних сарадника Божјих, остваривао постепено припремни план за спасење рода људског, тј. постепено припремање човечанства за долазак Христа Спаситеља.

По истој божанској педагогији тај домострој спасења достигао је свој врхунац и свој завршетак у пресветој Деви Марији, која се

¹⁴ Ср. и Бес. о усахлој смокви, 3 (Р G 96, 581), и на Вел. Суботу, 24 (96, 624).

¹⁵ „Јер оно што се чини по нужди, већ није врлина“ (П В II, 12).

¹⁶ В. св. Максим Исповедник, Одг. Таласију, 54 (Р G 90, 528).

¹⁷ Јер, по речимо св. отаца, „иста је ствар уништити слободу, или уништити човека“ (в. Николај Кавасила, Р G 150, 638, и његове 3 Беседе о Богородици у новом издању П. Невас — а, Атина 1968, са врло интересантним схолијама).

особито уобраја у те „избране“ (В,3) као достојна и као својом слободном вољом послушна Богу (В,8; С,3), те као таква она је и послужила Светој Тројици више од свих (А,7-9; 5), и више него сви људи од века садејствовала је у домостроју спасења. На овај и овакав начин св. Јован Дамаскин, и уопште св. оци Цркве виде сав Стари завет као једно опште припремано „призивање“ и „избрање“ Божје, које се протезало кроз поколења и поколења до св. Деве Марије (ср. Рм, 11,7,5)¹⁸. Другим речима, св. Оци и са њима Дамаскин гледају на Стари завет као на један родослов („генеалогичка“) пресвете Богородице из које се затим рађа Спаситељ света Христос (П В IV,14; В,3), Спаситељ пре свега оних људи који сачињавају тај „родослов“, и наравно Спаситељ и самог врхунца тог родослова тј. саме Свете Деве¹⁹, а кроз њу већ и целокупног човечанства.

И тако, по св. Дамаскину и уопште по св. оцима Цркве, пресвета Дева Марија и представља собом врхунац и крај целокупног Старог Завета, и на њу се пре свега односе све праслике и пророштва Старог завета (В,9-10). Она је врхунац и плод целокупног старозаветног „педагошког“ припремања човечанства за примање овалопћеног Бога Спаситеља. И баш због свега тога Деву Марију нити је могуће нити је потребно одвајати од њеног рода и од порекла Адамовог, од рода људског. Јер по речима Дамаскина, Адам је у истој мери и њен прародитељ као и свих других људи, и она је — „кћер Адамова“ (А,6; С,2) и кћер Давида „праоца и Богооца“ (С,2), из чијег се корена она родила „по обећању“ Божјем (В,7; П В IV,14), сједињујући у себи свештеничку и царску лозу (А,6).

Рођење свете Деве Марије из „корена Јесејева“ (А,3), тј. из корена Давидова, и поред оног чудесног по благодати Божјој разрешења неплодности њене мајке Ане (А,2; В,6—7)²⁰, то рођење, не представља по Дамаскину, никакво надприродно издвајање пресвете Деве из њеног човечанског рода, од њених праотаца и богоотаца (зато се и назива: „кћер Давидова“ — (А,9) нити издвајање од самог родоначелника њеног Адама (због чега се такође назива: „кћер Адамова“ — А,6; Ц,2). Напротив по речима истог оца Цркве, света Дева, као „кћер старог Адама“, налази се као и сви потомци Адамови под одговор-

¹⁸ Особито интересно и дубоко тумачење Рим. 11, 5 и 7 даје св. Симеон Нови Богослов. У својем II Етичком трактату он тумачи христолошки сву историју рода људског која, по њему, започиње из „ребра“ првог Адама и извршава се затим кроз старозаветна „избрања“, а на крају завршава се кроз Богородицу у Богочовеку — Другом Адаму, као Црква, која у ствари јесте „сам Христос“ (в. изд. Sources Chrétiennes, № 122, стр. 326—338).

¹⁹ О своме спасењу кроз Христа, јединог Спаситеља посведочила је и исповедила смирено сама Богородица у време непосредно после Благовести: „И обрадова се дух мој Богу Спаситељу моме“ (Лк. 1, 47). У једној пак стихири пред празник Рођења Христовог Црква православна пева овако: „Јави се Господ од Деве Матере, и над њим се Мати нагну и поклони му се као служанка, и рече ономе кога је држала у свом наручју: како си се уселио у мене, или како си се зачео у мени, Искупитељу мој и Боже?“ Ср. такође шта пише презвитер јерусалимски Хрисип (V век) о томе како је Христос спасао Свету Деву „из пада у који је и њу оставила сродност са праматером Евом“ (Бес. о. Марији Богородици, у Patrologia Orientalis, t. XIX, 338).

²⁰ Слична чуда чинио је Бог често у Старом завету. Такво чудо напр. учинио је Бог с Аном, мајком пророка Самуила (1 Цар. 1, 19), и са Јелисаветом, мајком св. Јована Претече, кога је Бог посветио још у утроби матере његове (Лк. 1, 15), као такође и пророка Јеремију (Јер. 1, 5). Наравно да због тога нико никада није сматрао да су ти свети пророци Божји били рођени ван првородног греха.

ношћу оца" — (С,2), тј. под одговорношћу старога палог Адама, како у питању зачећа рођења својег од родитеља, тако и у питању своје смрти, која смрт управо и јесте последица првородног преха. Тако: девојка Марија је зачета из семена Јоакимовог (А,2) у утроби Аниној, тј. из природног брачног односа²¹ Јоакима и Ане (А,2; П В IV,14), и зато као таква Она „има своје биће са земље" (А,3), и „наслеђује пропадливо тело од Адама" (С,8). Исто тако и по питању њене смрти: света Дева умире људском смрћу (С,15)²². Јер као „кћер Адамова", она „због Адама предаје тело земљи" (С,4), и њена пречиста и блажена душа „природно се раздваја" од неупрљаног и пречистог тела њеног, а тело пак „предаје се законитом погребу" (В,10).

Све ово до сада наведено сведочи, наравно, јасно и недвоумислено да је пресвета Дева, као уосталом и сви људи из њеног људског рода, наследила од праоца Адама *наследност првородног греха*²³, са одговорношћу, (по речима Дамаскина) и последицама тога греха. Стога св. Дамаскин говори сасвим јасно и одређено о *очишћењу* и *освећењу* Свете Деве Духом Светим у време Благовести, када је силом благодатног наилаaska Духа Светог Дева била *очишћена* и *освећена* и онда се тек у њој силом истог тог Духа Светог зачео Син Божји јединородни. Дамаскин пише: „Бог Отац је њу предодредио, Пророци Духом проповедали о њој, а освећујућа сила Духа Светог својим наиласком *очистила је и осветила* и такорећи напојила њу, и тада си се Ти — Логос Божји, уселио у њу на један неописив начин..." (В,4 П В III,2)²⁴.

²¹ По речима Св. Дамаскина, „из брака су произишли сви смртни, после прародитеља" (П В IV, 24). Једино се Христос родио „не из природног сједињења мужа и жене (тј. не из брака), јер је Он „зачет у непорочној утроби Деве не из сједињења с мужем, нити од сладострастног зачећа, него од Духа Светог" (А, 3; П В III, 1). По учењу св. отаца, брак је био установљен ради тога „да род људски не буде истребљен и уништен смрћу" (П В IV, 24), и управо са семеном палог Адама везана је наследност првородног греха (ср. Симеон Нови Богослов, Етички 13, изд Sources Chrétiennes, №129, стр. 408). Због тога Господ Спаситељ и није зачет од тог семена Адамовог, јер по речима, св. Григорија Паламе, „да је Господ био зачет из семена (људског), онда Он не би био нови човек, нити безгрешан, нити спаситељ оних који греше" (Р G 151, 169). — Још јасније о томе говори св. Максим Исповедник: „Сви рабани од Адама, зачињу се у безакоњима (Пс. 50, 7), потпадајући под праочеву осуду... Природа људска после пада имала је као почетак свог происхођења (тј. рабања) сладострасно зачеће из семена и текуће рођење, а као крај — болну смрт кроз трулеж. Господ Христос пак, не имајући такав почетак телесног рођења Свог, није био потчињен ни таквом завршетку, тј. смрти (Р G 90, 788 и 1325). Ср. такође и речи св. Епифанија Кипарског о рођењу Деве Марије од њених родитеља: „Она није рођена на неки други начин, него као људска природа, тј. као и сви остали, из семена мужевљевог и материне утробе" (Р G 42, 748). Уп. и св. Тарасије цариградски, Беседа на Ваведење (Р G 98, 1485).

²² Ср. Св. Андреј Критски (Бес. на Успење, I. Р G 97, 1052): „А, ако треба рећи истину, и до ње је дошла природна људска смрт". Светог Андреја Критског, који је био пореклом Јерусалимљанин и зато сведок јерусалимског предања Дамаскин често следи у свом излагању о пресв. Богородици.

²³ Ср. Св. Атанасије Велики (Р G 26, 1061): „Марија је наша сестра јер смо сви из Адама". Ср. и Бл. Августин, Adv. Julian, libr. IV—V. Migne, P L t. 45.

²⁴ О очишћењу Св. Деве види такође и Дамаскиново дело „Против јереси несторијанске", 43 (95, 221—4), и такође његов Канон на Благовести (песма 7 и 8) и још многе друге његове црквене песме. Ср. такође о томе и код Григорија Богослова (Р G 36, 633, и 37, 462); Кирила јерусалимског (Р G 33, 976); Софронија јерусалимског (Р G 87, 3245—8); Андерја Критског (Р G 97, 817), и др.

Све ово до сада речено, наравно, уопште не значи да св. Јован Дамаскин не признаје или не истиче велику светост пресвете Богородице. Напротив, ствар стоји сасвим обратно. Заједно са читавом Православном црквом Дамаскин и признаје и истиче и хвали и прославља велику личну светост Богородице, као што ћемо то опширније видети мало даље. Овде се само хтело да покаже да Дамаскиново аутентично православно учење, које смо горе изложили, показује јасно само од себе колико је овај православни отац Цркве био далеко од нове „какодоксије“ Латинске западне цркве о такозваном „непорочном зачећу“ свете Деве, тј. о њеном тобожњем изузимању од наследности првородног греха још од самог њеног зачећа у утроби мајке²⁵. Ово западно новотарење у вери о пресветој Богородици, уз то још и догматизовано „непогрешивим“ Ватиканом²⁶, (иако је такво учење потпуно туђе и Св. писму и Св. предању), самовољно одваја и одељује Богоматер Деву од њених предака — прародитеља и богородитеља, и од њеног рода људског, рода човечанског са којим је она онтолошки везана (зато баш и јесте *прави представник* тог човечанства), одричући тиме и сав омицао целокупне припреме домостроитељне историје Старог завета о којој смо говорили. Тим лажним учењем о „непорочном зачећу“ Деве такође се умањује права вредност и лична слободна светост пресвете Деве. И поврх свега тога: тим неоснованим римским „догматом“ подрива се сва реалност и истинитост нашег спасења, јер се тим псеудодогматом одриче с једне стране јединство рода људског, јединство људске природе као такве, а с друге стране, доводи се у сумњу и сама реалност истински *спасоносног оваплоћења* Христовог, тј. рођења Христовог од једног правог представника палог човечанства²⁷. Али размотримо и то питање мало изближе и мало детаљније.

²⁵ Не узимајући уопште у обзир аутентично учење св. Дамаскина о пресв. Богородици, и догматске основе и последице тог и таквог његовог учења, неки римокатолички богослови старају се да обавезно и код Дамаскина нађу учење о *Conceptio Immaculata*. Тако напр. M. Jugie, *St. Jean Damascène et l'Immaculée Conception*, у „Bessarione“, 1923, p. 1—7; C. Chevalier, *La Mariologie de St. Jean Damascène*, у „Orientalia Christiana Analecta“, 109 (1936), p. 140 sq.; V. Grumel, *La Mariologie de St. J. Damascène*, у „Echos d'Orient“ 40 (1937) p. 318; P. Voulet, у споменутом изд. Омилија Дамаскинових, *Sources Chrétiennes*. No. 80 (Introduction, p. 20). — Насупрот овима види православне богослове: В. Анагностопулос, *Учење Јована Дамаскина о Богородици*, у „Ортодоксија“, Цариград, др. 31—32, 1956—7 (на грчком); А. Лебедев, *Разности Церквей Восточной и Западной в учении о Пресв. Деве Марии Богородици*, Варшава 1881; Г. Флоровски, *The Ever-Virgin Mother of God*, у „The Mother of God. A symposium“, London 1949. and 1959 p. 58—60 (Ed. Members of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius ср. и С. Булгаков, *Купина Неопалимаја* (прве 3 главе), Париз 1927; Ср. такође А. Књазев, „*Immaculata*“, у „Le Messenger Orthodoxe“ 7, III (1959) p. 22—30.

²⁶ Учење о „непорочном зачећу“ Деве Марије прогласио је за „догму“ Римске цркве папа Пије IX својом булом „*Ineffabilis Deus*“, 8 децембра 1854. Види такође конституцију „*Lumen Gentium*“ II Ватиканског концила (глава VIII § 59). Ср. и R. Laurentin, *Court traité sur la Vierge Marie*, éd, 5-e. Paris, 1967, p. 114.

²⁷ В. Јустин Поповић, *Догматика Правосл. Цркве*, књ. II (Београд 1935), стр. 257—26; В. Лоски, *Le Dogme de l'Immaculée Conception* у „*Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*“ No. 20 (1955); А. Књазев у напред споменутом чланку, а такође и у свом чланку *La Mère de Dieu*, у књизи „*La Vierge Marie*“ (№ 8, серија „*Eglises en dialogue*“, изд. Маме), Париз 1968. — Јединство људске природе јесте једна од основних истина православне антропологије и сотириологије, но та истина је већ заборављена у римокатоличкој теологији. Правилно примећује С. Булгаков да је у римокатоличкој теологији

По св. Дамаскину, безгрешни Логос Божји узео је на себе људску природу, тј. целог човека, да би целог спасао да би целог човека сјединио са собом и тако га обожиио: „Јер он сав примио је мене целог, и свецео се сјединио са свецелим, да би даровао спасење целом човеку. Иначе, оно што он није узео на себе, то није ни исцељено” (П В III, 6). То „узимање” или примање човека у ипостас Бога Логоса (или тачније речено: то нераздељно и несливено сједињење у Христу божанске и човечанске природе или: ипостасирање човека у ипостас Бога Логоса, — П В III, 2, 9, 22) то обезбеђује једном за свагда перманентну и нераздељиву заједницу Бога и човека, коју св. Дамаскин, следујући за Григоријем Богословом назива: „друга заједница”²⁸. Ова међутим „друга заједница” између Бога и човека дошла је после губљења од стране Адама оне „прве заједнице с Богом” (А, 8), те према томе када је Христос дошао у свет нашао је човека *палог* у грех. Зато при свом оваплоћењу Христос баш тог палог човека узима овецелог на себе, осим наравно преха (пошто грех и не спада у праву природу човека). Дамаскин, истина, каткад истиче да је Господ узео на себе „целог Адама и то онога пре пада слободнога од преха” (В, 4), тј. „Адамово прво биће” (П В III, 1), или другим речима — Адамову људску природу без греха²⁹.

Међутим у исто време свети Дамаскин, следујући за другим св. оцима а особито за св. Максимом³⁰, говори о „невиним страстима” наше људске пале природе, које је страсти (или *патње*) Господ Спаситељ узео на себе. „Ми исповедамо такође вели он, да је Христос узео на себе све природне и невинне (безпрекорне) страсти или патње човекове. Јер је он узео на себе целог човека и све што је својствено човеку, осим преха... А природне и невинне страсти су оне које не зависе од нас, које су ушле споља у људски живот као последица осуде за преступ, а то су: глад, жеђ, умор, труд, сузе, трулежност... Он је, дакле, све узео на себе, да би све осветио” (П В III, 20). И ето, баш ту и такву људску природу, са њеним немоћима и слабостима, са *пропадивошћу* и *трулежношћу*³¹, осим једино преха (јер прех, будући да „настаје из касније посејаног у нашој вољи и са нашом саглаоношћу семена ђавољег”, не улази зато у састав људске природе, (II В III, 20) — узео је Господ на себе управо од св. Деве Марије (иначе откуда

то спојено „са општим отсуством јасне антропологије” (Купина Неополимаја, стр. 23), но треба приметити да је то опет последица одвајања антропологије на Западу од њених правих, христолошких коренова, а не тобож због отсуства на Западу „Софиологије”, како мисли Булгаков.

²⁸ Ср. његову Бес. 45, 9 (Р G 36, 633—6). В. такође код св. Максима Исповедника, одг. Таласију, 54 (Р G 90, 520). Ова „друга заједница” јесте управо то ипостасно сједињење човека с Богом у Христу Богочовеку, које сједињење, остајући вечно и нераскидиво, представља собом остварење предвечног великог савета Божјег (А, 8—9; П В IV, 4). Ср. и Бес. на Преображење, 4 (Р G 96, 552).

²⁹ То је било зато, вели Дамаскин, што „Искупитељ, који је имао да дође, требало је да буде безгрешан и неподлежан власти смрти кроз грех, и још зато што је требало оснажити и обновити људску природу” (П В III, 1).

³⁰ Види Одг. Таласију, 21 и 24 (Р G 90, 312—316 и 405—8). Ср. и св. Василије Велики, Писмо 216, 3 (Р G 32, 972), и св. Кирил александријски, Писмо 45 (Р G 77, 236).

³¹ Говорећи о „пропадивости” или „трулежности” људске природе, св. Дамаскин, у полемици против јереси тзв. „афтартодокета”, прави разлику између: „пропадивост” или „трошност” и „распадивости” или „распадања”. Прво зна-

другде?). И зато он свету Деву Марију, иако „по природи служанку“, учини „по недознајним дубинама човекољубља свога, мајком својом по домостроју спасења, ваплотивши се од ње истински, а не чинећи своје очовечење привидним и призрачним“ (В,10)³². Ову исту истину потврђује св. Дамаскин још на много места. Тако, говорећи о томе на другом месту, он каже: „Зато Бог узима на се целог човека, и уједно — најбољи део његов, који је *потпао под болест*, да би целом човеку даровао спасење (П В III,18; В,4)³³.

Ова болест или немоћ или слабост људске природе, или по речима Дамаскиновим, ове „природне и невине страсти мојег (људ-

чење, тј. „трошност“ означава „патње човекове“, као што су: глад, жеђ, умор, пробадање ексерима, смрт или раздвајање душе с телом, и слично. Сходно томе значењу речи „пропадивост“ (или „трошност“), ми кажемо да је и тело Господа Христа било трошно, јер је Господ све ове споменуте патње узео на себе добровољно“. С друге стране, друго значење, тј. „распадивост“ („распадање“) означава „потпуно распадање тела на елементе из којих је састављено, тј. уништење тела. Овакво међутим распадање тела Господа Христа није претрпело“ (П В III, 28). И даље св. Дамаскин објашњава: „Говорити и тврдити да је тело Господа Христа још пре васкрсења било нетрулежно, у оном првом значењу речи „пропадивост“ тј. „трошност“, како то мисле неразумни Јулијан и Гајан (тј. јеретици „афтартодокете“), — то би било непобожно. Јер, да је тело Господње било непропадиво, онда оно не би било једносушно с нама, и у том случају све оно о чему говори Еванђеље да се десило као: гладовање (Христово), жеђ, прикивање ексерима, пробадање ребра, смрт — значило би да се то десило само привидно (докетички), а не стварно. А ако се све то десило докетски (тј. призрачно), онда је и тајна домостроја нашег спасења само једна лаж и театрална сцена; онда је Господ само докетски, а не стварно постао човек; и ми смо онда спасени само привидно, а не стварно... Ми међутим говоримо и тврдимо да је тело Господње тек после Спаситељевог васкрсења из мртвих било нетрулежно и непропадиво и у оном првом значењу те речи“ (П В III, 28). И тог еванђелског и светоотачког учења, које излажу горње Дамаскинове речи, види се да је Господ Спаситељ узео на Себе од Св. Деве ово трошно или „пропадиво“ тело, да би у таквом телу кроз страдања на крсту спасао нас пропадиве и трулежне људе. Иначе, откудa другде би Господ могао узети такво тело? И да ли без таквог тела не би био посреди у ствари неки докетизам? — Против јеретика „афтартодокета“ писао је такође и Леонтије византиски. „Афтартодокете“ су говорили да је, при зачећу Христа, тело Пресвете Богородице било „преелементирано“, тј. „измењено“, и због тога је она постала „нетрулежна“ наиласком Духа Светог. Одговор на то Леонтија византиског врло је карактеристичан (и баш у вези са новим „догматом“ Римске цркве). Он пише: „Поштујући Св. Деву више него што треба, они („афтартодокете“) нису предвидели неумесност која из тога произилази... Наиме, наилазак Духа Светог није од св. Деве одузео способност да може да роди, нити је био препрека за то. Напротив, тај наилазак је њу натприродно привео ка бесеменом зачећу које се и десило. Притом, треба још приметити да, ако би, по њиховом мишљењу, Дева наиласком Духа постала нетрулежна, тада би наравно она постала и корен бесмртности рода људског, а не Божански Младенец који се родио од ње (тј. Христос Спаситељ)“ (Р G 86, 1325—28А). Ове речи Леонтија византиског саме по себи већ много говоре у вези нове римске „догме“, и из њих се још једном јасно види сва противност римског догмата о „непорочном зачећу“ светоотачком христолошком и сотириолошком учењу о пресв. Богородици.

³² Није собито потребно подвлачити да неки изрази, као овај у овој реченици: „из разлога домостроја“, или: „по домостроју“ и сл., не могу код Дамаскина уопште имати никакав докетички призив. Ради се просто о разлици коју чини св. Дамаскин између „икономије“ (домостроја) и „теологије“, како је то већ познато код св. отаца.

³³ Ср. и Св. Проклос цариградски (Бес. I у похвалу Пресв. Богородици, (Р G 65, 688—9): „Да се Господ није обукао у мене, Он тада не би спасао мене; али Он се у утроби Деве обукао баш у осуђенога“. Ср. и Теодот анкирски (V век), Бес. о Св. Марији Богородици и на Рођ. Христово, 13 (Patrologia Orientalis t. XIX 333).

ског) састава" (В,4)³⁴, и уопште ова трулеж и пропадивост наша, ни-
су прех саме по себи, јер је све то ушло у људску природу после прво-
родног преха, као *последица* истог (као последице које су споља
ушле у природу људску, после сагрешења *слободне воље* Адамове)³⁵.
Због тога се исто тако говори да је Господ, поставши човек и узев-
ши на себе ове „невине страсти“ или патње наше човечанске приро-
де постао за нас и уместо нас „грех“ и „проклетство“ (П В III,25;
IV,18; 2 Кор. 5,21; Гал. 3,13) — (иако Он сам није био ни проклетство
ни прех, него сушта *светост* и сушти *благослов* —, зато што је Он
узео на себе наш прех и наше проклетство да би нас спасао од истог³⁶.
Јер Господ Христос као Божочовек савршено је безгрешан, те према
томе нема никаквих страсти или патњи, но пошто је Он истовремено
и *Спаситељ* палог човечанства, зато Он као *Спаситељ* људи, „узима-
јући на себе наше лице и чинећи га својим“ (П В III,25; IV,18), узи-
ма на себе уствари целокупну људску природу и њене човечанске
страсти и грех и проклетство, и шта-више и саму смрт (В,10)³⁷, извр-
шавајући тако и остварујући конкретно наше спасење (П В IV,18).
Ето то управо и значи онај често понављани светоотачки сотириолош-
ки израз: „*да спасе слично сличним*“ (П В III,18).

Тако дакле, овоплоћење и очовечење Бога Логоса у св. Богоро-
дици и од св. Богородице било је баш зато „да би сама та сагрешив-
ша и пала и трулежи подложна природа људска победила тиранина
(ђавола) који је њу био обмануо, и да би се на тај начин иста
ослободила од трулежи и пропадљивости“ (П В III,12)³⁸. Тако је без-
грешни Господ Христос, оваплоћењем од св. Деве Марије, узео на се-
бе као *Спаситељ* људи и те „непорочне страсти“ наше пале људске
природе, које „страсти“, међутим, Адам није имао пре првородног
греха. Ето у томе се управо и састоји „снисходеће смирење“ (А,3) и
„узвишујуће понижење“, умањење — испразнење — С-7; Фл. 2,6 — 10)
Христа Спаситеља као Јагњета Божјег, које узима на себе прехе света.
Зато је, по речима Дамаскина, пресвета Богородица, која је „родила
спасење света“ (В,9), тј. Христа Спаситеља, постала место или *радиони-
ца* где се извршило то спасоносно узимање и примање на себе пале
Адамове људске природе од стране Бога Спаситеља и Искупитеља:
„овца која је родила јагње Божје, које узима прех света; она — *ра-
дионица* нашег спасења, која превазилази анђелске силе Служанка и
Мајка Бога“, Спаситеља палог човека (D,5).

Ето, дакле, зашто ми православни одричемо и одбацујемо рим-
ски догмат о „непорочном зачећу“ пре свете Деве Марије, тј. о изу-
зимању Деве Марије из општечовечанске наследности првороднога

³⁴ Ср. Бес. на Вел. Суботу, 2 (Р G 96, 601—4).

³⁵ Ср. Св. Максим Исповедник, од. Таласију, 42, и 62 (Р G 90, 405—8 и 652).

³⁶ Ср. Бес. на Вел. Суботу, 20 (96, 617): „Господ је постао проклетство ради нас, иако он сам није проклетство, него шта више благослов и, освећење; него је он узео на себе наше проклетство и ради нас се распео и умро и сахра-
њен био“.

³⁷ У В, 10 вели Дамаскин дословно: „Господ није одбио да доживи и смрт, јер је умро телом, и смрћу уништава смрт, и трулежношћу дарује нама нетру-
лежност, и Своју смрт чини извором васкрсења“ за нас.

³⁸ Ср. такође и D, 2: Надсуштаствени је „сишао у девичанску утробу, и зачело се, и ваплотило се, и кроз страдања добровољно иде на смрт, и са телом које има порекло са земље задобија пропадивошћу непропадивост (бесмрт-
ност)“...

греха, чиме се, као што видесмо, подрива и сама реалност и спасоносност оваплоћења Спаситеља Христа. Но поврх свега тога што је до сада речено, остаје за то римокатоличко учење у том случају нерешен, и за западну „мариологију“ нерешив, проблем смрти Богородице. Ако пресвета Богородица није била под наслеђем првородног преха, поставља се онда питање како и зашто је она умрла? Јер смрт је последица првородног греха („јер је кроз прех смрт ушла у свет“, — П В III,27; Рм. 5,12), а Господ Христос је умро (иако „будући безгрешан, и зато неподложен смрти“) по својој вољи и љубави за нас људе, као Спаситељ и Искупитељ наш, „третрпевши смрт ради нас“, како вели св. Дамаскин (П В III,27). Наравно, на питање о смрти пресвете Богородице у римокатоличкој „мариологији“ до сада нема одговора, а не може га ни бити, јер претходни догмат о „непорочном зачећу“ спречава и искључује такав одговор³⁹. За нас православне пак јасно је да је Мајка Божја умрла као човек, као „кћи Адамова“, како вели св. Дамаскин (С,8,15; D4) и други Свети Оци, и зато ми и овде, као и у свему држимо и исповедамо о Богородици ону и онакву веру каква нам је предана кроз Свете Оце. Западни лажни „пијетизам“ у односу према светој Деву Марији (о којем ће бити касније говора) никада не може бити мерило праве, православне вере и истине хриш-

³⁹ И стварно у последњем ватиканском догмату о телесном вазнесењу (Assumption) Богородице на небо (тај догмат је проглашен булом папе Пија XII, „*Munificentissimus Deus*“, од 1 новембра 1950. г.; ср. још и конституцију „*Lumen Gentium*“, гл. VIII, § 59, II Ватиканског концила) сасвим је прећутано питање да ли је Богородица стварно умрла или није. (Ср. М. Jugie, *La Définition du Dogme de l'Assomption. Brève analyse et commentaire de la constitution apostolique „Munificentissimus Deus“*: Extrait de l'Année Théologique, II, 1951, где је на стр. 5. цитирана кратка дефиниција дотичног догмата у споменутој були: „*Immaculatam Deiparam Virginem Mariam, expleto terrestri vitae cursu, fuisse corpore et anima ad coelestem Gloriam Assumptam*“). У овом другом римског догмату о Богородици ништа се не говори о смрти њеној, зато што претходни догмат о „непорочном зачећу“ већ одриче и саму могућност њене смрти. Идући оваквим путем „непогрешиви“ Ватикан је, наравно, пошао против свег предања древне Цркве, а следовао је једино средњовековном пијетизму Запада. (У каквом се богословском безизлазу налази римокатоличка „мариологија“ по питању смрти Св. Деве може се видети код R. Laurentin, *Court traité* стр. 149—150 и 182—5). По древном пак предању Цркве, и пре свега по предању Јерусалимске цркве — „Мајке свих Цркава“ (С, 4), које предање изражава и св. Дамаскин, пресвета Богородица је стварно умрла, и тек после смрти и погребња њеног, њено пречисто тело је узео к себи на небо њен Син Спаситељ (В, 10—13; С, 2—18), као што ћемо то даље видети у нашем излагању. Ако жели да тај факт узме у обзир онда римокатоличкој теологији остаје једина могућност: да прогласи Богородичну смрт за „искупитељну“ смрт, а св. Деву за „Искупитељицу“, или „Саискупитељицу“ (*Corrédemptrice*), као што уосталом, о томе већ говоре и пишу неки римокатолички богослови, и у том правцу се креће савремена римокатоличка „мариологија“ (Ср. Јакинтос, унијатски епископ у Грчкој, Велики Катихизис, I: Догматика, из. 2, Атина 1958, стр. 78—79. В. опширније још код проф. Ј. Калогирју, Марија приснодјева и Богородица у Православној вери, Солун 1957, стр. 110 ид. (на грчком), и такође његовом чланку „Марија“ у „Трискевтики ке Итики Енциклопедија“, т. VIII, 673—6. Ср. такође и R. Laurentin, *Court traité*... стр. 67—70, 141—5 и 193, где се налази и опширнија библиографија о „*Corrédemption*“, тј. о Богородици као „саискупитељици“). Наравно, кретање западне „мариологије“ у том правцу означава већ стварање још једног новог „догмата“, који неће имати за циљ ваљда ништа друго него само да оправда папску „непогрешивост“, или боље рећи — да се још више и више удаљи од вере и предања древне Цркве. — У вези пак постављеног проблема о тобож „искупитељном“ смислу Богородичине смрти, ограничићемо се овде само на то да укажемо на категоричко одрицање од стране св. Дамаскина чак и саме мисли о томе. Дамас-

ђанске. Тај римокатолички „лијетизам“ (који је почео још у Средњем веку, да би у прошлом и нашем веку довео до два нова римска „догмата“ о Богородици, један такав „лијетизам“, макар био и догматизован ауторитетом Ватикана, сасвим је туђ христолошким основама истините теотокологије, и као такав он одваја римокатоличку „мариологију“ од христологије и сотириологије.

Прелазимо сада на Дамаскиново излагање о светости Деве Богородице. Иако је пресвета Дева Марија, као наследница природе старог Адама, и била од зачећа овога под наслеђем првородног преха, ипак она лично, по Дамаскину, није имала никаквог личног преха. Њену личну светост истиче, хвали и прославља посебно овај свети отац Цркве, како у својој догматици, тако и у својим Беседама, а такође и у својим црквеним песмама, које је сам саставио. У том прослављању личне светости Мајке Божје Дамаскин, наравно, као и увек верно следује другим оцима Цркве, и због тога су његове многобројне песме, канони, химне и тропари, посвећени пресветој Богородици, признати и усвојени од Православне цркве као израз њене вере и њеног сазнања те се зато и употребљавају тако често на скоро свим нашим богослужењима.

За св. Дамаскина Дева Марија је истински света и превета; она је „узвишенија од анђелских сила“ (D,5), „далеко изнад херувима и преузнесена над серафимима“ (A,9). Она је „заиста после Бога чистија од свих“ (C,16). Као и светост великих пророка Божјих — Јеремије и Јована Претече, који су још „у утроби матере“ били освешћени и испуњени Духом Светим (Јерем. 1,5; Лк. 1,15), тако и светост пресвете Деве Марије почиње још „из утробе матере“ њене. Али, њена светост је несравњиво већа и од светости ових пророка, и та њена светост достиже свој врхунац не у време Девиног рођења од своје мајке (како би хтела римокатоличка „мариологија“), него у моменту зачећа у св. Деву Сина Божјег Јединородног силом Духа Светог. Надаље пак та светост Богоматере постаје преображена и нетрулежна и бесмртна у њеном уснућу и Престављењу на небо⁴⁰, о чему ћемо нешто касније говорити. Ако је благодат Божја била велика у светих пророка, који су само пророковали о оваплоћењу Христовом, колико је онда била већа благодат Божја у оне која је постала мајка самог оваплоћеног Бога! Исто тако, ако по речима светих; „по мери љубави према Богу дају се и благодатни дарови“⁴¹, какву је онда велику љубав и остале врлине имала света Дева и како је уопште била велика Њена светост, да она зато добије тако велику благодат Божју? Да је Дева заиста била „достојна Творца“ (A,2), како вели

скии пише: „Ми њу не сматрамо за богињу, јер ми објављујемо и смрт њену“ (C, 15). Из тих речи је јасно да „објављивати смрт“ свете Деве означава управо да она није Бог, те према томе није и не може бити ни искупитељица (јер: „Не анђео, и не посредник, него је сам Господ дошао и спасао нас“ — A, 4). Насупрот пак томе, у питању смрти Христа Спаситеља „објављивати смрт Господњу“, како вели апостол Павле и св. Дамаскин за евхаристијско објављивање смрти Христове (1 Кор. 11, 26; П В IV, 13), означава управо доказ да је Искупитељ и Спаситељ Христос — Бог и да његова смрт јесте истинско искупљење и спасење за нас. Тако пак нешто нико никад не може рећи за смрт св. Богородице. Уосталом, зар је уопште потребно шта говорити о томе да смрт св. Деве није ни „искупитељна“ ни „саискупитељна“ смрт?

⁴⁰ Грчка реч „Μεταστάσις“ управо значи: „престављење“, „преселење“, и тако ту реч преводе наши црквенословенски текстови.

⁴¹ Св. Григорије Палама, Беседа 37, на Успење (PG 151, 472).

св. Дамаскин, то је посведочено фактом да, између свих створења и бића у овима вековима, једино је она имала тако велику светост да буде изабрана од Бога да постане Мајка Најсветијег, Мајка Сина Божјег, и тако да послужи тајни „једино новој под сунцем” (А,2), тајни оваплоћења и очовечења Бога Логоса. Наравно та њена светост ослања се на сав Божји домострој (план) спасења рода људског, о коме смо у почетку говорили, када смо видели да се тај промисаони и педагошки тј. спасоносни план Божји састојао у сукцесивним „изабрањима” најдостојнијих (Ноја, Авраама, Исаака, Давида)⁴² током целе историје Старог завета, но, поврх свега тога, код Дамаскина је нарочито јасно подвучена лична светост пресвете Деве, о чему ћемо даље опширније да говоримо.

Видели смо до сада код св. Дамаскина да Дева Марија јесте „кћер Адамова” што се тиче њене људске природе тј. да је она по природи једнака свима потомцима старог родоначалника Адама. Но што се тиче Њене слободне воље и њене личне делатности и њених личних врлина, св. Дамаскин управо противуставља њу праоцима Адаму и Еви и показује апсолутно превасходство над њима њене личне достигнуте и задобијене светости (А,8; С,2 — 3). Дамаскин, што је врло важно, показује да је наслеђе првородног треа у Св. Деви било умртвено и недејствено (неактивно), јер су слободна воља њена и све силе и енергије душе и тела њеног биле „посвећене Богу и Господару” њеном⁴³, и зато она није имала никаквих личних прехова. Управо због те своје личне светости пресвета Дева Марија је била још „од древних поколења изабрана” (В,3; D,5), и отуда она се родила „из благородног и царског корена Давидовог” (А,6), из „корена Јесејевог” (А,3), из које лозе су били њени свети и праведни родитељи. Ка тим њеним истински праведним родитељима стремилa је и у њима се такорећи концентрисала светост свих предака Богородичиних из Старог завета, тј. светост њених „праотаца и богоотаца”, кроз чије сукцесивно „изабирање” и очишћење „семена” њиховог⁴⁴ Бог је припремао пресвету Деву, која има да сабере у себе и синтезира и, шта-више, да-

⁴² Ср. Бес. на Вел. Суботу, 25 (96, 624), и такође П В IV, 14; А, 6; В, 3.

⁴³ Св. Симеон Богослов пише да се потомци Адамови „својом вољом а не насиљем покоравају тиранину Ђаволу, „јер то јасно показују они који су Богу угодили пре закона и у време закона, који су вољу своју предали Богу Господару своме, а не Ђаволу” (Етички X, Sources Chrétiennes № 129, с. 262). О могућности светости у Старом завету сведочи цела 11. глава посланице Јеврејима. В. о томе такође и изврсни чланак В. Лоског, Panaghia у његовој књизи A l'image et a la ressemblance de Dieu, Париз 1967, стр. 199 — 202.

⁴⁴ О том прејемственом „избрању” потомака Адамових а предака Богородичиних, и о њиховом „очишћавању” говори врло проицљиво и дубоко св. Григорије Палама у својој Беседи на Недељу праотаца. Дух Свети је, всли он, „унапред припремао и њен (Девин) долазак у живот, изабирајући и очишћујући од почетка ланац рода (њеног); достојне или оне који ће бити родитељи достојних Он је изабирао, а недостојне је сасвим одбацивао... Јер, иако је Св. Дева пореклом од тела и семена Адамовог, а од Ње по телу Христос, но и то семе је Духом Светим на много начина од почетка очишћавано изабирањем на најбољи начин кроз разна поколења” (Бес. 57, изд. С. Иконому, Атина 1861, стр. 213 — 216). О самом пак изабрању родитеља пресв. Богородице св. Палама вели: „Зато су уместо родитеља који су имали много деце изабрани ови бездетни родитељи да би се од многодобродетељних родила сведобродетељна Девојчица, и од врло целомудрених — Свечиста; и да би целомудреност, спојивши се са молитвом и подвигом, добило као плод свој: да буде родитељ Девичанства” (тј. Св. Деве). (Беседа 42, тамо стр. 10 — 11).

леко преумножи целокупну светост Старог завета. Њени праведни и богоугодни родитељи (А,5) родили су њу у целомудрености и уздржању (јер су били „богољубиви“, а не „сластољубиви“, — 2 Тим. 3,4), тако да св. Дамаскин „семе“ Јоакимово назива — „свебеспрекорно семе“ (А,2). И св. Дамаскин и други Св. оци озбиљно узимају у обзир тај факт рођења свете Деве баш од престарелих и целомудрених праведних родитеља. Дамаскин подвлачи велику светост и благодат дању од Бога Јоакиму и Ани (В,6), и такође описује даље како су Св. Јоаким и Ана „по молитви и обећању добили од Бога Богородицу“ (П В IV,14). Даље исти св. Отац говори како је света Дева још од детињства „доведена и предана у храм Божји“ (В,7; П В IV,14), и какав је Она живот проводила у храму Божјем (В,5), и још, какву је тамо благодат од Бога добила за свој свети и добродетељни живот. Њено свето и богоугодно владање и њен свети и безгрешни живот, с једне стране, а с друге стране Божја изобилна благодат, били су тако велики и тако су превазилазили сва људска бића, да Дамаскин с правом говори да „такво биће никада није раније било, нити ће икада бити“ (В,6) на свету: Она је дар даровани нашем садашњем животу, већи и дражи дар од свих других Божјих дарова“ (В, 5). Да би боље разумели питање личне светости пречисте Деве Марије, погледајмо опет изближе неке карактеристичне стране тог питања.

Посматрајући очима Лукиног еванђеља свету Деву Марију, ову другу Еву, која је живела не у Рају као прва Ева, него у овом и оваквом свету који „у злу лежи“ (и зато њу назива: „крин који је одрастао усред трња; . . . ружа из трња Јудејског“, — А,6), св. Дамаскин вели да се Дева с правом удостојила да чује од Арханђела Божјег поздрав: „Радуј се, благодатна, Господ је с тобом“ и: „Не бој се, Марија, јер си нашла благодат у Бога“ (Лук. 1,28; В,8). Тумачећи ове последње речи Арханђела Гаврила упућене оветој Деви Дамаскин вели: „Заиста, *нашла си благодат ти, која си достојна благодати*. Нашла си благодат ти, која си се трудила на њиви благодати и пожелела си богати род благодати. Нашла си море благодати ти, која си сачувала целу и неповрећену лађу двоструког девства, јер си и душу сачувала девством не мање од тела, одакле се сачувало и девство тела“ (В,8). Ове толико карактеристичне светитељеве речи потпуно тачно и истинито изражавају онај однос који постоји између благодати Божје и човекове слободне воље, конкретно овде слободне воље свете Богородице.

Благодат Божја јесте, несумњиво, дар Божји, но она се даје онима који поседују у себи и пројављују добровољну (тј. слободну) ревност и старање и чистоту. Јер човек, по речима Дамаскиновим, „будући да је саздан разуман и слободан, добио је власт да се непрестано сједињује с Богом кроз своју сопствену слободну и добру вољу“ („и-ако, додаје Дамаскин, не сви ми чинимо оно што је дано нашој природи“, — П В IV,13; III,14). Бог са своје стране, вели на другом месту Дамаскин, „свима даје од Своје силе (енергије) према способности и пријемчивости свакога, то јест сходно чистоти физичкој и моралној“ свакога од нас (П В I,13) тако да „свакоме који изабира добро, Бог садејствује (CYNERGEI = помаже) у достизању тог добра“⁴⁵. Ове последње речи Дамаскинове поново нам откривају и показују неоп-

⁴⁵ Тракат о иконама, III, 33 (94, 1352).

ходност оног принципа са-дејства или са-радње Бога и човека („богочовечанског синергизма”), принципа који важи уопште за однос између Бога и човека, а посебно за историју божанског домостроја спасења људи, те, према томе, првенствено важи у односу на пресвету Богородицу. У том са-дејству или „синергизму” Бог од себе даје своју благодат, боље рећи даје себе самога, а човек од себе даје своју слободну вољу, или тачније: целокупнога себе (ср. Кол. 2,9 — 10,1 Кор. 15,10). По томе, дакле, принципу, што се благодат Божја даје по аналогiji вредноће и труда и љубави човекове према Богу⁴⁶, можемо замишљати и судити какво је било „старање (подвизавање) и живљење” богоносне Деве Марије у светом храму Божјем (В,7), када се она тамо удостојила тако велике благодати.

С правом вели Дамаскин да је њен подвиг живота у храму Божјем био „бољи и чистији од свих других” (В,7; С,16), укључујући у те „друге” и саме анђеле небеске (В,8). Јер, иако у слабом људском телу, Света Дева, кроз своје „двоструко девичанство”⁴⁷ (а које двоструко девство анђели немају, јер њихова природа нема тела) показала је светост већу од светости херувима и серафима (А,9). Зато је њена наданђелска светост неразделиво спојена са тим њеним пречистим и неоскверњеним девством или тачније речено — са њеним приснодевством, вечним девством (А,5 — 6).

У храму Божјем, у Светињи над светињама, богољубива Дева Марија, као „најсветија голубица то јест целомудрена и незлобива душа, посвећена Духом Светим” (С,2)⁴⁸, будући истовремено и „чиста и љубитељка чистоте” (С,19), проводи савршени живот изаткан од двоструког девичанства: девичанства душе и девичанства тела. Она — Девојка пречиста (С,2), „није се никада дотакла до земаљских страсти, него је одгајена небеским мислима” (исто). Јер, као „најсветија девојчица, скривена од распаљених (преховних) стрела лукавог Ђавола” (А,7), Она због своје велике љубави према девичанству (зато је и названа: „Дева девственољубива” — D,5), толико се мења и преображава на бољи и божански живот, наравно уз помоћ благодати Светога Духа (П В IV,14), да св. Дамаскин каже за њу: „Она је толико желела и волела девичанство, да се потпуно испунила њиме као неким најчистијим огњем” (С,2), и отуда постала „обиталиште божанског огња” (исто), као нека „Духом Светим извајана свештена статуа” (D,5). Њене личне врлине и благодат Духа Светог (ср. А,9: „таласи благодатних дарова Духа”) толико су красиле пречисту Деву Марију да је она, „обучена у прекрасну лепоту врлина и украшена благодаћу Духа” (А,9), постала „лепота човечанске природе... којој се обрадовао њен Творац Бог” (А,7 и 9). Управо због свега тога пречиста Дева и постаје „благородна” (А,7), достојна Бога и као таква бива изабрана „за Невесту и Мајку Божју” (А,7).

Свети Дамаскин детаљно описује свето владање и живљење и врлиновање Деве Марије у храму Божјем (особито у Беседи А,9 и 11)

⁴⁶ „Ко је, међутим, волео више Бога од св. Деве коју ми прослављамо? Ко је пак од стране Бога био више вољен него она?” — умесно и с правом пита св. Григорије Палама (Бес. 53, на Ваведење, тамо стр. 177).

⁴⁷ По речима Св. Златоуста: „Девичанство се баш и састоји у светости и телом и душом” (О девичанству, 6. Р G 48, 537).

⁴⁸ Св. Андреј Критски вели да у храму Божјем „хранитељ св. Деве био је Дух Свети, до њеног јављања Израиљу” (Бес. I, на Рођ. Богородице, Р G 97, 820).

и уопште ово њено „незадрживо“ и „неповратно“ стремљење ка Богу, њену потпуну оданост Богу и њену љубав према Богу, као и љубав Божју према њој (ср. А,9: „Она је незадрживо стремилa к Богу, док није ка љубећој привукла љубљенога“; А такође и А,7: „девица богољубљена“). На крају пак, у својем „Тачном изложењу православне вере“, Дамаскин своди све што је раније рекао о личној светости Деве Марије овим речима: „Засађена у дому Божјем и испуњена Духом као плодна маслина она је постала обиталиште сваке врлине. Удаљивши ум од сваке оовосветске и сваке телесне жеље, она је на тај начин сачувала девичанство и душе и тела, као што је и приличило оној која је имала да прими у своја недра Бога. Јер Бог као свети, само у светима обитава. На тај начин се Дева Марија уздиже до светости и показује се као свети и чудесни храм достојан Бога Вишњегa“ (П В IV,14). Таква је, ето, била светост пресвете Деве у њеном животу пре Благовести.

Но ма колика била велика светост и слава и врлина и благодат пречисте Деве Марије до Божје благовести њој преко Арханђела, ипак врхунац њене славе, „почетак и средина и крај“ њених надумних блага (В,12), јесте несумњиво сама блавест Божја њој о ваплоћењу од ње Сина Божјег. То значи, највећа слава Деве Марије јесте факт рођења од ње Богочовека Господа Христа, или по речима св. Дамаскина (у В,12), највећа слава Св. Деве у целокупном животу њеном јесте: „безсемено зачеће (Духом Светим у њој оваплоћеног Логоса Божјег — А,3), и божанско уселење (у њу ипостаси Сина Божјег — А,6), и неповредиво рођење (од ње Емануила, Бого-детета, Богочовека Исуса — А,4). Јер по речима истог Дамаскина, сва „слава Богородице је унутра, а то је — плод утробе њене“ (А,9), — рођени од ње, Син њен, Христос.

И заиста, по завршетку боравка Деве Марије у храму Божјем, пошто су је свештеници предали праведном и целомудреном Јосифу као чувару њеног девичанства (В,7; П В IV,14), она, када је за то дошла „пуноћа времена“, прима кроз арханђела Гаврила блавест пресвете Тројице, „Којој је она послужила“ (D,5; В,8). У том моменту Дева се удостојава непојмивог и несхвативог човекољубивог снисхођења Божјег, и уселења у њу и оваплоћења од ње, Другог лица божанске св. Тројице, Сина Божјег јединородног, кога је она сусрела и примила у себе са бескрајним послушањем и смирењем (П В III,2; В,8; С,3; Лук. 1,38,48)⁴⁹, исправљајући тако својим послушањем непослушност праматере Еве, и постајући на тај начин истинска Богородица, истинска Богородитељка.

Но сва, међутим, тајна пресвете Богородице, како су нам то предали и како су нас научили св. апостоли и св. оци, своди се на крају крајева на „тајну Христову“ и у њој се она једино објашњава. Овде важи као једино правило онај одговор који је св. Проклос цариградски дао једном Јеврејину. Наиме, на питање, Јеврејина: „Шта ти то мени

⁴⁹ Ако сви Св. Оци карактеришу смирење као „боготворно смирење“, онда се та карактеристика односи пре свега на пресвету Богородицу, јер је она својом послушношћу и смирењем „Бога учинила Сином човечјим, и човека — сином Божјим“ (Св. Григорије Палама, Бес. 53, 40, тамо стр. 188. Ср. и Н. Кавасила, Бес. на Благовести, 10, изд. П. Невас, стр. 158). Смирењем пресв. Богородице и њеним послушањем Богу решен је заувек проблем и трагедија човекове слободе, и људска слобода је кроз то смирење и послушање пројавила се и показала се да је и она створена „по слици и прилици“ слободе Божје, како о томе говори о. Јустин Поповић, следејући св. Максиму и св. Дамаскину (П В III, 14) и другим оцима. Ср. и В. Лоски *Theologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Париз 1944, стр. 137.

говориш: да је могла жена да роди Бога?", свети Проклос цариградски одговара: „Не велим ти да је жена могла родити Бога, него велим да је Бог могао кроз оваплоћење да се роди од жене, јер Њему је све могуће"⁵⁰. Исти уствари одговор даје и св. Дамаскин када каже: „То се збило зато што је то Бог хтео; јер када Бог хоће, онда је све могуће, а ништа није могуће ако Он неће" (С,7). Из ових одговора ових св. отаца очигледно је да се свемогућство Божје, о коме они овде говоре, поклапа истовремено са човекољубивим и неизмерним снисхођењем Божјим⁵¹. Јер једино као снисхођење Божје ми можемо замислити следеће тајне: како то да Логос Божји „сиђе доле не прелазећи са места на место . . . и јави се на земљи (А,3), и спусти се до узвишујућег кенозиса; како да се Надсуштаствени надсуштаствено осуштаствио у утроби жене; како је Он као Бог постао човек . . . и није иступио из Своје суштине Божанства, а ипак је постао на најприснији начин заједничар у телу и крви нашој; како се Онај који све испуњава и који је изнад свега уселио у малено и уско место; како је материјално и пропадиво тело ове блажене Деве примило у себе прождирући огањ Божанства . . . и остало неповређено и неуништено (С,7); како је Богородица и пре рођења (Христовог) девојка, тј. стално — девојка, или „Приснодјева" (А,5), — сва ова и слична питања, или боље рећи све ове тајне богочовечанске, јесу необјашњиве људским умом и неизрециве људским језиком, и, по речима Василија Селевкијског: „све је то била тајна, и до сада јесте тајна, и никада неће престати да буде тајна"⁵². Све се то збило „како једини Бог зна", и „човек не треба да испитује природу неиспитивих и недостижних ствари"⁵³.

Због те Божанске и несхвативе тајне оваплоћења Логоса Божјег од пресвете Деве, Дева се с правом назива и јесте истински Богородица. Зато и пише св. Дамаскин: „Ако је рођено (од ње) дете — Бог, како онда није Богородица она која га је родила?" (А,4). Дева Марија јесте заиста Богородица, јер она: „није родила простог човека него истинитог Бога; и не просто Бога, него Бога оваплоћеног" (П В III 12; В, 3,4). Она је родила „не човека обоженог, него Бога учовеченог" (П В III, 2). Другим речима, Богомати је родила не просто неког богоносног или обоженог човека, него самог Бога Логоса, Јединородног Сина Божјег, који је „благоволењем Оца, и не из природног сједињења, него од Духа Светог и Марије Деве натприродно постао тело без промене" (А,3), при чему је „сама Богомати натприродно послужила томе да се Саздаатељ сазда, да Бог, Творац свега, постане човек, обожујући човечанство које је узео на Себе, и да у исто време то сједињење (божанске и човечанске природе у Христу) очува обе сједињене природе онакви-ма какве су оне ушле у сједињење" (П В III, 12). Тојест, неизрециво сједињење божанске и човечанске природе у Христу Богочовеку чува обе сједињене природе непромењенима и непроменивима. Ове последње речи Дамаскинове означавају то да вечна ипостас (тј. личност) Логоса Божјег, која је једносуштна Оцу по божанству, узела је на се-

⁵⁰ Бес. II, о ваплоћењу Господа (P G 65, 697).

⁵¹ Ср. А, 2: „Божије неизрециво и снисходиво ваплоћење". Тајна Христова управо се и назива снисхођењем и кеносисом (Фил. 2, 6 — 8). Карактеристичан је овде и следећи израз Св. Дамаскина: „оваплоћење није дело природе него начин домостроитељног снисхођења" (Против Јаковита, 59. P G 94, 1464).

⁵² Бес. на Благовести (P G 85, 445).

⁵³ Дијалог против иконобораца (приписује се св. Дамаскину, P G 96, 1356A).

бе у утроби Деве Марије човечанство наше, тј. нашу гунту људску природу, и тако је Христос постао једносущтан Матери Деви и нама људима, сјединујући на најтепши начин оба две природе (тј. Бога и човека) у једној истој ипостаси својој, у једној истој личности својој, без и најмање промене или сливања тих двеју природа, и без губитка суштинских својстава сваке од тих природа (В,1; ПВ III,3,6)⁵⁴. Тако је Христос истовремено и Бог и човек, истински и савршени Бог и истински и савршени човек, но ипак један и исти јединствени Христос Бого-човек. Наравно да у том ипостасном сједињењу са Божанством у Христу људска природа (узета од св. Деве) узвишена је и уздигнута до обожења, и због тога се опет света Дева назива Богородицом „не само због божанске природе Логоса, него и због обожења човека” (П В III,12)⁵⁵. Јер у утроби Богоматере Деве, људска природа, кроз ипостасно сједињење са Божанством, уздигнута је до „обожења и олопосења и преузвишења”; „обожила се и постала Бог и једнобожна са Логосом (П В IV,18; С,2).

Пресвета Богомајка такође је и Христородица — јер је Христа родила⁵⁶, веле свети оци, (шта-више њу би могуће било назвати још и: Христородицом и Господородицом и Спаситељеродицом и Богородицом”)⁵⁷, али пошто је тај израз „Христородица” зло употребио „безбожни и богопроклети јеретик Несторије”, одричући називом „Христородица” оно право име „Богородица”, зато ми и не називамо мајку Бога нашег Спаситеља „Христородицом”, него узвишенијим и тачнијим именом: Богородица, тј. она која је родила Бога ваплоћеног. Јер само име „Христос” означава „помазаник”, те зато „христородице су и друге мајке пророка и царева (тј. „помазаника” Божјих), док је једино света Богородица Марија заиста Богородица”⁵⁸. Зато с правом Леонтије Византијски, познати христолошки богослов Истока, запечаћује светоотачко предање о том имену Мајке Божје следећим речима: „Само је једно најличније и најглавније и најзначајније име Свете и пречисте и увек славне Деве, име — Богородица”⁵⁹.

Осим тога, из исте ове тајне божанског Ваплоћења знамо још и то, по св. Дамаскину, да је пресвета Дева, како пре рођења Христа, тако и при самом рођењу, а исто тако и после рођења била и остала стално-дјева, свагда девојка: „ли умом и душом и телом приснодевствена” (А,5). Њено свагдашње девичанство (приснодјевство) значи то да она, како у часу безсеменог зачећа Сина Божјег силом Духа Светог, није знала за мужа („неискусомужна” — А,6), нити је знала за брак („неискусобрачна” — В,14), тако исто и при рађању Христа „рођени од ње сачувао је њено девичанство неповређено, прошавши једини Он кроз њу и сачувавши је запечаћеном” (П В IV,14), и „отворивши утробу није повредио кључеве девства њеног” (В,9). Познато је да, по природним законима наше људске природе, свака девојка „порођајем повређује девичанство”; насупрот томе, Дева мати, Богородица је:

⁵⁴ Ср. и Против Јаковита, 52 (94, 1461).

⁵⁵ „У Њој је Бог постао човек, а човек — Бог” (С, 16).

⁵⁶ Против јереси Несторијанске, 24 (95, 224). Ср. и Св. Кирил Александријски (Р G 76, 265): „Јер ако је она Христородица, онда је сигурно и Богородица; а ако није Богородица, онда није ни Христородица”.

⁵⁷ Бес. на Рођ. Христово (приписује се св. Атанасију Вел., Р G 28, 965 — 9).

⁵⁸ Против јереси Несторијанске, 24 (95, 224), и П В III, 12.

⁵⁹ Против Несторијанаца, IV, 37 (Р G 86, 1708).

„и пре рођења дева, и при рађању дева, и после рађања дева” (С,2). Ово надчовечанско и спасоносно чудо десило се зато што је рађање Богочовека Христа од св. Деве било истовремено „ради нас, подобно нама (тј. на наш начин), и изнад нас”, тј. то рађање је било и спасоносно за нас, и природно као наше, и истовремено натприродно, тј. изнад наше природе.

Оно је било „ради нас”, вели св. Дамаскин, „зато што је било ради нашег спасења; било је такође као и наше, (тј. на начин нашег рађања), јер је Син Божји постао човек од жене и родио се у одређени рок после зачећа; а било је истовремено и изнад нас (тј. натприродно) зато што се Он родио не од семена него од Духа Светога и Свете Деве изнад закона обичног зачећа” (П В III,7), и „без порођајних болова” Деве (С,13)⁶⁰. Јасно је само по себи да је могућност таквог натприродног рођења светој Девы дао животворни Дух Божји, „Који је њу очистио и дао јој силу како да прими тако и да роди Логоса Божјег” — Христа (П В III,2), а тако исто ту могућност и способност дао је св. Богородици и сам њен Син Јединородни, „који је рођењем Својим ослободио зачетке наше природе и девичанску утробу осветио”⁶¹.

Из даљег излагања св. Дамаскина о животу пресвете Богородице после Христовог рођења од ње, видимо да је она „остала девојка и после рођења” Његовог кроз сав живот свој, тј. остала је Приснодева, Сталнодјева, „не имајући до смрти своје никаквог општења с било каквим мужем” (П В IV,14). Године земаљског живота Сина њеног Христа она је проживела увек заједно с Њим, у часу пак Његовог распећа и крсне смрти она је „оне муке, које је избегла при рођењу Његовом претрпела их је сада у време Његовог страдања, када су матерински бол и жалост трзали и кидали њену утробу” (П В IV,14; С,14)⁶². Даље, међутим, после васкрсења Христовог из проба, св. Богородица је с радошћу „проповедала Њега као Бога који је умро телом”, али је и васкрсао из мртвих победивши смрт (исто). На крају пак, после вазнесења на небо њеног Сина Христа Богоматери је до свог Успенија и пресељења на небо живела међу вернима у Цркви у Јерусалиму, „у божанственом и многознаменитом граду Давидовом, на Сиону”, како то вели св. Дамаскин: „Сион — мајка црква по целој васелени био је обиталиште Мајке Божје” (С,4).

Преславно успење и чудесно престављење = (Пресељење) Мајке Господње исповеда и проповеда св. Дамаскин следећући „древном и

⁶⁰ Ср. и Догматик 7 гласа, дело Дамаскиново: „Ти си се, Богородице, показала као мати натприродно, а остала си и девојка неизрециво и надумно; и језик људски не може исказати чудо рођења твога. Јер будући да је пречудесно зачеће (Христа у Теби), Пречиста, зато је и начин рођења несхватив. Јер тамо где хоће Бог, тамо се побеђује природни поредак”.

⁶¹ Молитва при освећењу воде на Крштењу. У својем трактату О ваплоћењу Логоса, св. Атанасије Велики говори: „Зато и када је Дева рађала Њега, Он (Логос) није страдао, нити се прљао будући у телу, него напротив Он је и тело освећивао” (Р G 25, 125). Ове речи св. Атанасија означавају да је Господ Христос осветио и тело које је узео на Себе и Богомајке, од које је узео то тело. Ово пак показује да је рођење Господа од Св. Деве имало сотириолошки карактер и значај и за саму Матер. Ср. такође св. Атанасије, против Аријанаца, III, 61 (Р G 26, 277).

⁶² Митрополит Филарет Московски пише: „Бездан њених страдања није довео до буре и до потопљења њеног (Богородичиног), јер је тај бездан непрестано утапао у исто тако неизмерни бездан њеног трпења, смирења, вере, наде и потпуно преданости вољи Божјој” (Беседе и речи, 1844, т. I, 442).

истинитом предању" Цркве Јерусалимоке (С,4,18), и у својим беседама описује подробно многе чудесне догађаје који су се десили у дан Успења Мајке Божје(као што то може читалац и сам видети при читању истих особито његове III Беседе на Успеоње), ми се нећемо овде задржавати на изношењу ових тих детаља и догађаја, него ћемо само размотрити питање о смрти пресвете Богородице, о потребу њеног пречистог тела и о њеном пресељењу на небо.

Несумњиви је факт по Дамаскину, да је света Богомајка умрла смрћу људском. Иако је она, вели Дамаскин, „извор живота“, ипак се и она „кроз смрт приводи животу“ на небо (В,10). И још: Она која је „при рођењу (Христа) превазишла ранице наше природе, сада ипак потпада под законе те природе, и њено пречисто тело подлеже смрти (исто). Или она места која смо већ цитирали раније: Света Дева као „кћер старог Адама“, у време смрти „потпада под одговорности свога оца“ (С,2)⁶³, и њена света душа „природно се раздељује од непорочног тела, тело пак предаје се законитом потреби“ (В,10). У односу пак на „погреб“, тј. на сахрањивање тела пречисте Богомајке у земљу, Дамаскин вели да то бива ради тога да би „доно што је састављено од земље вратило се поново у земљу“ и тамо у земљи скинуло са себе „трошност и пропадивост“ (В,10; D,3), а обукло се „у нетрулежност“, тј. преобразило се у светло и духовно тело безсмртности (исто; ср. и П В IV,27).

Но, и поред свега тога што св. Дамаскин говори о таквој природној људској смрти пресвете Богородице, он истовремено исповеда и говори, заједно са Андрејем Критским⁶⁴, да је смрт Богородице била у исто време и „изнад нас“, тј. изнад природе, надприродна. Ово пак чудо такве њене смрти десило се зато што је „бескрајно силна доброта богоначалне слабости“ (С,18)⁶⁵ Њеног Сина Христа „обновила природу“⁶⁶ и „све учинила новим“ (Апк. 21,5), тј. све ствари је поставила на

⁶³ У свим рукописима грчки текст на овом месту гласи: „тас патрикас ΕΥΘΥΝΑΣ υπερχεται“. У издању пак Migne-a (96, 725) учињена је овде, намерно или ненамерно не знамо, очигледна грешка: уместо глагола „ΥΠΕΡΧΕΤΑΙ (= потпадати, подчинити се, подлећи), стоји један мало чудан глагол: „ΥΠΕΡΕΡΧΕΤΑΙ“ (= превазилазити), који, разуме се, мења смисао текста (треба приметити узгред да би овај други глагол лако могао да се употреби у корист учења о „безгрешном зачећу“). Исту грешку у грчком тексту понавља и P. Voulet у поправљеном издању у Sources Chrétiennes, № 80, стр. 130, како исти у уводу пише да је контролисао неколико старих грчких рукописа непознатих раније издавачу. Факат је међутим да у 9 између најстаријих грчких рукописа (које смо ми употребили за наше атинско издање стоји глагол ΥΠΕΡΧΕΤΑΙ (= потпадати), као што то уосталом изискује и смисао читавог контекста и сва Теотокологија св. Дамаскина.

⁶⁴ Ср. његову Беседу 12, на Успеоње (P G 97, 1053): „Ако по Св. писму, нема човека који живи а да не дочека смрт, а човек је и изнад човека и св. Дева коју ми прослављамо, онда је очигледно да је и она испунила тај исти закон природе заједно с нама, мада и не на једнак начин с нама, него изнад нас“. Већ смо раније напомињали да св. Дамаскин и св. Андреј Критски следују једном и истом јерусалимском предању.

⁶⁵ Тај антиномијски и апофатички израз св. Дамаскин узима од Дионисија Аеропагита (О Бож. именима, III, 2. P G 3, 681 — 4). Ср. изврсно тумачење тог израза у схолијама св. Максима (P G 4, 236 — 7). То место из Аеропагита наводи такође и св. Андреј Критски у својој Беседи на Успеоње Богородице (P G 97, 1061 — 68). И овде опет напред споменути издавачи изменили су грчки текст (истина, постоји и један манускрипт такав), тј. уместо речи: „ΑΣΘΕΝΕΙΑС“ (= слабост, немоћ), они су ставили реч: „ΕΥΣΘΕΝΙΑС“ (= добромоћност). Изгледа да су то учинили не појимајући апофатичност и динамизам горњег светотачког израза. Ср. нашу схолију у атинском издању.

⁶⁶ Израз припада св. Григорију Богослову (P G 36, 348).

један нови начин егзистирања и живота. Наравно, парадоксално је и наизглед противречно говорити о „богоначалној слабости” Божјој (јер „слабост” Божја или „немоћ” Божја означава уствари исто што и „богоначелна свемоћ” Божја), но баш та „слабост” Божја јесте оно што је спасло свет и човека. Јер „слабост” Божја јесте уствари само један апофатички израз којим свети оци називају спасоносни Христов кеносис за нас, тј. Христово понижење и смирење за нас, Његово снисходљиво ваплоћење ради нашега спасења, Његово спасоносно страдање ради нас и Његову животворну смрт за нас, смрт, која као смрт Богочовекова бива истовремено и ради нас и изнад нас (превише нас). Благодарећи управо тој божанској „богоначелној слабости” Својој Христос је васкрсењем Својим уништио власт смрти и трулежи и људска смртна природа обукла се већ у бесмртност и непропадљивост. „Обожен сам ја човек, радосно кличе св. Дамаскин, и ја пропадиви и трошни обесмрћен сам... Скинуо сам са себе трулеж и пропадивоот, и обукао сам се у бесмртност кроз одевање у Божанство „Христово (С,2). Као доказ истинитости тог факта обесмрћења човека после Христове смрти и васкрсења служе сви светитељи његови, као живи удови вечноживог Христа, а пре сви њих сама Христова „Живоначална Мати” (В,5). Због свега тога како је после Христовог васкрсења могуће називати светитеље Христове „мртвима”, када је њихова Глава и Њихов Нови почетак — Христос Богочовек жив и животворан? Зато с правом вели св. Дамаскин да њихова смрт није више смрт, него „предивно преселење које им дарује насеље код Бога” (В,10). А пошто се ова победа над смрћу даје „овима богоносним слугама Божјим — а даје им се и ми у то верујемо” (В,10), како онда да се то исто у још већој мери не даје Матери Божјој?⁶⁷ Јер смрт „живоначалне Матере” Господа нашег толико превазилази и сам појам „смрти”, да се она више и не назива „смрћу”, него: „успуће” („успеније”), „божанско преставање” или „преселење ка Богу” и „насеље код Бога” (В,10; D,1). А ако се уосталом и назове смрт Мајке Божје „смрћу”, онда је то пре „смрт живоносна”, како вели св. Дамаскин (С,2), тј. смрт која доноси живот, смрт која је уствари „почетак новог бића” и новог живота (D,4), вечног бића и вечног живота. Што се пак тиче питања зашто је Бог ипак оставио да се светитељи Његови и сама Мати Његова баш кроз смрт „преводе” или „прессљавају” у вечни живот, на то питање св. Дамаскин одговара да су такви праведни „судови” Божји и „одлуке” Божје (ср. С,2...) и она следује одлуци Сина Свога”). Но међутим, јасно је и очигледно је то да смрт над Богомајком нема више никакве власти (ни над њом, ни у њој), како о томе богомудро говори Дамаскин у овојој III Беседи на Успење: „Данас се ризница живота и пучина благодати покрива животворном смрћу и она која је родила Уништитеља смрти неустрашиво приступа ка смрти, ако уопште и приличи назвати „смрћу” њено свосвећено и живоносно преселење у други живот. Јер, зар може бити подложна власти смрти она која је родила Сина свима истинити Живот?” (С,2). Како може, вели даље Дамаскин, да прогута смрт ону која је Мајка ипостасног Живота; ону „Која је испуњена силом (енергијом) Духа Светог... и која је родила Очево благоволење — Ипостас Бога Логоса, Који собом испу-

⁶⁷ Особито зато што постоји „бескрајна разлика између слугу Божјих и Матере Божје” (В, 10).

њује ове и сва? Како њу као такву може пакао да прими у себе? Како се трулежност (пропаљивост) сме усудити да се макар само приближи њеном живоносном телу? Наравно, све је то потпуно туђе њеној богоносној души и телу. Јер смрт се уплашила већ при самом погледу на њу, пошто је, од оног момента када је та иста смрт била напала на Сина њеног, смрт извукла за себе горко искуство (пораза) и од тога се умудрила" (С,3)⁶⁸.

Из свега до сада реченога очигледно је, да је у питању смрт, и то „живоносне смрти“ пресвете Богородице, постоји овде једна „антиномија“, једна парадоксална тајна, тајна адамовско — христолошка. Но исто тако јасно је да ту богочовечанску „антиномију“ не треба отклањати и решавати просто људским досеткама и измишљањима, нити наизглед пијетистичким схватањима, као што то покушава да чини Римска црква са својим новим ватиканским догматима" о Непорочном зачећу" и о „Вазнесењу" свете Деве (без претходне Њене телесне смрти). И овде као и свуда треба се држати само вере св. апостола и св. отаца и древног предања Цркве Христове. А ова се вера и предање, као што смо видели састоји у томе, да је пресвета Богородица, као кћер старог палог Адама, умрла стварном људском смрћу, али да је као Мати Новог Адама — Богочовека Христа превазишла оквире обичне смрти и кроз смрт прешла (најпре душом а затим и телом, као што ћемо даље видети) у вечни бесмртни (непропадиви) живот код Сина Свога и Бога. За њу смрт није била нешто недостојно и неславно и зато никаква лажна слава њој није потребна (као што је на пример лажна слава њено тобожње „непорочно зачеће" од родитеља или „вазнесење" на небо без пролаза кроз смрт, како то учи псеудо-пијетистичка „мариологија"). Пресвета Богородица има своју бесмртну славу и своје непролазно блаженство, које се, по речима Дамаскина, састоји у овоме: у „безсеменом зачећу (у њој) и божанском уселењу (у њу) и нетрулежном рођењу „(од ње) Сина Божјег једнородног — Христа Спаситеља, другог лица Свете и Живоначалне Тројице. Са овом славом и чашћу и блаженством Богоматере не може се оравнити ни упоредити никаква друга слава, ни врлина, ни благодат, ни енергија — било божанска или човечанска: „јер је она (тј. Богородица), вели св. Дамаскин, била сасуд не просто енергије Божје, него истину сасуд саме ипостаси Сина Божјег, тј. личности самога Бога" (А,6). Зато и њена смрт није за њу нешто недостојно, нешто што би тобож умањивало Њену славу, јер тим путем смрти прошао је већ Син Њен Христос (D,1) и, као Бог и Спаситељ, „дуништио је смрћу својом смрт" и, „као претеча за све нас ушао је телесно у најунутарније место иза завесе", тј. у наднебеску божанску „Светињу над светињама" (С,12; ср. Јевр. 6,19 — 20). Због свега тога после своје смрти и васкрсења, њен Син и Спаситељ Христос долази у време њеног Уснућа („Успенија") (С,10), и, као Син „служећи пресветој и божанственој Матери својој, узима на своје владичанске руке њену свету душу" (В,5) и, уз

⁶⁸ Управо зато св. Дамаскин и преноси на Богородицу речи Св. писма које се иначе односе на Христа: „Душа твоја није сишла у ад, нити је тело твоје видело трулења (Д. Ап. 2, 31; Пс. 16, 10). Није остављена душа твоја у земљи, или твоје пречисто и беспрекорно тело; него, будући тамо пресељена, обитава у небеским царским обитељима царица и владарка и господарица, и Богомати, и истинита Богородица" (В, 12).

спровод свих анђела и светитеља, узноси је не просто на небо него „до самог царског престола свог“ (В,11), у унутрашњост небеске светиње над светињама (С,12). Исто тако, Он исти, при светом попребу (В,12) „живоначалног и богопријемног тела“ Богоматериног (D,4), сазива опет, попут новог Соломона на црквени сабор све своје небеске војске анђела и светитеља и све своје апостоле Новог завета, са целокупним црквеним народом у Јерусалиму (С,12), и тако синовски, али божански невидљиво прати спровод пресветог и богоносног тела Мајке своје док се оно „полаже у свеславни и пречудесни гроб“, да би одатле „доследе три дана било у нетрулежности (непропадивости) својој“ (В,10) „узнето у небеске обитељи“, тј. у небеско вечно и бесмртно насеље код Јединородног и љубљеног Сина њеног и Бога — Господа Христа (С,14; D,2,4). Тако и толико нам говори св. Дамаскин о Успењу и Пресељењу свете Деве Богородице.

Било би могуће овде још много штошта рећи и навести из богословља св. Јована Дамаскина о пресветој Богородици с обзиром да је богатство богомдане теологије и (теантропологије) светих отаца неисцрпно, но ми се мислимо зауставити овде и не проширивати даље наше излагање. Ограничићемо се још простом напоменом да би било могуће још говорити напр. о месту пресв. Богородице у небеској „Цркви прворођених“ (D,2), затим о њеном ходатајству (посредништву) за Цркву овде на земљи (С,8,16), и уопште о месту Богомајке у целокупној небоземној Цркви, која је тело Сина њеног — Христа Богочовека, од Кога је пресвета Мати његова неодвојива и неодољива („јер нема растојања између Мајке и Сина“, вели св. Дамаскин — D,5). Затим би било могуће још говорити о томе како је пресв. Богородица „добротвор све природе људске“ и целокупне твари Божје (А,1; В,2; С,11,16); и још: како се њој на небу клања сва твар као „царици и владарки и господарици и Богоматери и истинитој Богородици“ (В,12; С,14). Уза све то, могли бисмо узпред напоменути да би такође било могуће још много шта рећи о пресв. Богомајци из светих богослужења наше св. Православне цркве у којима има толико много песама и химни матери Божјој написаних баш руком и пером светог Дамаскина⁶⁹. И, на крају свега, напоменути само колико би се још могло рећи о њој — Мајци Господа нашег из оног свакодневног и вечнотекућег живота и искуства Цркве православне! Заиста по речи саме Мајке Божје: „Где од сада ће Ме величати сви нараштаји“, треба признати и потврдити факт да част и величање и слава и благодат пресвете Богомајке у Православној католичанској цркви Христовој кроз векове никад не престаје и не исцрпљује се. Јер по речима Дамаскина: „Част која се одаје њој, прелази у ствари и узноси се ка њеном Сину рођеном од ње“ (II В IV,16; В,14). И, штавише, не само част него са чашћу и све друго, а пре свега: правилна, православна вера („право-слављење“) и пра-

⁶⁹ Навешћемо само један пример из песама св. Дамаскина пресветој Богородици, да би се видело богатство тих химни посвећених Богомајци. То је познати богородичен из Октоиха (и из Литургије Св. Василија), глас 8: „Ради Тебе се, Благодатна, радује сва твар, анђеоски сабор и људски род, — освећени храмове и рају духовни, девичанска похвало! Од тебе се Бог оваплоти и постаде дете, Онај који је пре векова Бог наш. Јер материцу твоју учини престолом, и утробу твоју ширу од небеса. Теби се, благодатна, радује свака твар, слава ти!“

вишно благочестиво поштовање, које увек има за свој главни центар и циљ ону основну хришћанску, „велику тајну побожности“ (1 Тим. 3,15 — 16), тј. велику тајну боговаплоћења Христа Спаситеља од Деве Богородице. Тако се сва тајна пресвете Богородице своди на крају крајева на „тајну Христову“, ту спасоносну богочовечанску тајну „од свега новог најновију, и једино нову под сунцем“ (П В III,1; А,2; В,9).

Summary

Hieromonk Dr. Atanasije (Yevtich)

THE TEACHING OF ST. JOHN OF DAMASCUS ON THE MOST HOLY THEOTOKOS

This article has already been published in Greek as an introduction to the critical edition of the Homilies of St. John of Damascus dedicated to the Most Holy Theotokos, which was prepared by Father Atanasije and appeared as a book in Athens in 1970.

Fr. Atanasije stresses the importance of the Tradition handed down and kept alive in the Orthodox Catholic Church. St. John of Mamascus was a great witness to the unchangable Orthodox Tradition in Christology, as well as in „Mariology“.

Following the footsteps of his spiritual father the famous Serbian theologian, abbot Justin Popovich, Fr. Atanasije point out that the Orthodox theologians reject as improper the Roman Catholic term of „Mariology“, preferring the more appropriate term of Theotokology. (We do not either say „Jesusology“ but Christology). Fr. Atanasije emphasizes that the Orthodox Theotokology is an inherent part of Christology.

St. John of Damascus faithfully echoed the Tradition by saying that the Virgin Mary was worthy of the divine election to become the Theotokos because she was obedient to the Holy Trinity more than any other creature. Her election was, however, in accordance with the divine foreknowledge, which took in assout Her free-will cooperation with the Divine Plan of salvation. The whole of the Old Testament was just a genealogy of the Most Holy Virgin Mary.

The Virgin Mary was not personally guilty for the interited original sin, from which She was purified at the moment of the Descent of the Holy Spirit upon Her. It means that St. John of Damascus bears witness against the Latin dogma of the „Immaculate Conception“. If She had been born stainlessly, as the Latin hteologians presume, Her death would have been inexplisable. Only the Orthodox Theotokology assures the link between the fallen Mankind and the Incarnate Logos, Who took the passible human nature from the Virgin Mary, which even though conceived in the original sin has never committed an actual, personal sin. This is the reason why the Archangel saluted Her „full of grace“.

Димитрије М. Калезић

О АТЕИЗМУ

Смисао и облици

Изгледа парадоксно да се у једном теолошком часопису појави напис о атеизму. Међутим, тај парадокс је привидан. Са атеизмом се мора рачунати ако хоћемо да гледамо стварност која је пред нама, јер он постоји код генерација и код појединаца. Наша савремена генерација је запојена атеизмом који исповеда — тачније, по коме живи — у разним видовима; и све те варијанте имају посебне мотиве. У овом раду ће нас интересовати разни облици атеизма — да их упознамо, а после тога да кроз њих студиозно продремо до у саме основе атеизма — да видимо, колико можемо, јесу ли они тисеолошки, или психолошки, или научни, или етички; другим речима — да ли атеизам има јаке и убедљиве разлоге за своје оправдање, односно оправдање свога гледања на свет, своје концепције света и живота.

Атеизам о каквом је овде реч је феномен са подручја антропологије — не антропологије у смислу природних наука, антропологије као анатомије, него антропологије у једном далеко ширем и обухватнијем смислу и обиму, антропологије као науке о човеку уопште. Та антропологија обухвата унутрашњост човекову, све њене поноре и врхове — сву, дакле, њену топографију — и исто тако практични живот човеков: значи, метафизику и етику са психологијом човекова бића. Зато се атеизам манифестује двојако: као идеја и као пракса. Основна његова поставка је еманципација човека од свакога утицаја и сваке зависности и, као обавезна последица тога, човеково самоутврђивање и самодоказивање. Због тога је атеизам редовно субјективан: постоји субјект, атеиста, односно човек који је исповедник атеизма и све остало што постоји објективно је, бесубјективно и, као такво, — ниже је вредности. Зато вера коју ћемо наћи у атеизму може да се односи на људе, на природу, на науку, философију и др., а не на Бога — лично надљудско биће. Тако је, на пример, Лудвиг Фојербах идејни зачетник марксистичке философије од кога је Маркс позајмио философску подлогу својој економској доктрини¹ — потпут атеиста и поред своје

¹ С. Н. Булгаков, Два града, I, Москва, 1911, 1—105.

велике и искрене вере у човечанство. Исто је тако атеистичан и позитивизам Огиста Конта.

Али атеизам као појава није пород прошлог и нашег века. Он је стар скоро колико и историја људског постојања. Трагове му налазимо у врло старим писаним споменицима људског духа — на пример у старим индијским књигама; истина, он у њима није владајућа струја, и није заступљен у великом броју примера, али — има га. Имамо га затим у грчкој и римској философији, и у књижевностима њиховим исто тако. Помињу се атеисти — безбожници и у самој Библији (Пс 14,1; 53,1) у којој су они узгредно дати, и та узгредна напомена је податак да они заиста постоје. Дакле, ни наше време ни наша генерација не представљају никакву новост по томе што знају за атеизам и њиме живе појединци и веће или мање групе.

Атеизму као давнашњем пратиоцу човека — потражићемо узроке, али не ни у култури ни у некултури — јер има културних појединаца и генерација, религиозних и атеистичких; и обратно: има појединаца и генерација примитивних, и религиозних и атеистичких. Овде није потребно да наводимо примере, ни из историје ни из савременог живота. Дакле, култура, односно некултура није основ и гаранција атеизма; она може да буде ослонац и теизму и атеизму и да им буде подређена и служи као инструмент ширења и оправдања.

Изворе атеизму ћемо тражити и наћи у самом човеку као бићу, у његовој природи која је, у својој суштини, увек иста, људска, и чија динамика зна за успоне и падове, за апострофе и катастрофе. Схваћен у духу антрополошког реализма, човек је двојно, али ипак једно биће: природно-натприродно. Својим телом он припада створеној видљивој природи; својом душом такође створеној, али невидљивој природи, а својим духом он надраста свет природе и залази у свет натприроде. Његов је дух, ипостасан, личан као и Бог — Творац света и човека, и човеков дух је само слика бесмртног и личног духа Божјег, Бога. Ту мисао истиче и реч Откровења (I М 1,27) у почетку историје и на томе се корени зависност човека од Бога. Зато да човек — човечанство као целина, а исто тако и сваки појединац — постигне свој циљ и смисао живота, он треба да се приближава Богу и постаје му сличнији, да он као слика тежи своме оригиналу, Богу, постижући све већи и пунији смисао своје егзистенције. Зато се у Новом завету (Мт 5,48) позивају људи да буду савршени као што је савршен Отац њихов небески.

Све ово нам имплицитно саопштава мисао да човек није Лајбницава монада „без прозора” него биће које је отворено према свету. На темељу те отворености човек трансцендира своје ја излазећи из свога ускосубјективног оквира и залазећи у људе, у природу и натприроду . . . Тим путем он се повезује с њима, а он не може а да не зађе, да не урасте у то „друго”. У њему се налази низ нагона — а међу њима и нагон религиозности који је дубоко заложен у основе његове људскости — и они траже своје испољавање, своју експликацију, свој, дакле, израз. И уколико та испољеност, то трансцендирање нема за свој циљ и основ Бога, онда немамо религију, него њену девијацију: појаву у којој је психологија чисто религијска, али без онтолошког основа, без аксиолошке гаранције и етичке вредности и сатисфакције. Дакле, сваки онај однос човека са нечим или неким другим у коме не долази до реалне — истине, невидљиве везе између боголиког човека као слике, и Бога као оригинала, не можемо назвати религијом, не-

то само сурогатом религијом, као што је: вера у науку, философију, морал, уметност, прогрес и слично.

Али и поред свих тих облика деформације религије, постоји и атеизам који, етимолошки узето, нема с њима ничега заједничкога; али, шире гледано, ипак има сличности. Стога посматрајући појединца за себе, појединце у друштву и групу као целину који се — и појединац и група изјашњавају за атеизам, можемо одмах да поставимо неколико облика атеизма.

АПСОЛУТНИ АТЕИЗАМ, са смислом који тој речи даје њена етимологија (А-Теос = не-Бог) означава одсуство сваке мисли и идеје о Богу, тотално немање појма о Богу. Такав облик атеизма постоји само теоријски; он уопште није познат код нормалних људи — другим речима, за њега не зна етнологија, ни савремена ни историјска. Човек који би требало да га исповеда, требало би да живи неким подљудским животом, животом који не зна ни за каве сфере и чија се интересна сфера не издиже изнад нивоа биолошкога егзистирања. Али таквога атеиста немамо, него је у оваком човеку који себе оглашава за атеисту присутна, и то прилично активно, идеја о Богу, и своје непримање Бога он мотивише нечим. Дакле, атеизам није незнање о Богу, него је атеизам свесно одбацивање Бога.

ТЕОРИЈСКИ АТЕИЗАМ је пука теорија. Као такав, он нема аутентичности и животне снаге: убеђује, али није кадар и да убеди. И он може да има — и често има — врло јаку, гвоздену логику, али нема успеха, јер иза ње нема њене гаранције — моралнога и психолошког уверења. Као теоријски или философски, овај облик атеизма најрадије се обара на доказе егзистенције бића Божјег. Док теизам верује у *постојање Божје*, и износи доказе на које наслања своје веровање, *дотле теоријски атеизам верује у непостојање Божје* — дакле, вера, веровање, то му је заједничка компонента са теизмом. Само, док теиста искрено и убеђено верује у стварно постојање више, апсолутне силе и вредности — бића Божјег, који је његов реалан ослонац у моментима, екстасис-а, transcendum-а, дотле атеиста, сав у преокупацијама идеја и мисли о Богу — верују да Бога нема и искрено се залаже да оспори његово настојање, „догматски“ верујући својим доказима. Зато овај облик атеизма постепено прераста, односно прелази у један други облик атеизма — у

БОРБЕНИ АТЕИЗАМ који није ништа друго до антирелигија. Јер, оспоравајући постојање Божје, он посредним путем доказује да Бог стварно постоји. Пре свега, присуство идеје о постојању Божјем већ значи нешто; а онда такво интересовање и залагање — које иде до ватрене интелектуалне борбе — казује да постоји Бог као реалност против које човек води ту борбу. Иначе, његова борба би била неоправдана. Тако је делом теоријски, а у потпуности борбени атеизам апагошки (посредни, од апаго одводом) доказ да постоји Бог; да је теистичко схватање света оправдано и позитивно, а атеистичка концепција неоправдана и негативна. Атеистички докази за непостојање Бога постижу двојак ефекат: они „уверавају“ атеисту да „нема“ Бога и они дају теисти посредан аргумент да има Бога — дакле, њихове доказна компетенција се простире неупоредиво даље но што од њих траже и очекују атеисти кад их употребљавају.

Овај облик атеизма, борбени атеизам, назива се атеизмом, а религиозношћу, што је потпуно погрешно — тачније: парадоксно. А рели-

гиозност је — као и атеизам — такво стање човеково у коме човек нема „слуха“, способности опажања религијске вредности, нема никаква афинитета за њу, нити било какве комуникације с њом. Међутим, борбени атеизам има способности да опази, осети, религијске вредности, признаје их за вредност и — устаје против њих, одбацује их из одређених, најчешће личних разлога. Према томе, ту постоји појам о њима, вера у њих као реалност и — комуникација с њима, али као усмереност против њих. Дакле, овде немамо ателигију; истина, немамо ни религију, него — антирелигију или негативну религију. Ова може да дела са религијским жаром али без љубави; њена суштина је мржња на Бога, искључивост; стога она може да буде фанатизам, а никако религија. Ово је феномен подесен за дубинске анализе и трагања за мотивима који су често готово редовно, практични.

Овај, борбени облик атеизма — а у мало мањој мери и претходни, теоријски — је догматични атеизам. То је опет један *non sens*, један парадокс, али — стваран. Ево како. Док је теизам веровање да постоји Бог — и то као откривено, надискуствено и преискуствено веровање, и док је вера и Бога догма и постулат тога веровања, дотле је атеизам исто то, субјективно узето, само усмерено у супротном правцу. Теизам верује у постојање Божје, исповеда га и прихвата — то му је догма; атеизам верује у непостојање Божје, исповеда га и — објашњава га другоме, често намећући га. Његова полазна тачка то је „догма“ да Бога нема. Тако се борбени атеизам својим догматизмом бори против догме о постојању Бога да би на њено место инсталирао своју „догму“ о непостојењу Бога.

Али сви докази и облици тога доказивања дело су вишперности самога човека, његове интелигенције која је ипак, као и он сам — ограничена; и то ограничена у свим димензијама. Зато су ти докази често ствар пуких речи, вешто служених у силогизме, али су ипак — мртви, не делују животни и убедљиво, не уверавају, не проистичу из моралнога става и уверења, него су само блесак речи. Они су неизбежно ограничени, јер се крећу у грехом ограниченом оквиру човекове интелигенције; и ма како били јаки и убедљиви, докази не могу да оспоре постојање Бога — Бића које је у свету и изван света, и као такво шире је од компетенције непреображенога ума човековог.

И поред све сличности борбенога и теоријскога атеизма, постоји између њих и једна кардинална разлика: теоријски је хладан и критичан, просуђивачки и недогматичан, а борбени је ангажован и фанатичан, субјективан и догматичан; први искључује Бога из философских и научних разлога, а други ни једнога тренутка, чак и не сумња у Бога, у реалност његовога постојања, него са убеђеношћу у његово постојање, устаје против њега.

ПРАКТИЧНИ АТЕИЗАМ је чињеница коју није потребно доказивати. То је вулгарни атеизам који је настао из чисто егоистичких разлога: неће човек да над собом има Бога и морални кодекс који захтева напор, и једноставно проглашава да — нема Бога. Ово је, дакле, атеизам комфора; он је једноставно идеолошко сиромаштво и обично бонвиванство. Његове трагове налазимо у митологији и философији старих Грка, а они су бројни и у Библији. Цар Давид је ванредно дубоко проникао у смисао атеизма и јасно га исказао речима: *Безбожник у обести својој не мари за Господа: „он не види“*. *Нема Бога у мислима његовим* (Пс 10,4). Значи, безбожник је истинито мисао о Богу из свога интимнога живота — срца у духу персоналистич-

ког схватања као личности, као органа богопознања,² и једноставно каже у срцу свом: *Бог је заборавио, окренуо је лице своје, неће видети никога* (Пс 10,11). Тако, дакле, библијски атеизам не означава одсуство мисли о Богу, него одсуство Бога из живота. Такво осећање испуњавало је људе пре Давида и такво стање је било узрок Божјих интервенција, које налазимо и пре и после времена цара Давида. Казна Божја потопом била је због безакоња кад беше *неваљалство људско велико на земљи* (I М 6,5), становништво Содоме и Гомора је кажњено због *грднога греха* (I М 18,20), није било много боље ни морално стање у Риму у време кад је ап. Павле писао своју *Пословницу Римљанима* (Рм 3,11).

У Библији је заступљено целовито, интегрално представљање човека: не може се једновремено служити два господара (Мт 6,24) — значи, поларитет је искључен, и човек цео, целовит, иде за опредељењем своје целине, своје интимне унутрашњости — срца: *јер где је благо ваше, онде ће бити и срце ваше* (Мт 6,21). Зато онај ко се у срцу определи за ниже вредности, *не мари за Господа: „он не види“*. Нема Бога у мислима његовим (Пс 10,4), он је безбожник-атеиста који се у срцу није приклонио Богу и — у његову срцу нема Бога. Он је у смислу библијске нормалности ненормалан, безуман, јер оспорава толико познату истину — постојање Бога. Тај смисао има реч цара Давида: *Рече безумник у срцу своме — нема Бога* (Пс 14,1; 53,1), додајући и разлог тога безумља, односно безбожности: *неваљалство, грдна дела и немање никога да добро твори* (Пс 14,1; 53,1). Слично каже и ап. Павле: *Ниједнога нема разумнога, ниједнога који тражи Бога* (Рм 3,11). Та подређеност ума срцу, личности као целини, и опредељеност срца на оно што човеку годи, што је лакше, оријентисаност на близуруке и кратковидне циљеве и „добра“ — то је оно што потискује Бога из срца човека, што исељава Бога из срца човека, и човек ствара „свој“ нови интимни свет и у њему свој аутономни систем вредности. Уместо етике сублимације имамо „етикy“ профанације, односно антиетику. Ту је човек на делу безбожник, и његова реч да *нема Бога*, стваран је одраз његова срца, иако његов ум зна за Бога.

Човеку атеисти импонује његова слобода кад се еманциповао од Божјег утицаја. У своме самоувереном субјективизму човек атеиста је сличан младићу пубертетскога узраста који сматра да не могу да га обуздају никакви прописи нити било какво „мораш“, „треба“ и сл. Али тек та слобода — није слобода: то је ropство страстима чијим инструментом постаје човек, остајући у тврдом убеђењу да је слободан. У ствари кроз то се испољава његов унутрашњи, интимни мотив атеизма: хтео би да чини грех, јер му је то угодно, а да то не буде оквалификовано као грех. Зато он уклања Бога из света и пориче га, негира га, јер, по речима Достојевскога, кад Бога нема — онда је све дозвољено, тј. нема Снога ко ће човека дела квалификовати као позитивна или негативна, као и добра или зла. Ту је тежиште и интимни, психолошки корен атеизма; он је, наиме, често и подсвестан. Чар атеизма је слобода која је само привид, самообмана чија је жртва сам чо-

² Б. П. Вышеславцев книгом *Сердце в индуской и христианской мистике* YMCA PRESS, Париж, 1931. дао је ванредно лепу анализу овога питања. Код нас је др Димитрије Најдановић посветио један одломак овом питању у својој књизи *Блажени и блаженства*, Свечаник 40, München, 1965, 140—173.

век — атеиста. То није слобода од чињења зла, него је то слобода за чињење зла.³

Поред свога, чисто унутарњег, узрока атеизма, атеизам има и своје вањске узроке; они су слабији, али — и они постоје. Ево неколико вањских узрока: тежња човека да се ослободи моралних обавеза које ограничавају његову прехољубивост; разочарање из било кога разлога и револт против Бога који се рађа из тог разочарања; саблазан због прехова представника религије; затим узимање атеистичких хипотеза за научне и, најзад, васпитавање у духу атеизма преко штампе, литературе, филма, телевизије и других средстава јавних комуникација.

Практични безбожник је искључио Бога из овога „орца“, али није и из овога ума: он зна за њега као и теоријски атеиста; он се не бори против њега као борбени атеиста, али му пркоси, инати се и ниподаштава га . . . У оваквим моментима и практичан атеиста зна за Бога и доказује га својим негативним путем и методом. Као и религија, тако се и атеизам таласно распламсава и гаси, па му је човек некад више а некад мање привржен. Код човека, и религиознога и атеисте, наступе кризе и преломи, па од религиозна човека може да постане атеиста; и обратно: од атеисте може да, путем личнога обраћања у веру, постане искрено религиозан човек. Кад би човек, у дну своје душе, био по природи атеистично биће, било би немогуће обраћање Богу.

ЛИЦЕМЕРЈЕ у многосте је слично практичном атеизму. У ствари, ту не може да буде реч о атеизму у формалном смислу речи; њиме се означава стање таквих људи који код себе имају доста атрибута који се могу назвати црквеношћу, али — само формално. Та религиозност је мртва и безбожна, формална и привидна — скроз површинска. Сва добра дела која се чине, све молитве које се изговарају, сва побожност која се ту манифестује — скроз је плитка и без религијских побуда и искрена. Све се ради јавно и гласно — *да људи виде* (Мт 6,5). Тако раде лицемери које је Спаситељ називао *окреченим гробовима* (Мт 23,27; 28) који се лажно моле Богу (Мт 23,14). Молитвена реч лицемерних фарисеја је само формално окренута Богу, а намењена је људима — *да их виде људи* (Мт 6,5). Између те речи и бића коме је упућена — Бога, нема никакве унутарње везе, и зато та молитва није молитва, него привидно побожна и празна реклама. Она нема односа, комуникације с Богом; она није стваран дијалог с Богом, него само формалан дијалог да људи чују и виде. Таква реч која се своди само на звуковно треперење и једва нешто плиткога смисла, нема овога дубље заснованог духовног корена. Зато молитва састављена од тако плитких и само људима намењених мисли и изражена кроз тако оскудне речи — није молитва; она не изазива оно што се зове потрес душе; кроз њу не проговара душа, још мање избија дух, њој недостаје импулс религиозности — *mysterium tremendi* (трепетни дрхтај). У таквој молитви човек је сав на земљи и — не зна за небо, или зна за њега само као за далеки појам. Зато код таквих људи имамо пун раскорак мисли и дела. То је одраз поларитета, двојства које уопште не одговара антрополошкој концепцији Библије. Док је молитва у религији

³ У прилично богатој литератури о слободи воље, и у филозофији и у теологији, посебну пажњу заслужује књига др С. А. Левицкога Трагедия свободы, Посев, Frankfurt/Main, 1958. у којој посебно место заузимају анализе слободе за и слободе од.

одјек душе који налази свој ехо у Богу, и религија жива реалност која стварно везује два субјекта, релативног човека са апсолутним Богом, дотле лицемерна молитва фарисејева не чини никаква искорака и везе; она указује на себе и скреће пажњу околине на субјект који изговара реч „молитве” без молења.

Лицемерје ћемо ретко кад наћи, у литератури или животу, оквалификоване као атеизам; оно се обично своди на практични атеизам, а мотиви му се објашњавају прехољубивошћу људске природе. Међутим, овакво објашњење нама се не свиђа, јер једно је прехољубивост која ће да породу и искрено кајање и да донесе решену одлуку да се одустане од греха, а сасвим друго лицемерје које глуми кајање. Религиозно убеђен али грешан човек упознаје своју сопствену беду у греху на моралном, психолошком и сваком другом плану, види пред собом онтолошки понор кога се одриче и удара кроз покајање новим путем, путем препорода; лицемер уопште не види тај понор, не одриче се свога начина живота, не тражи никаква препорода а једино што тражи — то је правда коју приказује људима. У ствари кроз ту формалност се назире напуклина његовог бића кроз коју допире критика његове савести која га оптужује, али је он заташкава и угушује. Лицемер мора да пружи неко оправдање и извињење, и то чини — али је упућено на погрешну адресу, упућено је људима пред којима се неупоредиво лакше оправдати него пред Богом који је свевидећи зналац наших срца (Приче 15,3; Пс 38,9; 139,4; Д ап 15,3; Јвр 4,13).

ДИЈАЛОШКИ ИЛИ МЕТОДОЛОШКИ АТЕИЗАМ, слично теоријскоме атеизму, не намеће никакве допме, него једноставно испитује подручје природне науке, филозофије и друге активности људскога ума као да је све то независно од Божјега постојања и стварања света. Зато овај облик атеизма, методолошки или дијалошки атеизам, имамо и код неких искрено религиозних људи. На пример, Декарт је до свога става *cogito, ergo sum* (мислим, дакле постојим) дошао полазећи од сумње, а не од Бога. Научник атеиста дијалошкога или методолошког типа истражује своје научно подручје независно од свога религиозног убеђења.

АТЕИЗАМ ИЗ НЕСПОРАЗУМА није ништа друго до најобичнији неспоразум; он може бити двојак: или долази услед необавештености или услед неадекватно употребљенога израза. Као илустрацију необавештености можемо да наведемо пример да су многи путописци, испитивачи архаичних народа и племена као и сами хришћански мисионари оглашавали дотична племена за безбожна, јер нису разумевали симболику и смисао њихових обреда и обичаја; а нису је разумевали — било због незнања језика, било због немара да је дубље проникну, било због тога што су примитивци пред ученим странцима крили тај смисао да га ови не би обесветили. То би био атеизам услед необавештености.⁴

Атеизам услед неадекватно употребљенога израза имамо код Цицерона који је назвао Гале незнабошцима, затим код Хомера који је тако назвао Тесалијце и Страбона који је тако именовао Атланте.⁵ Израз „безбожници” овде уопште не означава одсуство Бога у животу дотичнога народа, него значи да дотични народ не верује у Бога онако

⁴ Примери позајмљени од др Лазара Милина, Апологетика, II, Београд, 1963, 335.

⁵ Исто.

као онај ко о њему говори. Тако су, на пример, римски историчари у почетку називали хришћане безбожницима; муслимани све немуслимане — каурима (безбожницима, невернима); хришћански писци некад (и сад) многобошце називају незнабошцима. У нашим богослужбеним песмама у Србљаку најезда Турака назива се — у Служби св. кнезу Лазару, — безбожничка најезда; у народним песмама слично: Турци Крајишници су неверници који Бога ни правде не знају (нар. песма *Бој на Мишару*).

Атеизам у свим овим варијантама (сем онога првога облика, апсолутног атеизма) — није атеизам, отсуство Бога, односно идеје о Богу; то је антитеизам, борба пратив Бога, кад више кад мање отворена. Она потврђује врло јасно и убедљиво реалност постојања Бога, јер Бог, као Отац целог света, држи у својој моћној руци сву своју творевину — свет и људе у њему, и њега потврђују сви људи — сваки на овој начин: они који у њега синовски верују потврђују Га благодарношћу, а они који уотају пратив Њега — неблагодарношћу. Ови последњи не би могли устајати против свеобухватне руке Божје кад ће не би било.⁶

Даље, борећи се против вере у Бога, атеизам мора да верује: он не зна, него верује да Бога нема и једноставно наводи доказе којима поткрепљује ту своју веру. Као такав, он је нешто накнадно, изведено, а не изворно и првобитно: кад не би било религије не би могло бити ни атеизма, јер је он њоме условљен као што је и религија условљена постојањем двају личних субјеката који ступају у свесни однос, духовну везу — религију. Као такав, атеизам постоји на рачун религије, храни се и одржава борећи се против ње; кратко и јасно — он је паразит на њеном организму. Јер да он негира Бога и религију као стварни однос човеков према Богу и обратно, однос Бога према човеку, потребно је да постоје оба чиниоца религије, Бог и човек, и њихов стварни однос — религија, па тек онда да може формално да се појави атеизам. Он је, хетеловски речено, антитеза, а антитези безусловно мора да претходи теза. Све нас ово упућује на мисао о вишеструком сиромаштву атеизма — и у психолошком, и у етичком и сваком другом смислу.

Затим, атеизам као стање душе човекове је нешто некрилато: он је чак парализа воље и опуштеност човекова, или затвореност у себе која кочи градилачки напор. Било да је у питању прво (што имамо код практичнога атеизма и лицемерја), било да је у питању ово друго (што имамо делом код теоријскога а у целини код борбенога атеизма) — све то није добро. Јер човек није минималистички створен зато да буде осредњи епикурејац који би овладао комосом, а још мање да буде вечито негативан анархиста са разарачким оргијама. Он није створен да буде само ларва зачавурена у материју и простор космоса, него да буде и „наткосмички лептир“, колега Божјих анђела. У том максимализму и стваралаштву манифестује се његова боголикоост о којој нам говори реч Откровења (I М 1,27); а његово рушилаштво и тврдоглави инат и мржња, показују га ђаволиким. Никад не може рушилаштво бити тако дубоко укорењено као градилаштво, јер иза њега стоји, као његов извор, психологија ината и мржње а не психологија одушевљења и љубави.

⁶ Наводим мисао по сећању из једнога чланка др Франца Кенига, штампаног у првој свесци марксистичко-хришћанског часописа *Internationale Dialog Zeitschrift*.

Човек има свој позив и своје назначење о које се атеизам оглушује, било свесно и намерно, било несвесно и ненамерно. Дела атеизма нису одговор на позив, него одбијање позива; често имамо случај да се грубо газе и онај основни натприродни квалитет човека — савест (в. Рм 1, 19—26). Зато су дела атеизма која се рађају из несатласности са Божјим законом дела рушења а не дела грађења. Она нису акција далековиде свести. Атеизам није испуњен, ношен и вођен љубављу, него хладним рационализмом и ватреним инатом. Код њега нема, безрезервне спремности на жртву. Или веома ретко. Перспектива атеизма води своје следбенике у прихватање смрти као неизбежног бесмисла или у прихватање вере у васкрсење кроз покајање.

Најзад, атеизам као појаву имамо само у овом свету. У духовном свету и код духовних бића нема места никаквом безверју или полуверју — каже С. Н. Бултаков,⁷ ослањајући се директно на реч Откровења да чак и ђаволи верују и дрхћу (Јак 8, 19).

Теист и атеист — то су не само два човека, него су то два потпуно различита типа човека. Први је отворен духом према свету више вредности и ослоњен је на Бога, свога моралног гаранта, миран је и прибран, одушевљен и постојан; пред њим се отворила обратна перспектива — све дубља и све шира. Његова душа, његов ум, његова осећања — цео он, дакле, је отворен према тој ширини. Он се поверава и предаје Богу, и Божја благодат као натприродна сила улива се у њега и тако долази до његова облагорођавања — препорода, а то је оно што чини суштину, животност и циљ религије. — Други је окренут себи, сав у прчу, у теснацу. Али и поред тога он није себе изоловао од надљудских вредности и света, само он о њима зна кроз своју перспективу која је тиме што бива све дубља — све ужа. Он се не отвара према натприродном свету, него се ограђује од њега. — У противстављању себи другога они се потпуно разликују: теист, вођен љубављу, обузима другога, прожима га и испитује његову унутрашњост; атеист, на супрот, узак и ситан, сав је у апонији: он своју мисао и себе конфронтира своме саговорнику и почиње једноставан обрачун у коме нема места за љубав. У томе теснацу нема места преображају и преобраћању; ту може да буде само побеђеност и покореност, и — ништа више. А та појава није преображај који се зачиње кроз непосредни доживљај нечега квалитетом вишега и бољега но што је човек овакав каквога имамо пред собом у прубој овакидашњици. Тај доживљај се збива изван подручја чулнога и експерименталног у човеку — у неиспитивој слободној дубини духа из које преображај несметано зрачи на човека као целину. Док је теиста отворен према натприроди као вишој реалности коју доживљава кроз љубав и сједињење, дотле је атеиста окренут од ње и он је доживљава, али као реалност против које устаје и бори се. Док теист шири димензије свога бића према своме оригиналу апсолутном Богу, дотле атеист себе редуцира и смањује, повећавајући своју реалативност. Док се теист разраста, дотле се атеист скупља, прчи — ураста.

Приступајући атеисти, Црква се руководи љубављу и циљ јој је да се он — који је и болестан и отуђен — приведе Цркви. Њен циљ није да од њега чини још већег непријатеља. Зато се она с том појавом, атеизмом, не бори искључивошћу, фронтално, спољашње; њена

⁷ Невеста Агнца. О Богочеловечестве, III, YMCA PRESS, Париж, 1945, 166. и 505.

борба иде другим линијама: траже се мотиви атеизма код дотичнога човека или генерације и они се суочавају са мотивима атеизма; затим се човек, односно нараштај, оспособљава за духовно виђење и критичко расуђивање, отварајући и проширујући своје ускосубјективне интересе и хоризонте према већим, и све бољим и већим — све до апсолутно добрих. Тек тада се човек може покренути да интимно упореди једно с другим. Кад се дотле дође, савладана је човекова искључивост и самодогматичност. Он може да у дубинама своје душе сагледа морално сиромаштво својих ранијих атеистичких мотива и морално богатство и онтолошку снагу мотива теизма. Ту ће тек бити могућа права метаноја (промена умовања) која ће да се манифестује кроз преображај — прво унутарњи па тек онда вањски. И бивши атеиста ће прво постати интимни теиста, па ће тек после да испољи своје ново, теистичко схватање. Иначе, сваки други облик интересовања биће промашен: ако се атеисти спољашње натура теизам, он ће га примити по моди, или по морању или слично, а унутрашњост ће му остати и даље непрепорођена. Другим речима, добићемо од атеисте „теисту“, теисту форме и позе, који је интимно остао у старом, атеистичком васпитању. Само кроз тај иманентни препород човек се васпитава и оспособљава да превлада, да прекорачи, понор који је пукао између субјективнога и објективног због атеистичке искључивости; тим он прелази из ускога сопственога или друштвеног субјективизма и ураста у Цркву као целину, стајући под ауторитет Бога којег не прима ни из страха, ни из позе, ни из моде, ни из баналнога рачунског интереса, ни из ината, него — по свом новом опредељењу срца, потпуно искрено и предано. Човек уз то уверење остаје чврсто — и у томе се манифестује чврстина његова карактера; а остајање при једноме одређеном уверењу само зато што је оно сопствено, а нема никаквих моралних и др. предности и вредности, није чврстина карактера него — тврдоплавост, хибрид који треба васпитањем и оспособљавањем за уочавање и прихватање виших вредности преображавати, трансформисати, сублимисати.

Потребно је да атеиста појми да је религија феномен који сретамо у овом свету, али — који нити је од овога света, нити је искључиво намењен овом свету. Због тога она прожима сав човеков живот, уткива се у све његове облике и манифестације, али се не подударе са биолошком сфером живота, нити се идентификује са његовим манифестацијама, облицима васпитања, културом, ученошћу и сл. Стога један атеиста који је раскрстио са патријархалним начином живота — и неће више да му се врати — није у праву кад сматра да је религија патријархалност. Истина, у патријархалном начину живота она се снажно испољила; али приликом јењавања патријархалнога духа у једном друштву — рецимо нашем савременом друштву —, кад је тај дух окопнео и свео се на пуким обичај, религија сиромаша и постаје превасходно обичај, фолклор. У њој таквој нема онога што се зове *mysterium tremendi*, унутарњи пролом, продор у дубину и висину. Једноме атеисти, чак и онеме који прихвата материјализам — наравно, не догматички, крути — биће интересантни и занимаће га овакви пориви. Он је њима већ ушао у област религије и религирао себе за Бога, а да се тиме уопште није вратио у патријархални облик живота. Пред њим је пукла, отворила се нова егзистентна перспектива религије као непосреднога животног доживљаја; он осећа њен дубински зов — и одазива му се, а уопште се не обазире на преживеле обичаје патријархалнога живота

које је он надживео и оставио иза себе. Покушамо ли да таквога модернога боготражитеља вратимо у форме патријархалнога живота које су за њега овештале и постале празне и беживотне, ми ћемо га одбити од религије која, разуме се, није ни патријархалност ни модернизам, као што није зависила ни од робовласништва ни од пролетаријата, али се зато кроз све те друштвене облике испољава, односно у њима живи, разликујући се од њих као бесмртна супстанција од пролазнога, смртог акцидента.

Summary

Dimitrije M. Kalezich

ON ATHEISM

The author approaches the phenomenon of atheism by stating that the meaning of atheism is not godlessness, but anti-theism, anti-religion. Psychology of atheism is completely opposite to the psychology of theism: the atheist is usually filled with ontological denial and quasi-metaphysical pain by being closed by taking the attitude of affirmation of his own self.

Giving a psychological study of the roots of atheism, the author shows that there are several different forms of atheism. Among them the absolute atheism does not exist in human reality except as an abstract notion.

Opposing atheism one should not provoke a confrontation or escalation between the two camps, but try to show the advantage of the theistic worldview, which is more proper to enhance the moral life of man and also capable of ethically regenerating Mankind.

Слободан Петровић

СВЕТИ САВА — ОТАЦ НАШЕГ ДУХОВНОГ СТВАРАЛАШТВА

У основу идеологије, која прожима доба Немањиха, уткан је претежно утицај источни — православни, а мање западни — римокатолички. На српску културу, па према томе и филозофију тога доба, непосредан је био утицај Грка и Византије, јер су Срби од њих примили веру и писменост, осећање за друштвени живот и државотворност, љубав према црквеној архитектури и фрескосликарству, да уз мистично треперење свећа и кандила открију дубоку духовност. Са свих зидова и сводова наших старих манастира и цркава гледају нас, као са неба, озбиљни ликови светаца и мученика, анђела и арханђела.

Како се померало средиште српске државе из Зете у Рашку, тако ова област постаје жижа српског православља са манастиром светих апостола Петра и Павла у Расу. „Овај манастир све до оснивања Архиепископије био је центар црквеног живота Србије” тврди Василије Марковић (Православно монаштво и манастири у средњовековној Србији, Сремски Карловци, 1920). Град Рас је остао центар српског православља све до појаве Светог Саве, а Немања је у њему подигао цркву светом Бурђу (Бурђеви ступови).

Углед рашких епископа почиње да бледи после повратка Светог Саве у Србију 1207. године и од тада се помиње, као духовни центар Србије, манастир Студеница, где су донете мошти Немањине. „Српску државну идеју немањихке династије створио је физички Немања, интелектуално Сава” написао је Владимир Ђоровић (Покрети и дела, Београд, 1920).

НОВИ ИДЕАЛИ. — Одлазак Растков из владарског двора у манастирску тишину, представља искрену жртву једне полетне, младе душе у доба када су српски феудалци тежили сопственом богаћењу и земаљској слави. Млади Растко увиде да су „царство и богатство и сјај и овака срећа многометежни и непостојани и сматраше да су видљиве лепоте и обиље живота као сенка па, разумев да је много једење и весеље и све човечанско на земљи ташто и нестварно” (Балшић: Старе српске биографије, Београд, 1924) оста у Светој Гори пуних шеснаест година ревносно и строго, вредно и свесрдно испуњавајући монашке завете, али је стигао да бос и у скромној одећи обилази монашке ски-

тове и усамљене светогорске подвижнике. Постом и молитвом, бдењем и несебичним служењем ближњих, Сава је брзо духовно сазревао и прочуо се. Пун самоодрицања монашки живот у Светој Гори Атонској, међу руским, грчким и бугарским калуђерима, открива Сави са знање, да се сваки монах сувише ревносно брине само за спас своје душе не старајући се одвише за друге људе. Личност Светог Саве, међутим, одише искреном љубављу за све људе и нарочито за оне у његовој отаџбини. У контакту са културама других народа у Палестини, Сирији, Египту, на Синају као и у светлости блиставе Јустинијанове Свете Софије, Сава „ствара нов идеал српског калуђера који живи за спас заједнице а не само душе своје“, како запажа др Андрија Стојковић (Почеци филозофије у Срба, Београд, 1970).

Може се рећи са сигурношћу да се Свети Сава врло предано припремао за повратак у Србију, да је мислио на мисионарски рад у својој земљи, јер је са свега тридесет пет година достигао чин архимандрита и ушао у све проблеме православне цркве а поред себе окупио групу вредних, отреситих и оданих људи који ће се по повратку у земљу прихватити свих важних послова које им додељује њихов духовни вођа, разборити мислилац, окретни дипломата и вредни неимар Свети Сава. Жеља да помири завађену браћу и оконча братоубилачки рат била је свакако један од мотива да се Сава одлучи за повратак у земљу. Успех на том послу дубоко је импресионирао народ, и у очима сиромашних земљорадника и вредних занатлија његов лик добија светачки ореол још за живота, о чему сведоче безбројне приче и народне песме, јер је „готово као стални путник мисионар обишао сваки кутић владавине овога брата, учећи вери и добрим делима“ (Стеван Димитријевић, Свети Сава као народни учитељ, Београд, 1934). По угледу на Христа, Свети Сава је изабрао, по казивању Доментијановом, „изванредне мужеве“ и припремио за своје следбенике неимарећи националну српску цркву, па је почео „размишљати о оснивању независне српске православне цркве“, како истиче Васо Глушац (Живот Светог Саве, Београд, 1934).

Нећемо се задржавати на тумачењу одласка Светог Саве из Србије 1217. године, нити ћемо дискутовати о разлозима који су га на то навели, јер их је сигурно било и довољно и разноврсних, а један је вероватно и тај да је Свети Сава пожелео да мало предахне у светогорској тишини од напорних државничких послова у Србији пред „улажење и у више и обимније архијерејско учитељство“ (Ст. Димитријевић, Свети Сава као народни учитељ, Београд, 1934), што му је добро дошло ради црквених послова, јер видимо да се не задржава дуго у Светој Гори, него одлази 1219. године у Нижеју где се тада налазио васељенски патријарх Манојло Сарантен и византијски цар Теодор Ласкарис, који су од Саве захтевали да баш он прими архијерејски чин. Иза овога је, логично, следовало да је Свети Сава, пошто је канонски посвећен, затражио од цара и патријарха аутокефалност српске цркве. Тако, по речима Доментијана, Свети Сава „диспоси благослов од часног патријарха и од свега сабора васељенског“, што се догодило 1219. године. Укоро се Свети Сава преко Солуна враћа у Србију „узев са собом оне, које знађаше подобним да би их поставио за епископе“, како каже Доментијан.

ДРЖАВНИК. — У личном животу строг монах и испосник, Свети Сава се испољава и као политичар који је „снагом свога ума државне

послове водио упоредо с владоцима овоје отаџбине", како је с правом приметио Андра Гавриловић (Историја Српске православне цркве, Београд, 1930). Савина државничка мудрост навела га је да уочи Спасов-дана 1220. године на сабору у Жичи крунише Стевана за првовенчаног краља српских земаља у Загорју и Приморју. Овај чин је оспоравао угарски краљ Андрија, јер је сматрао да су повређени интереси угарске монархије која је претендовала на српске земље. Истовремено уз проглас аутокефалности српске архиепископије долази протест охридског архиепископа Димитрија Хоматијана коме није ишло у рачун да Српска црква добије самосталност, јер је он њом до тада управљао. Чак сматра да је љубав Савина већа према отаџбини од његове побожности, чим се Сава вратио у своју земљу ради световних послова, па се овим речима обратио Сави 1220. године: „Љубав према отачаству обузела те је из крепости Свете Горе... Живот аскетски заменио (си) радом онога који распоређује светске послове и њима управља, и зашао у послове околних династа, и таким начином иночко ћутање (омиреност) заменио светском сујетом и уопште одао ономе што се тиче светских прилика и светскога метежа". Уместо ма каквог коментара, можда је најбоље само навести речи Владимира Боровића о Светом Сави: „Био је у свом отачаству више него апостол, из дубине неверства извукао је своје племе и показао му ново крштење" (Мачусобни одношаји биографија Стевана Немање, Београд, 1936).

И римокатоличка црква имала је видан утицај на српске земље нарочито помоћу оних владарки које су у доба Немањине династије биле католкиње, као што су Ана, супруга Стевана Првовенчаног, па Јелена, жена краља Уроша, затим Катарина краља Драгутина и Бланка Стевана Дечанског. Јосиф Стојановић примећује да је још Свети Сава „добро запазио, да су римокатолички апитатори били развили велику пропаганду у Србији; да је српски народ недовољно просвећен у Православљу и стога, што у земљи не беше довољно спремних пастира васпитаних у српском духу... Зато је Свети Сава из Свете Горе уверавао свог брата Стевана, да Србија не може напредовати без Православља" (Историја Српске цркве, Београд, 1922).

Свети Сава је створио нови, оригинални метод сједињавања црквених и државних гледишта и интереса, па је, како оштроумно закључује Василије Марковић, „оснивач оних интимних односа између православне цркве и Немањичке државе, који су се одржали све до краја националне самосталности, па су продужени и после овога у оданости цркве националним идеалима и у идентификовању српства са православљем, које почиње тако још са Савом" (Православно монаштво и манастири у средњовековној Србији, Сремски Карловци).

ПРОСВЕТИТЕЉ. — У контакту са ученим Грцима, Свети Сава је стекао највише образовање, али је лако увидео до које је мере непросвећен његов народ, а знао је да без просвете не може држава да процвета. Он ствара прави програм за еманципацију српског народа у слободној и независној Немањиној држави, како би и његова отаџбина ступила у ред просвећених земаља. На том путу развија се покрет српских калуђера за обнову старог правописа, па се застарела слова избацују и архаични речник замењује савременијим изразима. Значајна је примедба Александра Белића: „Свети Сава, подигавши са својим оцем Хиландар, засновао је у њему школу. Из те школе изашао је и писац хиландарске повеље Првовенчаног и писац Хиландарског ти-

тика, који је био, вероватно, из Зете. Сви су се они служили ортографијом Савином и само тамо где је она била неодређена, они су се ослањали на своју старију ортографију" (Учешће Светог Саве и његове школе у стварању нове редакције српских ћирилских споменика, Београд, 1936).

Сава је од 1207—1217. године као архимандрит управљао Студеницом, која је у то време била велики расадник духовне културе у Србији. „У Студеници је, пише Станоје Станојевић, Сава постао од испосника радник у народу и за народ, од верског фанатика пропагатор социјалног морала, од младог занесењака организатор, државник и књижевник" (Свети Сава, Београд, 1935). Његови ближи и даљи следбеници прихватили су његову снажну и беспрекорну моралну личност за духовног препородитеља, јер је имао необичан дар да у свакој прилици повеже свакодневне проблеме са религиозним животом, да посаветује у раду и поучи у вери. Када открије слабости људске и примети које их невоље муче, знао је да пронађе топле, братске речи да утеши и молитву да излечи. Окупљао је народ и уживао његово огромно поверење, јер су начела његовог морала били истовремено и принципи његовог живота. Истинском хуманошћу и беспрекорним поштењем достигао је још за земаљског живота идеал свеца и народ му се одужио дивним легендама, песмама и приповеткама из којих блиста Савин религиозно-морални лик христољубивог и правдољубивог човека. Сетимо се, рецимо, из детињства још запамћених приповедака „Свети Сава и правда", „Свети Сава и ђаво", „Свети Сава и вул" и песама „Свети Сава", „Свети Сава и Хасан-паша", „Свети Сава и турски цар" и безброј других. Народ је доживео тог великог човека као истинског светитеља, вредног прегаса на њиви Господњој и путовању у царство небеско. По речима Борба Трифунковића „народно виђење и осећање једне личности доводи до култног симбола, који црква не проглашава, већ и сама, будући прожета народним основама, прихвата" (О Србљацима, студије, Београд, 1970). Лик Светог Саве са фреске у манастиру Милешеву одговара напису „богоносни отац Сава". И велика распрострањеност тог лика готово у свим српским црквама доказује, како је одлично приметио Владимир Петковић, да „његов лик постаје управо симбол и главно обележје српства" (Свети Сава у старој уметности српској, Београд, 1934).

Десет година је Свети Сава неуморно путовао по српској земљи од села до града, од испоснице до манастира и учио народ, свештенике и монахе шта, када и како треба радити да се постигне богоугодан живот. Из тог времена потичу онолике изванредне легенде како је Свети Сава поучавао непросвећене Србе и стога се у тропару назива „наставником" и „учитељем" који је своју земљу умео да препороди „породив је Духом Светим". Вредним, преданим и смелим радом помагао је сиромашне, прекоревао је лење, срамотио непристојне, кудио лажљиве и кривоклетнике, па су из свега тога произашла правила за морално понашање које је једино исправно на путу у живот вечни. Ево речи из његове Беседе о правој вери:

„Бесмртна дела у Христу, веру чисту и молитву честу, имајући са љубављу наду к Њему и савест чисту ка Богу и ка људима постом и бдењем, истину при свему, телесну чистоту и душевно уздржање, чувајући разум светог крштења просвећења Божја, којим се одрекосмо сатане и свију његових дела. На свагда љубећи покајање, исповедање грехова својих и плакање чад њима и смерност, оправдање,

поучење, исправљање живота свога, мржњу греха, не опијање, не блуђење, но чист живот, јер годи Божјим очима да (то) гледају. Јер Бог је један од почетка и у бесконачне векове. И ево прва заповест речена ка онима који Га љубе: „да, сваки од вас љубите Господа Бога свога свим срцем својим, свим умом својим, и свом душом својом, и свом силом својом” (Доментијан, Живот Светог Саве, Београд, 1938). На сваком кораку жива реч и дело. Где није могао да цркву подигне, ту је бар углавио крот на видном месту да се народ сети Христа Спаситеља, а где се могло, ту су ницале и цркве и школе и болнице и домови за сироте и изнемогле.

Изразећи из Студенице, која је Светом Сави била духовно одмариште, улазио је у народ са жељом да шири праву јеванђелску науку. Подржане снагом његове личности, дошле су до изражаја позитивне оклоности српског народа. И зато се могло да догоди оно право божанско чудо и да се црква сједини с народом, да српски народ постане истинска црква. За ово треба захвалити Савином типу родољубља. Повезана идеја хришћанског братства међу људима са дубоком вером у једну вишу правду даје такав смисао животу људи да они не познају шовинизам, не знају за хегемонизам, нису ни чули за етатизам и немају појма шта је то унитаризам. Ови појмови нису били у темељима народне српске цркве и државе и српско православље проткано националним духом а истовремено прожето словенским менталитетом, могло је да буде озарено универзалношћу васељенског хришћанства.

Шта је навело 1233. или 1234. године Светог Саву на друго, тешко, дуго и напорно путовање до Свете Горе после извршене промене на престолу у Србији, када је после краља Радослава дошао краљ Владислав, данас је тешко рећи. Историчари су много нагађали почев од Доментијана и Теодосија мислећи да је Свети Сава опет пожелео да се удаљи од света и земаљске буке, а можда је то било и на позив бугарског цара Јована Асена, али је то све тешко утврдити. Свети Сава је имао већ шездесет година живота, оронулог здравља и заморен силним пословима у земљи, али је ипак на овом путу упорно обилазио манастире у Египту, Сирији и Персији, а на повратку његов животни пут завршио се у бугарској престоници Трнову вероватно године 1236. на дан 14. јануара. Споран је у науци и датум преношења његових моштију у Милешево, али је ипак утврђено да је пренос извршен 1237. године, а за празник преношења моштију одређен је 6/19 мај. Један непознати Савин ученик саставио је Службу преносу моштију Светога Саве нагласивши у једној стихири:

„Блажен си, Саво, богомудри оче наш,
јер дани ти таланат добро умножио јеси,
стога ти свети пренос с љубављу прослављамо”

(Србљак, књ. I, Београд, 1970).

ФИЛОЗОФ. — У сусрету са стравичним призором смрти, свако се и нехотично удубљује у проблем живота и његовог смисла. Откуда живот и човек? Ко да одговори на ову мистериозну тајну? Још је Растко потражио одговор на ову прадавну загонетку и добио га у еванђелским речима: „У почетку беше Беч, и Реч беше у Бога, и Бог беше Реч” (Јован 1, 1). Да је Божја Реч — Логос извор свега то је касније

Сава Немањић изразио као први српски архиепископ и филозоф у уводној реченици Хиландарске повеље: „Искони (у почетку) створи Бог небо и земљу и људе на њој, и благослови их и даде им власт над свим својим створењем” (Списи Светога Саве и Стевана Првовенчаног, превео Л. Мирковић, Београд, 1939). Ево нам једног аксиома хришћанске филозофије.

Материју многи човек није успео да очовечи, да је продухови, већ је она многе људе обездушила и свела на прубе инстинкте и нагонне. У зачараном кругу борбе за самоодржањем, сукобљавају се тело и душа, материјални и духовни принцип. Божанска сила у човеку треба да преобрази не само душу, него чак и природу тела. А на који је то начин могуће? Еванђелским врлинама које су изложене већ у првој глави Хиландарског типика: „Вера, нада, кротост, трпљење, глад, топло молење са сузама, а највише над свим овим анђеоска лепота, смерномудрено послушање и љубав, ради које сиђе к нама Син Божји, а ка овоме додајући и незлобност”. Ево још једног начела хришћанске вере.

Смрт је негација живота. Човек се нашао у дилеми: да ли је смрт коначност овета и уништење, или је она само прелаз у бесмртност? Гледајући стално разарање и уништавање, неко дође и до закључка да је смрт нужност као природни завршетак свега што постоји. Рађа се сумња у најгрубљој форми да нагриза дух људски. Човек пољуљан у вери пита се: да ли уопште вреди живети, радити и стварати? У најмучнијем тренутку колебања људског духа, Богочовек је победио смрт васкрсењем. Открила се значајна догма хришћанска коју Свети Сава оглашава речима: „Да, чеда моја драга, шта је од ове речи поузданије или праведније, што сам Христос сведочи, истином утврђујући? Шта је од овога боље, него не окусити смрти за навек? ... Тога ради он окуси смрти, и ако безгрешан и бесмртан по првом рођењу од оца; али ради нас окуси и пострада, да и ми вером у њега окусимо бесмртности његове” (Беседа о правој вери). Ево, дакле, још једног принципа хришћанске филозофије. Васкрсење је негација смрти, победа личне бесмртности, савлађивање страха од уништења свог бића, победа над мраком и злом. Чињеница васкрсења Христовог је темељ у хришћанском погледу на свет, али и путоказ на путу од смртног ка бесмртном, од пролазног ка вечном.

Човек упознаје свет, открива његовог правог неимара, па се пре не из кошмара својих мисли и почиње предано да се моли Творцу неизмерног васионског храма. Богослужење постаје смисао људског живота. Свети Сава је ову молитвену преданост Богу дивно изразио речима: „Верујмо, дакле, у Оца и Сина Светога Духа, појући Тројицу божанствену, Творца, који је од увек, свега узрочниот и створеног, видљивог и невидљивог, једнога дакле бића, то јест јестаства, у три лица, дакле састав и лица” (Беседа о правој вери). Из ове духовне светосавске филозофије зрачи још једна истинита догма наше вере.

Свети Сава је неуморни учитељ који примером својим показује како се преданим даноноћним молитвама уведе душе у царство небеско. Од профаних, свакодневних брига и послова, он је мисао људску окренуо Богочовеку Христу и показао да живот земаљски не сме да буде само ради јела, пића и тела, већ да смисао свога постојања човек треба да открије у бићу боголиког свечовека. Дакле, да човек буде истински по подобију Божјем да се оствари јединство Бога и човека. Да би се та хармонија постигла, човек мора да припадне Богу свом

душом својом и свим срцем својим и сваком мишљу својом да живи у Њему, да Њега оваплоти у себи. Ето новог постулата светосавске филозофске мисли изречене у надахнућу у седмој глави Хиландарског типика: „Све ово има своје време, а сада је време исповести, исцељења душевних страсти. А ако треба да говорите о некој сроби, сав укор и узроке неоретног случаја, какав год био, пожурите се да себи припишете и наметнете. А ако (говорите) о неким другим страстима, и њих чисто исповедите, да и одавде као плод поцрпете двојаку корист: да дођете до чистог душевног здравља и да се обучете у смерност која уздиже, коју имајући ваистину ћемо бити слични Богу”.

САВРЕМЕНОСТ СВЕТОСАВЉА. — Речено је да је још за живота народа сматрао Саву за светитеља, а касније је његов гроб у манастиру Милешеву постао место ходочашћа. У годинама рата за ослобођење земље од Турака, у борби за крст часни и слободу златну, Свети Сава је постао симбол слободе и независности народа, што је навело непријатеља да 1594 или 1595. године спали његове мошти у Београду на Врачару. Уместо да тиме сатре веру у чудотворну моћ Светога Саве, огањ ломаче је распаљивао још силнију љубав народа према свом првом архиепископу и створио такав култ, да је он вековима његован прерастао у идеју светосавља.

Под светосављем треба разумети остварен идеал православне духовности прожет националним доживљајем, или, једноставно речено, светосавље је српско православље које се, у суштини не разликује ни догматски ни обредно од других православних цркава, јер је у свих исто црквено-догматско учење које проповеда неискривљену реч Христову и уважава равноправност грађана целог света, јер је Еванђеље намењено свим народима (Матеј 28, 18).

„Знаете ли шта значи: бити светосавски православан?” — пита др Јустин Поповић и одговара: „То значи: непрестано се борити са страстима и гресима у себи и у свету око себе. Са среброљубљем бори се — сиромаштвом; са похотом бори се — постом и молитвом; са гневом бори се — кротошћу; са гордошћу бори се — смерношћу; са ђаволом бори се — Богом! ... Када мислиш мисао чисту и овету, знај — ствараш светосавску културу. Свако твоје племенито осећање, свако твоје анђелско дело, свака твоја добра жеља — неимар је светосавске културе. Свети Сава је у нас највећи неимар богочовечанске, православне културе, јер је у Светој Гори двадесет година душу своју прерађивао еванђелским подвизима, и тако израдио из себе највећу, најбесмртнију и најчаробнију личност у историји нашег народа. Он је души нашој пропутио пут из смрти у бесмртност, из времена у вечност, и повео је путем богочовечанске, православне културе” (Светосавље као филозофија живота, Минхен, 1953).

Српска православна црква, далеко и од помисли да тежи за световном влашћу, умела је да открије народу истинитост свог религиозног учења и лепоту верских обреда. У земљи пуној манастира и цркава, народ је био заинтересован за проблеме духовног живота, а како и не би када га је свака реч народу оданих свештеника на то подстицала, док су га са икона посматрале очи српских светитеља продирући у верујуће душе. „Није никакво чудо ако се Србин Средњег века, у својој држави и у својој цркви, пише др Бокo Слијепчевић, осећао поносним на све оно што је видео око себе. У окладу са духом времена, религиозног по превасходству, људи су и у овом свету живели за онај други свет, који им је био јасно насликан на зидовима цркава и

манастира... Црквени национализам се изражавао у изграђивању духовне културе народа и на књижевном и уметничком плану, где је било много нашега изворног. Творачки геније народа просијавао је на све стране" (Историја Српске православне цркве, књ. I, Минхен, 1962).

Српска црква, прожета светосављем, изградила је специфичну свест код свог верника, Србина, човека и јунака једне светле традиције који је био увек спреман да брани веру и слободу надајући се искрено да је Богу угодни онај ко за веру своју и отаџбину драгу и живот положи. Вера и отаџбина, у представама Срба вековима стопљене у монолитну целину, надахњују га за херојска дела током целе његове историје, разборито га крепе у данима страдања, бодре га у трпљењу и помажу у страдању, јер вечно има пред очима личне примере бесмртних дела знаменитих предака из лозе Немањића.

Немањина православна оријентација добила је у Светом Сави „генијалног протагонисту, који је успео да православље учини не само државном вером у Србији, него да оно постане и носилац националне културе и цивилизације и да јеванђелска наука постане истинска духовна својина и схватање српског народа. Његовом заслугом православље је постало »српска вера«" закључио је Душан Кашић (Историја Српске православне цркве са народном историјом, Београд, 1967).

Поред свега тога било је и таквих злонамерних књижевних покушаја на латинском језику, а написани су ради тадашњих прозелитистичких планова Рима, као што је опис Ивана Томка Марнавића који кипи неистинама о животу Светог Саве, вредног српског архиепископа који је овоја дела писао српкословенски. Марнавић, на пример, пише: „Нарочито старање, међутим, посветио је он српској цркви, коју је, због близине јеретика, затекао пре као зараслу њиву него ли као обрађен виноград; због тога је свом снагом легао на посао да је очисти од заблуда и врати култу католичке побожности" (превод Веселина Чајкановића, Београд, 1939). За Марнавићево приказивање живота Светог Саве, Никола Радојчић каже: „Он је хтео са својим списом показати како је Свети Сава био предан римокатоличкој цркви а непријатељ православној" (О животу Светог Саве од И. Т. Марнавића, Београд, 1936). Одакле долази злонамерна Марнавићева тенденција? Станоје Станојевић пише: „Папска курија, која је у ово доба имала пресудан утицај у целом хришћанском свету, сматрала је за један од најважнијих својих задатака на Балкану да покори српски народ" (Историја српског народа, Београд, 1926). Далеко је од истине мисао да је Свети Сава био задојен мржњом и непримљивошћу према римокатолицизму, што јасно сведочи писање Доментијаново када је реч о одласку епископа Методија у Рим. Затим интересовање Светог Саве за манастире који су били под латинском управом поткрепљује чињеница коју наводи Светозар Радојчић: да је Свети Сава боравио у манастиру који држе монаси Монтекасина и да је тај манастир даривао иконама (Епизода о Богородици — Гори и Теодосијев „Живот Светог Саве" и њене везе са сликарством XIII и XIV века, Београд, 1959).

У свеукупности личности Светог Саве као преданог монаха, вредног законодавца, плодног књижевника, творца нових идеала, ваљаног државника, највећег просветитеља и хришћанског филозофа, можемо да сагледамо светлу, кристалну и снажну мисао светосавља, која је само као таква могла да преживи све епохе обезбожења, роботизације и

дехуманизације човека. Филозофија светосавља са својом методолошком страном одређује нам пут у решавању животних проблема човека у савременом друштву, јер изнад свега истиче дужност усавршавања људског бића до Божанског, који освећује духовним, непролазним вредностима све врсте делатности. Овај аспект српском народу није стран био ни онда када га је и снажније заплуснула „западњачка река“. Стога је и поред свих историјских збивања и политичких вијугања, како запажа Теодор Тарановски „унутар у земљи православље остало непоколебљиво“ (Историја српског права у Немањинској држави, Београд, 1931).

Summary

Slobodan Petvorich

ST. SAVA — INSPIRER OF OUR SPIRITUAL CREATIVITY

St. Sava was the youngest son of Stephan Nemanja. He renounced the worthy power and became a monk in Mount Athos. He spent there 16 years in ascetic privations and prayers. Returning to Serbia, in which his elder brother was the ruler, Sava undertook the work of educating his nation. He succeeded to obtain the autocephalous status of the Church of Serbia, of which he became the first Archbishop. In this respect he was the founder of the Serbian Patriarchate.

On the level of culture St. Sava as writer and compiler of a Law Codex established the bases of the spiritual creativity in Serbia.

Ђорђе Ј. Јанић

БОГ У ПОЕЗИЈИ МОМЧИЛА НАСТАСИЈЕВИЋА

У колу песника који су између два рата покушали да створе један свет поезије уско, повезан са вером, кључно место има Момчило Настасијевић. За разлику од књижевника који су се бавили неким магловитим теософским проблемима, као што су били Назор и Св. Стефановић, а такође различито и од прупе католичких књижевника у Хрватској и Словенији, Настасијевић је религиозну проблематику по-омаатрао уско повезану са животним проблемима човечанства.

Настасијевић је у овом поетском раду имао за примаран циљ проналажење божанских манифестација и њихово означавање. За разлику од осталих песника овог правца, ако ту о неком књижевном правцу може уопште да се говори, који су остали у области класично одређених песничких норми, он се вино у неиспитане области нашег духовног наслеђа, покушавајући да реформом језика, племенитим и сакралним, лалеином,* постигне адекватно озвучење мисли. Његова песничка реформа би могла да се назове трагањем за чисту реч. Чиста реч, ослобођена савремених наслага, требало је да му послужи као механизам помоћу кога ће обновити прастару словенско-балканску мисао. За разлику од надреалиста, који су до правог означања мисли хтели да дођу директним, прецизним изношењем осећања, Настасијевић је омаатрао да се адекватност постиже мукотрпним цизелирањем стиха, проникнућем у тајну звука. Ту се његова поетика ослањала, делимично, на изучавање симболиста са почетка XX века, о односу и вези тона и значења. Од њих се он ипак разликовао тежњом да поред звука не занемари ни суштину стиха. Трагајући за звуком, он је трагао за суштином. Слично Роману, јунаку једне његове драме, Настасијевић је уз звуке флауте и клавира покушавао да проникне у чаробне тајне звука. Ипак, не може се ослободити утиска, да га никад није напушта-ло осећање, да ма колико се трудио, никад неће моћи да погоди ону вечно тражену молску мелодију коју прижељкује. Извлачећи своја сазнања из фолклора и тајанствених наслага у предању, он је стварао

* Божански муцање пророка.

своју космогонију, космогонију распетог човека, човека на развоју времена и идеја, жеља и моћи.

II

Песничка трагања Момчила Настасијевића почела су негде око 1916. године. За разлику од већине наших интелектуалаца тога времена, који су били окренути западњачкој култури и цивилизацији, он је заузео према њој сасвим супротно становиште. Професор француског језика, човек који је у младости преводио поезију француских декадентата, после једног судбоносног пута у Париз, разочаран у Запад чарлстона и канкана, окреће се Балкану, трагајући за сенима предака. Патријархално васпитање, које никад није изгубило утицаја на њега, одједаред избија свом силином, и он почиње да тежи, поред песничке обнове језика и моралној обнови српског народа. Почиње његова стрепња пред старозаветним Господом и покушај да се присети већ давно заборављене мелодије, о којој му остаде само сећање, само успомена, да негде у дољи се разлеже.

Његово путовање у Париз било је онај преломни тренутак после кога су се ослободиле наталожене и потиснуте мистичне силе, наслеђене од путника и неимара Настаса. Сукобивши се са послератном западном цивилизацијом, која се уз звуке црначке музике лечила од још незацељених рана и тражила заборав од себе и осталих, он је по угледу на многе руске песнике и мислиоце XIX века, побегао на траг у православље. Можда један од узрока овом Настасијевићевом наглом окретању треба тражити и у снажном утицају руске емигрантске интелигенције, чији значај, колико је мени познато, нико од савремених историчара књижевности није приказао а камо ли осветлио. Ангажованост руске емиграције у прератном животу Југославије била је најблаже речено, велика. Од обожаваоца античких идеала, Милоша Бурића, па до Јустина Сп. Поповића, сви су били опседнути касним славјанофилским идејама. Текстови руских аутора, као што је рецимо књига В. В. Зјењковског о руским мислиоцима, која је прво била објављена као циклус чланака у Новој Европи, а касније штампана и као посебна књига, допирали су до Настасијевића и на њега вршили очити утицај. Приближавање Настасијевића овим славјанофилским идејама текло је незадрживо, тако да га пред крај живота видимо у часопису „Хришћанска мисао“ како заједно са Исидором Секулић и Кс. Атанасијевићевом с једне и Јустином Поповићем с друге стране, покушава да обнови православну културу. Мистичке наклоности које су постојале код Настасијевића, под утицајем такве лектире, а и, као што видимо, многобројног усменог казивања, одвајале су га све више од званичних струјања културне авангарде, која је имала изразито рационалистички карактер.

Његово издавање од главних токова српске културе почело је око проблема увезене и родне културе. И ако никад није умањивао вредност западњачкој култури, већ пре као и Хомјаков мислио да ми треба да признамо Западу његово преимућство над Истоком, он се није могао отети осећању све већег отпора према незадрживој навали нама страних производа духа. Агресивну цивилизацију Запада он не напада као неспособну или мање вредну, већ као цивилизацију која тежи да наметне своје културне норме свим народима и да на тај начин изједначи и обезбоји сва национална стремљења која не потичу из

англо-саксонског, германског или романског извора. Једини начин на који народи могу да се одупру тој освајачкој културној политици јесте повратак народном језику, народној мелодији. За њега је светска култура била једно велико море а сваки народ река која утиче у њега. Свака река уноси у море своје специфичне састојке чинећи на тај начин морску воду интересантнијом. Самородност културног наслеђа једног народа је најважнији елемент приликом оцењивања вредности једне културе. Тако Настасијевић пише у есеју „За матерњу мелодију”: „Свима припада само ко је кореном дубоко у родно тле. Јер општечовечанско у уметности колико је цветом изнад толико је кореном испод националног.” Жеља за оригиналношћу, самородношћу, један је од мотива његовом одупирању инородним културним вредностима. Одупирање Западу ишло је стално узлазном линијом. Идеје Достојевског и мисли сличне оној Аксаковљевој да је: „На Западу душе све мање, а она се замењује усавршавањем државних форми и добрим полицијским устројством; савест се замењује законом, унутрашње потребе реглементом, чак се добротинство прометнуло у механизам; сва брига на западу легла је у државне форме” све су више освајале Настасијевића. Он почиње да трага за суштином етоса српског народа. Поглед му све чешће лута ка духовном наслеђу, фолклор му постаје главни извор идеја и надањућа. Он наставља традицију романтичара који су трагали за мрачним и тајанственим, са том променом, што помоћу тих мрачних наслага жели да пронађе камен мудрости духовног препорода. То његово трагање се завршило утапањем у народну душу, преко које је, или кроз коју је пронашао Бога, моћног и строгог Саваота Старог Завета.

III

Његов Бог није одговарао догмама јер је стваран на основу дуалистичких народних предања. Народна мистика, којом се он, углавном, служио, носила је у себи, поред утицаја православног учења и доста апокрифног хришћанства а и много политеистичког наслеђа. Православно учење о Богу који је Љубав или Реч Настасијевић је претворио у учење о Богу као Законодавцу и регулатору хармоније. Бог о коме је он говорио изгубио је многе родитељске особине, безмерну љубав, способност опраштања и постао је сама Неумитност. Али то ипак није био онај Бог каквог је насликао Мухарем Первић када је написао да „... његов Бог није ништа друго него Лепота и слутња о њој”. Ова нетачна констатација није зачуђујућа, јер није изузетак у доношењу судова о Настасијевићевој поезији, она је пре правило него што је нешто неовакидашње. Велика већина савремених критичара, нарочито они који развијају мисао о уској повезаности његовог поетског „Вјерују” са теоретским текстовима касних симболиста, желећи да та што више европеизирају, намећу му идеје које он, знајући његов животни став, није могао да има. У исто време они му одузимају сву ону балканску тмолост и опорост, којих је његово дело пуно. Не треба много трагати да би се утврдило, да његов Бог, Бог о коме он пева и пише, може да се означи свакојак, али сигурно не као Лепота. Случајно сам посетао за једним цитатом, а таквих је препуно његово књижевно дело, и одмах сам налетео на мисао која је у директној супротности са Первићевом поставком.

У приповетци „Истинословац о међулушкој слутњи” Настасијевић пише: „Зар мора Боже, све питам, кога ти одабра, страдањем да је обележен”. Ова мисао јасно говори о каквом је Богу у Настасијевићевом опусу реч. Бог све враћа, безобзирно и безосећајно, у вечне регуле својих космичких сфера, све оне, или све оно, што је покушало да их поремети. Све оно што је изнад или испод ремети конструкцију васељене и самим тим је грешно. Превише срећни или превише несрећни имају заједничку судбину. За прехе предака обавезно испаштају потомци, јер су они настављачи једне антихармоничне линије која може да изазове хаос.

Најбољи доказ за моју тезу о Богу као диригенту божанске музике небеских сфера који огњем и мачем треба реметитеље реда јесте у односу Настасијевићевом према родоскрвности. Родоскрвност је код њега двоструко ремећење реда. Као полна веза то је ремећење моралних норми, као врхунска љубав, која је блиска самозаљубљености, она је скоро суштаственост љубави. Због тога јунаци његових драма, Странац и Бела, Роман и Магдалена доживљавају трагедије. Незнанац је такође двоструки реметитељ реда. Он је ооветник оца, убица стрицев, трагалац за проклетим благом и заљубљеник који воли своју рођаку. Има у њему нешто од нашег Едипа, Находа Симеуна.

Грех је најтежи терет који је стављен на леђа људског рода, писао је Настасијевић. Од њега не постоји други начин очишћења до кроз кржави катарсис. Наследни грех је судбоносан и неумољив. Најбољи пример за то је драма „Бурџ Бранковић” у којој налазимо извесне елементе античких драма. Човек се креће по утврђеним стазама наметнутим од Усуда, па ма колико његова тежња ка праведности и честитости била, за њега нема излаза из трагично утврђеног редоследа ствари. Све је код Настасијевића у бити трагично, и тек пропуштено кроз Божанску милост, оптимистично. Без Бога, који је задржао извесне хришћанске елементе, његов свет би личио на свет из германских предања, који се креће и живи пред страшном претњом* Рагнарака. Пропаст која се приближава не примећује се. Узмимо само песму „Предвечерје” која као да долази из Апокалипсиса:

Исполин анђео
Силовито над крововима затруби.

И не виде га, жарки стуб,
и не чују.

Он труби, труби
у предвечерја страховни руб.

И видим,
Само што пагубом не букне
кужна олужа.

И чујем, само што страховно у складу не захори
Алилуја.

Анђео, труба која најављује несрећу, народ који не види предзнаке Божијега гнева, све је то узето из Светог писма. О Светом писму

* Трагични завршетак света.

као извору многих Настасијевићевих мисли а такође и језичкој ризици могла би да се напише једна повећа расправа. Вредно је споменути један покушај учињен у том правцу а то је рад професора Борба Трифуновића објављен нажалост у једном провинцијском часопису, релативно мало познатом.

IV

Настасијевићево дело, онакво какво је остало после његове смрти, састављено је углавном од четири основних група: приповедака, драма, које се могу поделити на оне које су писане у стиху — музичке и оне које су писане у прози, есеје и песме. Највиши домет мисаоности и артифицијалности, по мишљењу целокупне досадашње критике, постигао је у поезији. Драмама је, рецимо замерано безброј ствари, често опречних; од слабости драмског заплета до немогућности стављања на сцену. О приповеткама је врло мало писано. Тек пре кратког времена Н. Милошевић је објавио први значајнији текст о Настасијевићевој прози. Оно што је до тада писано било је до зла бога површно, са обавезним похвалама и покудама, које нису значиле ништа друго до ли крајње неразумевање и неуживљеност критичара. Тако је, рецимо, М. М. Пешић, пријатељ Настасијевићев, писао поводом збирке приповедака „Из тамног вилајета” у „Вољи” 1927. године: „Приповетке Момчила Настасијевића немају садржине. То је мало чудно, али тачно. Форма је у њима угушила садржину, и господин Настасијевић је отишао у другу крајност” (стр. 72). Тако је мисао о Настасијевићевом ларпуларизму постала један од лајтмотива наше критике. Зато Миодраг Павловић, желећи да што боље поткрепи своју тезу о вези Настасијевића и симболиста, пореди га са Метерлинком из епохе његове „Плаве птице” и ако ту веза, по свој прилици нема никаквих, а ако и постоје, оне су минималне. Расправљајући ово питање, ако до расправе буде уопште дошло, треба узети у обзир напад Јустина Сп. Поповића на Метерлинка, објављен у часопису „Хришћанска мисао”. Да је сличност иоле постојала, Поповић не би пропустио да то спомене.

Драме су, поред есеја, најзастављенији део Момчиловог опуса. О њима се такође од случаја до случаја писало и то, по нашем обичају, свечарски. Што се тиче есеја, њима нико до дана данашњег није признао неку већу вредност већ су сматрани еклетичним. О њима нико није писао посебно. Разлог томе треба тражити у раскорак који постоји између естетичких стремљења Настасијевића и савремене песничке генерације.

Једино је поезија добила озбиљније критичке приступе. Само, већина од тих приступа је приказивачког карактера. Већина је била писана свечарски (Винавер, Исидора Секулићева, Павловић, Попа, Михиз, Ксенија Атанасијевић и М. Деврња) или хроничарски (Глигорић, М. М. Пешић, Ладан, Глушчевић). Праве критике, дубиозне анализе, по свој прилици, неће скоро ни бити.

У „Сабраним делима” (Београд 1938) поезији су посвећене две књиге. У једној су песме из Настасијевићеве збирке „Пет лирских кругова” и још два циклуса састављена од песама штампаних по разним часописима после изласка ове збирке а до песникове смрти. Друга књига има само значаја за књижевну историју. У њој су објављене неке његове почетничке песме и варијанте већ штампаних песама. Ова

друга књига је остала незапажена и може само да послужи приликом научних истраживања.

Критика се, углавном, бавила само првом књигом.

V

Прво што се, у набројаним критикама спомене, то је симболична конструкција циклуса по коме сваки циклус има неко специфично значење и место у збирци. Први је разрадио идеју о томе М. М. Пешћ у књизи „Савремени писци“ објављеној пре рата. По свему судећи, сви каонији критичари црпили су од њега податке о симболичности циклуса, па су те податке према својим инспирацијама мењали, јер је јако код свих потоњих критичара варирање његових идеја. Упињање да се нешто пошто пото учини на том плану, довело је до великих замагљивања и залута. У духу те традиције, а и због вероватноће да ту има неке истине и ја ћу покушати да дам извесна тумачења на основу две методе до сада некоришћене од испитивача, иако знам, да је такво интерпретирање, најблаже речено, сумњиво.

Збирка се састоји од седам кругова или седамдесет и пет песама. По циклусима број песама изгледа овако: Јутарње (9), Вечерње (9), Бдења (13), Глухоте (10), Речи у камену (14), Матновања (13), Одједи (7). Као што видимо број песама је у циклусу доста уједначен. Најмањи циклус је састављен од седам песама а највећи од четрнаест, али већина се креће око десет.

Ако предпоставимо да Настасијевић није ништа знао о Кабали, у што ја сумњам, ипак је могуће да је приликом ређања песама у циклусу њихов број зависио од неког унапред намењеног значења. Познато је да бројеви у нашем народу имају магично симболично значење. Тако, рецимо, број три означава љубав а такође и бројеви шест, девет и дванаест имају нешто позитивно у свом значењу. Седам значи смрт а исто тако и четрнаест. Тринаест је познат као несрећан број и то не само код нас већ и код осталих индоевропских народа. По овом разјашњењу о симболици бројева, кругови би имали овакво значење: Јутарње и Вечерње су у знаку љубави и тражења. Бдење је несрећа која се срушила на песника и која се продужује и заокружује у Глухотама. Глухоте су преломни круг у збирци. После песме Родитељу, која иде у ред најпесимистичкијих песама на српском језику, а којом се завршава циклус Глухоте, улазимо у пределе окамењеног бола, Речи у камену су бол која окамењује, смрт која леди, овет пустиши и несреће. Нема ту више никакве наде. Старост духа је надвладала младост тела. Живот је долина плача. Ма куда се окренуо — свуд непријатељ.

Живоме живо крвави дуг
Брат брата једе,
Друга друг. (XI)

Кругом *Речи у камену* се завршава његова прва збирка. Два следећа циклуса показују извесне промене, враћање осећања натраг у тело које се буди. Настасијевић излази полагано из своје обамрлости. Несрећа је ту али као пролазно, временито стање. Последњи круг, Одједи, је у знаку неумољиве смрти. Нема више ни побуне, ни згром-

љености. За смрт се зна и она се чека. И сам наслов круга је симболичан; од живота, стварања и кретања ми чујемо само одјек.

Ово објашњење на основу симболике бројева није далеко од оних објашњења која су на основу импресија давали Пешић и Милораг Павловић. За разлику од Пешића, Павловић је покушао да што више „модернизује“ Настасијевића, дајући неке, чудне закључке. Тако о *Речима у камену* он каже: „У целини то је визија која уједињује село и град, визија апокалиптичних дрхтања, сагледање несавладивих личних раздирања, и показивање оног дела људске судбине у коме је човек зависан од човека“. (М. Настасијевић: *Изабрана дела*, Предговор, стр. 18). Тако Павловић згуснуту трагичност зрмљеног човека пребацује у област чисте фразеологије у тзв. уједињење села и града и неке псеудо-хуманистичке мисли о вези човека са човеком. Желећи да Настасијевића што више приближи духу времена, Павловић је писао: „... ако изузмемо врло мало текстова, можемо рећи са убеђењем, да Настасијевић не спада у жанр религиозних песника“. (исто стр. 44). Свако ко је прочитао више од пет Настасијевићевих песама зна да је овакав закључак нетачан. Уопште, сва елиотовска размишљања о Настасијевићевој поезији су депласантна.

Ако покушамо да помоћу наслова песама и кругова утврдимо њихово тајно значење, доћићемо до врло интересантних закључака. Прво, круг песама *Јутарње* састављен је од следећих наслова: *Фрула*, *Јасика*, *Извору*, *Румена кап*, *Зора*, *Бурбевци Сан у подне*, *Грозд*, *Дафина*. Сви наслови су из природе, нелични. То су песме животне радости и оптимизма. Четири песме носе имена биљака. Све је раћање, цвеће, зора, подне.

Вечерње већ значе извесно затамњивање. Већ имамо много мање идиличног весеља, ту је неко, још нејасно, наслућивање несреће, која још није ту, али се спрема свом силином да се спусти на нас. Наслови су: *Љиљани*, *Биљкама*, *Вечерња*, *Чеома крај пута*, *Позној*, *Врбе*, *Сутон*, *Труба*, *Сестри у покоју*. Труба и Сестри у покоју су песме које већ опевају смрт.

Бдења имају двоструко значење; чекање и несрећу која већ хара. Човек је усамљен и трага за излазом. Проблем немогућности повезивања човека и осталих људи Настасијевић решава по угледу на неке савремене персоналисте. Људи су усамљени и једина веза међу њима је Бог. Тако у првој варијанти песме *Осама на тргу*, објављеној у „*Вољи*“ за 1927. годину, он почиње песму стихом: „Стукнем на равном тлу: сам ја около Бог“. Бог је једина веза између појединаца јер велики град тута човека и претвара га у део безобличне масе. Наслови песама у овом кругу показују изразито песимистичку тенденцију. Наслови песама су: *Молитва*, *Божјак*, *Две ране*, *Осама на тргу*, *Предвечерје*, *Траг*, *Јединој*, *Мировање дрвећа*, *Сиви тренутак*, *Гробној*, *Брату*, *Родитељу*. Циклус се завршава ваљда најпесимистичкијом песмом на српском језику. Осећајући трагичност живљења, овосветског јада и чемера, песник се одриче биолошког продужења, које по њему значи и наставање прародитељског греха. Он се у песми *Родитељу* приближава једном пустиножитељском погледу на свет.

И не као ти
Стргоглав оплођењу
Слепо на пир.

Но вољом, те не саздала ме,
Пут отварам, ево,
Себи за уништење,
Нерођенима за мир.

Плод ја без плода твој,
И судња ова у мени реч.

Следећа два циклуса немају посебних наслова песама *Глухота* и *Речи у камену* самим својим насловом говоре о садржају. Глухоте опевају мртвило које обузима дух, које притиока човека и само што га не смрви. Не постоји могућност искупљења. Овај круг је глуво доба једне осетљиве душе рођене за боља и ошљивија времена. Свака нова бол је она капља за коју се мисли да је последња, да је то она која преврћује могућност трпљења.

Отврднуло је,
Уздрхти чудно,
Превршиће.

А живот се ипак наставља. *Речи у камену* су опис људске несреће, чемера који је окамењен, песма о боли која је одавно постала део нас, која је од нас већ неразлучива. То није опис живота који се живи, већ је запис нечега што се некада десило и о чему ми имамо само сећање. Ово је у исто време круг где се налазе најхерметичније Настасијевићеве песме. За њихово тумачење потребно је познавање варијанти које нису објављене већ се налазе код пеоникове породице, а које сам само једном прочитао захваљујући доброты композитора Настасијевића.

Магновења су састављена од следећих песама: Епитаф, Поглед, Награда, Порука, Пут, Вест, Туга у камену, Храм, Речи из осаме, Струна, Мисао, Радосно опело и Он. Од „Епитафа” који је запис о сопственом престанку, па до „Струне” која се прекида и кидањем производи последњи али и најлепши звук, Настасијевић се враћа својим старим мотивима, мешавини сентиментално личних и мистично филозофских идеја. Миодраг Павловић сматра, у већ споменутом чланку, да се у овом кругу налазе осам ремекдела. Са том Павловићевом тезом овог пута не бих хтео да расправљам, али могу слободно да кажем да је овај круг обнова Настасијевићевог сентиментализма, његов повратак животу и животној борби.

Последњи круг *Одјеци*, састављен је од најмањег броја песама: Молитва, Туга, Погреб, Сећање, Јутро, Из осаме и Прича. Круг почиње једном од најнадахнутијих религиозних песама код нас. Ово је круг сећања, пребирања, претраживања остатака прошлости. Круг се састоји од релативно слабог збира песама. Разлог томе треба тражити у томе што су оне као и песме из претходног круга, покупљене из часописа и формиране у кругове после песникове смрти.

Као што се види из ових кратких и овлаш набачених покушаја, оваква врста анализе није нимало тешка али је зато што се тиче научне вредности врло сумњива. Испитивање кругова и утврђивање места појединим песама у круговима, долази се до закључка да овака структура која хоће да се формира на основу оваквог истраживања, мора да доведе до измене места песама у појединим циклусима а та-

кође и до промене редоследа кругова. Интерпретирање кругова а и целе збирке зависи од става који интерпретатор има према Настасијевићевом књижевном делу уопште, па самим тим, као што сам већ напоменуо, и нема неко објективно значење, већ је пре слободно варирање асоцијација око већ утврђеног круга тема и идеја.

VI

Постоје два основна мотива у поезији Момчила Настасијевића: Човек и Љубав и Човек и Смрт. Однос Човека према Љубави и Жени код Настасијевића је многозначан и вишесмеран. Пошто је временски ограничѐн на овом свету, човек мора своју ванвременску љубав према жени да ограничи и сабије у одређени временски однос. То одређено, ограничено време, човек користи трагајући за пратипом, за вечно женоким моделом. Немогућност проналажења тог идеала доводи Настасијевића до лутања, до мењања објеката љубави, а самим тим до развијања осећања кривице. Стални сукоб између онога што има и онога што жели да постигне натерава га на лутања, на трагања без успеха. Љубав коју Настасијевић осећа према жени оптерећена је неурозама. Он је, обично, недостојан жене коју воли због својих некадашњих љубави, које су га испрљале. Свака жена која долази после садашње, као непозната, ближа је пратипу, и самим тим њему дража. Али пошто је истрошио љубав на садашњој и прошлима, он триликом успостављања нове везе пада у депресивно стање. Зато и имамо стално певавање кривице и недостојности. Комплекс преха био је код њега страховито развијен. Осећање недостојности, преузето из односа човек — Бог, транспоновало се код њега у осећање кривице према Жени. Ту је извршено поистовећење на линији недостижног и божанственог. Тако он у песми „Позној” пева:

Ни зрна винограда теби за лек
Туђе испиле усне твоје вино
За гутљај по локва блуда
Прости за блуд.

Знам истина је ово,
И плеле би се у венац душе,
Ал гњилу моју
ево, расточила пут

Осећање кривице има Настасијевић према свакој жени коју воли. Осећање усамљености само појачава овај утисак. Жена му је нека компензација, допуњавање у тренутку пада и немоћи. Свака веза којој се приближава изазива код њега хамлетовско двоумљење. Љубав је код њега другарство, братимство и сестринство. Једино решење је у уздржавању, које има за циљ скупљање опромне масе осећања и транспонованье њихово у спириталну љубав. Уздржавање доноси награду у вишим сферама.

Дал напиту се вина?
Или од зрачна недира
У златну маглу да пресахнем
За нове златне облике. (Грозд)

Ту се Настасијевић делимично наставља на традицију хришћанских средњовековних певача који су поистовећивали љубав према Госпођи са љубављу према Ботородици (Видети о томе расправу Иље Голенишчева-Кутузова објављеној у књизи издатој код Српске књижевне задруге у збирци Савременици). Ту налазимо нека класична решења и из каснијих епоха, којима се оцртавао лик срамежљивог љубавника. Тако се у песми која носи назив Извору, обраћа извору да му помогне да освоји драгану:

трава се травци напнула,
ја сам;
помени, водо, за мене.

Песник повезује Природу у магично коло својих помоћника приликом освајања вољене девојке. На тај начин он се тесно веже са нашом народном поезијом. Зато, ма колико то чудно изгледало, он представља спону између мотива из приморских и балканских области.

Врхунац љубавних осећања Настасијевић постиже у магистралној песми *Гости*. Песма је састављена из три мотива. Први говори о усамљености песниковој и Њеном доласку у сан. Песник осећа трижу савести што воли туђу жену. У другом делу песник је моли да му не долази више, јер њен долазак изазива код њега само позлеђивање рана. „Трује не цели твој лек”. Трећи део преноси ову грешну љубав са земље у небеске сфере. Настасијевић прибегава метампсихози да би нашао решење својој љубави. Тек у неком од будућих живота, он ће наћи своју љубав. Прижа савести је стална величина у његовој поезији, па је и у песми *Гости* основни мотив. Депресивно стање изазвано осећањем кривице достиже у овој песми врхунац кристализације. У свету који је пустиња, поље плача, најгори од могућих светова, једна од тренутних мањих казни, којим је кажњен дух отелотворењем је љубав, љубав је извор још једног бола духу. Она никад није љубав која се рађа, она је увек прошла или немогућа.

VII

Код Настасијевића однос Човека и овета у коме живи је апокалиптичан. Човек је од самог почетка трагична личност, осуђена на јад и искупљење. Осећање изолованости, које је било последица слабе комуникативности, појачало је сигурно овакав његов став. М. М. Пешћ, у већ раније цитираном чланку, каже да се Настасијевић врло ретко упуштао у интимније разговоре са људима. Он издваја само Десимира Благојевића као пријатеља Настасијевићевог са којим је овај највише разговарао. Остала познанства, или добар део њих, припадао је групи интелектуалних пријатељстава. Свет који га је окружавао, а у коме је он остао сво време странац, није му пружао неки нарочити знак пријатељства, преко кога би се он повезао са животом. Ограничен на узак круг познанстава, који се током времена сузио на групу око „Пути” а касније „Хришћанске мисли” и „Нове смене” он је оријентисан на друштво наклонено мистицизму. Он, који је хтео да воли цео свет, који је хтео да све обгрли и да се све налази у њему, морао је да се осећа страшно усамљеним. Свет му је остао загонетка. Несазнајност додире са другим, осећање да није као остали, да је над њим

Усуд преломио штап, стално га је пратило. Тако он у другој варијанти пеоме *Осама на тргу* пева:

То куда непроход им,
Чудно ми се отвори пут.

То куда ступај им лаки,
стукнем брале.

Он који више није био човек од овога света, збуњен је стајао у њему али не можемо бити сигурни у његову искрену жељу да се са њим стварно утопи. Оно што он жели није никако било утапање са масом. Отпор и непризнавање средине полагано га отуђује и згађује, те живот трне у њему, и чини ли се то мени, као да дозива сестру смрт да дође. Постављао је питања на која му ниједан Адамов потомак није могао да одговори. Одговоре које је сам изналазио можемо назвати пре чуђењем но одговорима. Чуђење га је одводило далеко од мржње. Схвативши несазнајност великих и малих ствари, и неразумљивост људског живљења, он се повлачи у неки свој мир, мир старозавтених пророка који га води, не резигнацији, но љубави према свему оном што јесте и није. Он није могао да мрзи оне који га не схватају кад су они у свом незнању били далеко испод њега. Није разумевао живот, није могао да нађе ни крај ни почетак ономе што се збивало.

Лове,
а уловљени.
С вечери, туго,
ко коме плен?

Због тога се окреће Богу тражећи у њему мир и спокојство. Али као и Јов, Настасијевић не може да се смири у скрушеној вери. У песмама *Труба* и *Божјак* он подиже глас против оног што јесте и оног што га чека. Сва религиозност, сав систем који се генерацијама стварао, пада пред једном простом мишљу

Шта вреди поп што моли,
па крстача, па име,
неће се војник вратити у село,
неће пољубити коју воли. (Труба)

Тиме је све било срушено у њему. Слично је и Иван Карамазов једном изгубио веру због једног детета и једног пса. Само Настасијевић се стално враћао Богу, једином заштитнику у овом великом и страном свету. Песник божјак јеца над злом судбином коју му је до судио Бог али зна да је свака побуна илузорна. Зато имамо песму *Молитва* као покушај да се измире он и Бог.

Блажен у теби да занемим.
И од нема мене
стена да прозбори гори,
гора цвећу.

Као што је обично, у таквом стању анксиозности он полази заобилазним путем да би стигао до циља. Свет му је остао затворен иза седам печата. Ништа не помаже његово туповање.

И ја бих у вреви да врвим,
осама на тргу ме снађе,
тишина њином хуку.

(Осама на тргу)

Чезња за живљењем јавља се стално код њега. А језичка реформа која је била испраћивање од маса за чијим је пријатељством чезнуо, све га је више одвајало од других. *Онај непосредни контакт који је желео да постигне поетском реформом није достигао.* Његови настављачи као што су Радомир Продановић и Васко Попа нису га доследно следили. Онде где су желели да се служе његовом елиптичном реченицом заборављали су да та елиптичност није суштина његове поезије. Суштина је била она несазнајна тајанственост која нам невидљивим прстима по души свира. Суштина је оно молско што по ритовима и храстовим шумама удишемо. То је звук фруле што по дољама се разлеже.

Summary

Djordje Janich

THE IDEA OF GOD IN THE POETRY OF MOMČILO NASTASIJEVICH

By studying the poetry of the famous modern poet Momčilo Nastasijevich the author came to the conclusion that the poet had rather a vetero-testamental view of the Godhead.

Миодраг Петровић

НОМОКАНОН У 14 ТИТУЛА И ВИЗАНТИЈСКИ КОМЕНТАТОРИ

Атина 1970. (на грчком језику)

* Овај приказ Петровићеве дисертације објављен је на грчком језику у часопису „Теологија” за месец октобар-децембар 1970. године, том 41, стр. 728—731.

„И раније је Теолошки факултет Националног и католичког Универзитета у Атини промовисао докторе православне теологије — теологе пореклом из Српске православне цркве. Већ је недавно исти Теолошки факултет једногласно промовисао дипломираног теолога Теолошког факултета у Атини и Правног факултета истог Универзитета, одличног доктора — православаца Србина г. Миодрага Петровића. Рад који је поднео г. Петровић Факултету је следећи: „Номоканон у 14. титула и византијски коментатори”.

Поднаслов дисертације је стављен овако: „Допринос изучавању теме о односима Цркве и Државе и епископа Старог и Новог Рима”. Дисертација о којој је реч превазилази 260. страница и подељена је, осим исагопике, на две главе, после којих следе општи закључци и литература.

У уводу ове дисертације писац излаже историјат Номоканона о којем је реч, а нарочито формирање и настале реконструкције истог. Текст Номоканона је са-

ставио непознати аутор, први пут другом половином VI. века у Цариграду. Садржи пак тзв. Апостолоке каноне (85), св. каноне Васељенских и Помесних сабора до V. Васељенског сабора и, св. каноне Отаца. Ови канони су подељени на 14. титула, а титуле на главе. Аутор је такође на крају Синтагме у 14. титула изложио и сагласно ов. канонима грађанско законодавство. У време Ираклија (610—641), Синтагма у 14. титула добија форму Номоканона. Тако се Номоканон састоји из два дела, од којих се у првом налазе 14. титула и, главе у којима се налазе прво, бројкама цитирани канони, а испод њих сагласни грађански закони. У другом делу постоји хронолошким редом изложен текст „Апостолских, Саборских и Отачких канона. Године 883. патријарх Фотије је допунио Номоканон у 14. титула и написао друти пролог. Старо владајуће гледиште да је Фотије аутор Номоканона у 14. титула — данас је поколебано. После 883. год. неко непознати је цитатима канонског де-

ла додао текст канона. а 1090. год. Теодорос Вестос је цитирао са бројкама законског дела додао одговарајући текст закона, где га није било. У XII. веку је антиохијски патријарх Теодорос Валсамон написао схолије, прво на законски део Номоканона у 14. титула, а затим и на канонски. Отада је овај Номоканон добио нову важност.

Већ можемо да испитамо I. главу дисертације М. Петровића, у којој писац истражује односе Цркве и Државе на основу Номоканона у 14. титула. Глава I. је подељена на два велика параграфа: У првом од њих говори о односу канона и закона, који се регулише на бази теорије о симфонији. Према овој теорији не можемо говорити о подчињавању Државе Цркви или обратно, зато што суштина система о симфонији лежи у подчињавању и Државе и Цркве божанском праву. Једнакост између ов. канона и закона постоји једино тада када се грађански закони не супростављају св. канонима. На страни 75. дисертације о којој је реч, видимо да и пре Јустинијанове епохе (527—565), односно за време цара Валентинијана и Маркијана (450—457), а конкретније 451. године, постоји доказ о валидитету св. канона наспрам грађанских закона. Још у I. параграфу I. главе, писац наводи да у Номоканону не налазимо на цезаропапизам. Дух цезаропапизма се први пут појављује у XII. веку у Валсамоновим схолијама. Што се тиче односа св. канона и закона, Валсамон се не држи чврсте линије, дволичи, а понекад је немоћан да одлучи које мишљење треба да прихвати. Својим учењем Валсамон је уступао велике привилегије цару у црквеним стварима. И поред тога што је ова Валсамонова тео-

рија нашла следбенике, никада није овладава код Византинаца. Али Валсамон није једини који је коментарисао св. каноне. Пре њега су св. каноне коментарисали Аристин и Зонара. Од њих, Зонара брани углед и валидитет св. канона у односу на грађанске законе. Служећи се овим коментаторима, Валсамон није могао код њих да нађе елементе о приоритету царског мишљења наспрам канона.

У II. параграфу I. главе писац испитује положај византијског цара у Цркви, увек наравно по Номоканону у 14. титула: „Свештени карактер хришћанског византијског цара потенциран је крунисањем и помазањем истог од Патријарха, и титулом „епистимонархис“, али не и епитетима који су му придавани. По Номоканону и коментаторима: Аристину и Зонари, цар је равноправни члан Цркве као и остали хришћани. А његов допринос у решавању неких црквених ствари разликује се од доприноса осталих верника, због циља и положаја који има. Чињеница да цар на Саборима не дефинише догме и не установљује све св. каноне, показује се на основу његовог подписа: „Прочитали смо и сагласили се“, за разлику од подписа епископа: „Одредио је св. Сабор“. Валидитет саборских одлука се не базира на царском подпису, зато што канони без царског подписа, као што су канони св. Василија, важили су и важе у Саборној цркви. По Номоканону, избор епископа су обављали сами епископи, уз учешће представника „првих по правдима“, међу којима је био и цар. Учешће лајка при избору епископа забранио је 13. канон Антиохијског сабора, да би се избегли нереди, како то врло успешно наводи писац дисертације

на 137. страни. Такође, ако ко стиче власт у Цркви", „служећи се световним владарима", „нека буде рашчињен и искључен" — наређује 30. правило св. Апостола (стр. 151).

Оснивање нових епископија припада искључиво у надлежност епископских сабора. Цар је почасно унапређивао епископије у митрополије, наравно не без оправданог разлога и не без сагласности Сабора, и поред супротног Валсамоновог гледишта, како је доказао у својој дисертацији објективни писац (стр. 151). Цар подлеже догмама и св. канонима, а његове одлуке важе једино тада, када се не супротстављају св. канонима. На основу тога се закључује да цар није био без контроле, а Црква је била самостална. У Номоканону и код византијских коментатора, самосталност Цркве је очигледна на пољу јурисдикције црквених судова. Врло тачно аутор ове дисертације наводи да није дозвољено мешање две власти, црквене и државне, пошто је крајњи циљ Цркве различит од циља Државе (стр. 171. и даље).

У II. глави ове дисертације аутор испитује односе Старог и Новог Рима, на основу Номоканона у 14. титула и византијских коментатора.

Постојећа једнакост између свих епископа не ремети се због постојеће разлике између њих управне природе, пошто то циља кориснијем управљању Цркве, колико по систему званих „месних примата", који су базирани на „старом обичају", толико и по канонима који су установљени после оснивања Новог Рима, а регулишу однос и ранг првенства части између два епископа: Старог и Новог Рима. Епископа Старог Рима су остали епископи признавали као „*primus inter pa-*

res", а не као „*universalis episcopus*". Према томе, пројектована римокатоличка слава и до наших дана о првенству власти у читавој Хришћанској цркви, потпуно је неоснована. Византијски коментатори се слажу са духом св. канона о истој части епископа Новог Рима са епископом Старог Рима „зато што је то Нови Рим", како наређује 3. канон II. Вас. сабора. Али на Западу је једнакост епископа укинута због папског примата. Тврдили су римски епископи да су на основу 3, 4. и 5. канона Сардијског сабора имали апелационо право за читаву Цркву. Ово схватање је врло успешно побио М. Петровић у дисертацији о којој је реч и доцент за општу историју Цркве на Атинском универзитету т. Власис Фидас, који је пореклом из наше апостолске митрополије, у свом доцентском раду: „Услови формирања институције пентархије патријарха... Ово тврђење римских епископа, византијски коментатори су одбацили пошто је у Источној саборној православној цркви презвитерима и ђаконима судио надлежни епископ (нико ни данас не може одузети епископима ово право), а епископима, сабор при надлежном митрополиту. Могу пак презвитер или ђакон, којима је суђено и осуђени су од стране надлежног епископа, да по дозволи надлежног јерарха траже да им суде суседни епископи, али исте епархије. На овакву одлуку може осуђени да се жали сабору који окружује најстаријег по чину исте епархије, а не друге неке, што важи и за епископе (стр. 195 и даље). Од 395. године, када је империја подељена на источну и западну, Рим је неосновано ослонио папски примат на догматске и новозаветне темеље, циљајући истицању Римске црк-

ве као главе Васељенске цркве, са крајњим циљем да истакне самог Папу као њену главу (стр. 214. и даље). Папски примат је Источна црква одбацила зато што се не базира на св. Писму, св. Предању и св. Канонима. Али папоки примат се сударио и са грађанским законодавством византијских царева, које је унето у Номоканон у 14. титула. Тим законодавством су цареви истицали Цариград као црквени центар Истока.

И поред чињенице да је г. М. Петровић Србин, врло комотно и лако се служи српским језиком. Али овај рад има и ту предност што је његов аутор у првом реду употребио изворе, а затим помоћну и, постојећу литературу, не само српску и српску, већ и руску, немачку, француску и др.

Г. Миодраг Петровић, владајући правном науком, са лакоћом се креће у оквирима канонског и црквеног права.

Са радом о којем је реч, г. Петровић је, без поговора, унапредио правну науку.

Зато Православна саборна црква уопште, а посебно Српска православна црква, могу се достојно хвалити лицем г. Миодрага Петровића.

Свесрдно препоручујемо овај рад, с једне стране свима овештеницима и теолозима, пошто је исти врло користан за данашњу епоху екуменске мисије Православља и, на жалост, епоху рушења св. канона, а с друге стране и правницима, јер ће у њему наћи многе елементе црквеног и византијског права,,.

С А Д Р Ж А Ј

	Страна
Љубав — врховни закон бића — — — — — — — — — —	1
 НАШЕ ВРЕМЕ	
Др Чедомир Драшковић: С ОСТРОШКИХ ВИСИНА — — — —	4
Др Емилијан Чарнић: ДРУГА КОНФЕРЕНЦИЈА МЕБУПРАВОСЛАВНЕ ТЕОЛОШКЕ КОМИСИЈЕ ЗА ДИЈАЛОГ СА СТАРОКАТОЛИЦИМА — Одржана у Шамбезију (Женева) у православном центру Цариградске патријаршије од 16—24 октобра 1970. — — — — — — — —	10
 СТУДИЈЕ И ГЛЕДИШТА	
Др Атанасије Јевтић: УЧЕЊЕ СВЕТОГ ЈОВАНА ДАМАСКИНА О ПРЕСВЕТОЈ БОГОРОДИЦИ — О православној Теотокологији — — —	18
Димитрије Калезић: О АТЕИЗМУ — Смисао и облици — — — —	43
Слободан Петровић: СВЕТИ САВА — ОТАЦ НАШЕГ ДУХОВНОГ СТВАРАЛАШТВА — — — — — — — — — — — — — —	54
Борђе Јањић: БОГ У ПОЕЗИЈИ МОМЧИЛА НАСТАСИЈЕВИЋА — —	63
 ПРИКАЗИ	
Миодраг Петровић: НОМОКАНОН У 14 ТИТУЛА И ВИЗАНТИЈСКИ КОМЕНТАТОРИ, Атина 1970. (на грчком језику) — — — — —	75

10 = 6936578

Ж, II

БСП С II 411/1971

34.922

ТЕОЛОШКИ ПОТЛЕДИ

Верско
научни
часопис

1971

МАРТ

ЈАНУАР

IV

ГОДИНА

БЕОГРАД

ЉУБАВ — ВРХОВНИ ЗАКОН БИЋА

СА ОСТРОШКИХ ВИСИНА

ДРУГА КОНФЕРЕНЦИЈА МЕБУПРАВОСЛАВНЕ
ТЕОЛОШКЕ КОМИСИЈЕ ЗА ДИЈАЛОГ
СА СТАРОКАТОЛИЦИМА

УЧЕЊЕ СВ ЈОВАНА ДАМАСКИНА
О ПРЕСВЕТОЈ БОГОРОДИЦИ

О АТЕИЗМУ — СМИСАО И ОБЛИЦИ

СВЕТИ САВА
ОТАЦ НАШЕГ ДУХОВНОГ СТВАРАЛАШТВА

БОГ У ПОЕЗИЈИ МОМЧИЛА НАСТАСИЈЕВИЋА



Патриаршијска библиотека
Београд
16. 7. 73
30. 2. 72

БРОЈ

1

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

версконаучни часопис

Издаје:

Архиепископија
београдско-караовачка
с благословом
ЊЕГОВЕ СВЕТОСТИ
АРХИЕПИСКОПА ЦЕРКОГ
МИТРОПОЛИТА
БЕОГРАДСКО—КАРАОВАЧКОГ И
ПАТРИЈАРХА СРПСКОГ
ГОСПОДИНА ГЕРМАНА

Главни и одговорни уредник

Епископ марчански др Данило

Уреднички одбор

Епископ марчански др Данило

др Чedomир Драшкович

Димитрије Калезић

др Душан Капић

др Лазар Милан

др Емилијан Чарнић

Технички уредник

Градимиr Станић

Коректор

Богољуб Ракић

Секретар

Радомир Ракић

Часопис излази четири пута годишње

Цена једном примерку 6. — динара

Годишња претплата: за нашу земљу 24. —

динара претплата за иностранство 2,00

долара

Претплату слати на текући рачун: Православље — Новинско издавачка установа Српске патријаршије, број акиро рачуна 608 620-1-300-7153 700/129 Београд „за Теолошке погледе“

Уредништво и Администрација часописа: 11000 Београд ул. Седмог јула 5, Патријаршија

Штампа: „Сава Милић“ — Земун, Маршала Тита 46—48

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

версконаучни часопис

Издаје:

Архиепископија
београдско-карловачка
с благословом
ЊЕГОВЕ СВЕТОСТИ
АРХИЕПИСКОПА ПЕЋКОГ
МИТРОПОЛИТА
БЕОГРАДСКО—КАРЛОВАЧКОГ И
ПАТРИЈАРХА СРПСКОГ
ГОСПОДИНА ГЕРМАНА

Главни и одговорни уредник

Епископ марчански др Данило

Уреднички одбор

Епископ марчански др Данило

др Чедомир Драшковић

Димитрије Калезић

др Душан Капић

др Лазар Милан

др Емилијан Чарнић

Технички уредник

Градимиr Станић

Коректор

Богољуб Ракић

Секретар

Радомир Ракић

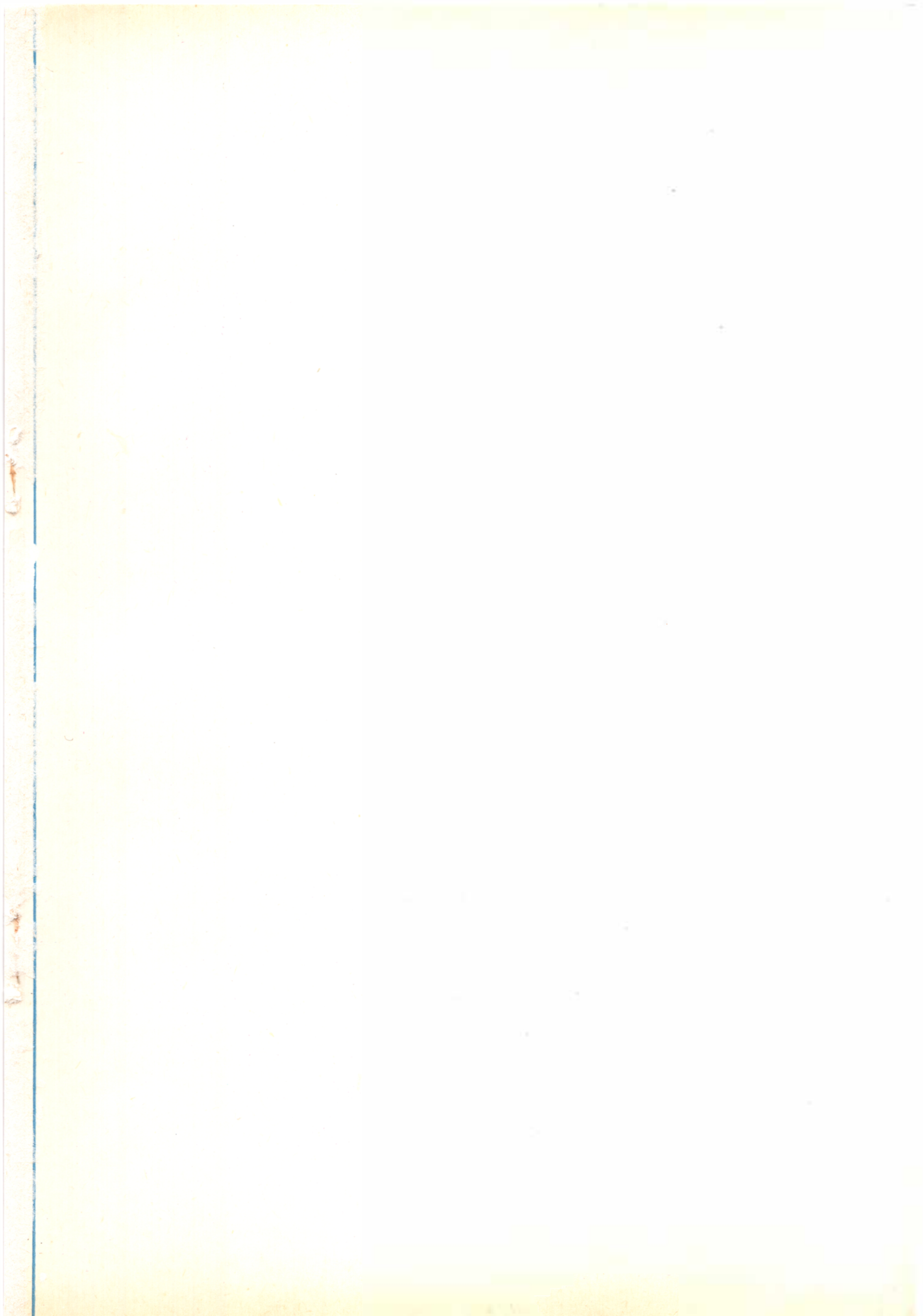
Часопис излази четири пута годишње

Цена једном примерку 6. — динара

Годишња претплата: за нашу земљу 24. —
динара претплата за иностранство 2,00
долара

Претплату слати на текући рачун: Право-
славље — Новинско издавачка установа
Српске патријаршије, број жиро рачу-
на 608-620-1-300-7153-700/129 Београд „за
Теолошке погледе”

Уредништво и Администрација часопи-
са: 11000 Београд ул. Седмог јула 5,
Патријаршија



**...Атеизму као давнашњем
пратиоцу човека —
потражићемо узроке,
али не ни у култури
ни у некултури —
јер има културних
појединаца и генерација,
религиозних
и атеистичких; и обратно:
има појединаца
и генерација примитивних,
и религиозних
и атеистичких... (44)**