

Теолошки потледи

ВЕРСКО НАУЧНИ ЧАСОПИС

БЕОГРАД, 1977.

ГОДИНА X

БРОЈ 3

Др Христо Јанарас

АПОФАТИЧКО БОГОСЛОВЉЕ И ВИЗАНТИЈСКА АРХИТЕКТУРА

Да бисмо појмили макакву форму уметности на простору Православне источне Цркве, ваља нам поћи од значења које је источно црквено предање дало **материји, — твари**, материјалноме свету који је наш свет. Разликовање, растављање и супростављање материје и духа може бити далекоисточног, азијатског порекла, но Источна Црква никад га није прихватила. Како у случају гностичке јереси (са њеним разним огранцима у разна времена), тако и у случају иконобораца, а доцније и варлаамита (14 век), а пре свега својим противљењем према западном схоластицизму који полази од *Filioque*. Православна црква је бранила хришћанско учење од теоретскога дуализма, односно од опасности да се Откривење Божје претвори у један интелектуалистички метафизички систем. Познање Бога није неко учење које би се постизало мозгом, нити идеолошка вера и теоретска извесност, него искуство читавог човека, а у начелу телесно искуство. Познајемо Бога кроз коришћење света, примајући свет као јело и пиће, као благослов Божји. А ово правилно примање света сачињава **благодарење** човеково, живо општење човека с Богом, чиме се свет показује као објављење и појављење Божје, као тело Бога Слова.

Материја, дакле, није символ духовне стварности; она не добија своју вредност само у оној мери у којој објављује и пројављује духовне истине. Материјална стварност је непосредно и осетно пројављивање Енергија Божјих, Премудрости и љубави Божје, откривење Личности Логоса. Као што једна Ван Гогова слика, мада на први поглед није ништа друго до једна збирна целина неутралнога градива (платна и боје), ипак претставља откривање и пројављивање јединитости и несличности, са било ким другим, личности Ван Гогове, тако и материјална стварност света претставља пројављивање Лица Божијега, претставља чулима и осећањима доступни резултат личних Енергија Божјих. Предмети и бића природне стварности јесу „ствари” — „прагмата” (дела — акти), једне творачке Личности, јесу реч те Личности, која реч открива Лице Бога Речи,

Али, човек се, у лицу Адамовом одрекао евхаристијскога (благодарственога) коришћења света, одбацио је литургијски однос са Богом кроз благосиљање тварнога света. Посегао је за бунтовничком самодовољношћу, за самосталношћу и самопостојањем. Он сада узима свет да би очувао своју биолошку индивидуалност, и ово аутономистичко узимање, уместо да га одржи у животу, води га потпуно у трулежност и у смрт. Цео свет се претвара у догађај потпунога и све јачега распадања, губи сваки егзистенцијални смисао и разлог, постаје свет бесмислен и сабластан. Дело је Цркве да поново васпостави заједницу и однос човека с Богом, да обелодани унутарњу истину света, који је лично присуство Логоса, да ологоси свет.

На пространствима живота Цркве познајемо личну истину Божју тј. Лице Божје, било у размерама светскога Логоса, било у догађају Оваплоћења Логоса, „у лицу Исуса Христа“. У оба случаја ради се о личном откривењу, односно, посредни је евентуална могућност, а не објективна нужност. Истина Цркве, односно хришћанско Богословље, није збир објективних знања о којима би се могло **добити обавештење** и која би се могла **научити** читањем књига или слушањем беседа. Напротив, то је знање које произилази из личног сусрета, то је резултат **еротског** општења. Целокупна источна светоотачка књижевност инсистира на еротском карактеру божанскога познавања. Истински богослов је онај ко љуби Личност Бога. Љубав (ерос) према Богу, међутим, није сентиментална распаљеност (како су је били схватили средњовековни шпански мистичари), него католичанско, целосно и свеобухватно, првенствено пак телесно, учешће у животу тела Логосовог, које је преображени тварни свет, односно Црква. Ово лично еротско познање Бога назива се на Истоку **апофатичким** познањем и сачињава апофатичку теологију православне Цркве.

Апофатичко богословље, тојест опит Цркве, формулише се кроз догмате и кроз црквену уметност. У оба случаја ове формулације не ооухватају свецелу истину, него је само описују; оне су ту као граница, међа (ерос — *terminus*) истине. Између међе истине и саме истине постоји једно растојање које треба прећи личним искуством. Ово апофатичко схватање црквене истине заснива се на основним претпоставкама по којима се разликује источни доживљај хришћанства од западнога, — заснива се на разликовању Суштине Божје и Њергија Божјих, на могућности личног учешћа човековог у несазданим, нетварним Њергијама Светога Духа, на одбацивању *Filioque*, на равнотежи између пневматологије и христологије. Али о свему томе говорити — био би исувише дуг говор.

Пређимо, дакле, на византијску архитектуру. Она је један од најкарактеристичнијих израза или формулација источнога богословља. Она на непосредан и чулима доступан начин обелодањује све три горе наведене истине: афирмацију и позитивно вредновање материје, апофатично-лични карактер богословског познања и **ологосења** света, тј. пројављивање лика Логосовог у тварној стварности света.

У византијској архитектури имамо, пре свега, манифестацију личне, или боље, личносне димензије материје. Шта значи то? Овде

се морам изјаснити помоћу поређења. Потсетићу вас на грчку класичну и на средњовековну готску архитектуру.

У првој имамо предност безличне речи и безличног разума, односно логике (у виду сразмерности величина), наспрам материје. Делови старог грчког храма мере се претежно по „правилу“ сразмера (аналогично). Архитекта користи материју да би обликовао савршене сразмере и тако доспео до беспрекорне рационалне хармоније која ствара утисак лепога као симетријскога савршенства. Када се удвостручава величина древног храма, сразмерно се удвостручавају све његове размере; удвостручавају се размере и врата и степеница, и свих осталих делова храма, тако да основне сразмере остају исте, мада при том двоструко увеличана врата постају преголема, а човек би с лакоћом могао да прође и кроз упола мања врата, чак и степенице због удвостручења постају превелике, скоро да се по њима не може ићи. Главно је — очувати склад сразмера сам по себи, без обзира на стварну величину храма. Делује се на разум посматрача: уметник хоће да очара помоћу хармоније аналогичких односа на уметничком делу.

Напоредо с тим, у готској архитектури имамо првенство надличносне речи и надличносног смисла (односно објективно дате истине), наспрам материје. И опет уметник не открива у материјалној стварности њен „логос“, њену реч и смисао, њену унутарњу истину, њену личну димензију, него употребљава и потчињава материју да би изразио истине које су му дане споља, од строге и круте власти, као објективно знање, док он сам са својим делом не може ништа сем да **рашчлани** или **анализира** те истине на појединачне идеје. Основна дата истина јесте строгост и ауторитет видљивог тела Цркве, која подвргава човека себи не само помоћу апсолутног ауторитета Откривења Божјег које поседује него и помоћу упадљиве и огромне величанствености своје организационе разуђености. Истина о спасењу није лично откривење, није преображај света и Историје у Личност оваплоћене Речи, већ ауторитативна извесност црквеног организма. Истину дефинише овај видљиви организам, и као дело човеково не преостаје ништа друго до анализа — **рашчлањивање** — и логичко распоређивање истине, тј. исцрпљивање свих могућности логике у границама датог откривења. Пановски је својим радом „*Architecture gothique et pensee scolastique*“, показао чак и временску подударност између развоја схоластичке мисли с једне стране и развоја готске архитектуре с друге странс. Могло би се приметити и то да ограничена могућност људске логике да анализира дато божанско откривење оставља човека на крају крајева неискупљеним, а његову жеђ неутољеном. Ова чињеница упадљиво избија на видело у готској архитектури: у готској морфологији карактеристична је прекомерност, безмерност, вели Ворингер (*Worringer, Formprobleme der Gotik*), а њу проузрокује страст трагања за искупљењем која налази излаз у опијености, у ошамућености, у сентименталној екстатичности. Покушај готске архитектуре састоји се у томе да се природноме супростави натприродно, а људској маленкости трансцендентални ауторитет, ауторитет одозго. По примедби Шоазијевој (*Choisy, Histoire de l'Architecture*), готска уметност дејствује помо-

liу супротности, противстављајући низијама устремљеност својих горњих линија ка висинама и своје огромне куле-звонике. Па ипак, она није само супротстављање сразмера или аналогија, него и покушај да се покаже непосредни и вертикални однос између човека и Бога, однос који не бива посредством света и датости природне стварности него посредством једног монолитног, јединственог и величанственог организма, који је видљиво тело Цркве. Техника готске архитектуре заснива се на зидању помоћу ситних тесаних каменова који омогућавају да се стубови претворе у коцкасто ишаране сложене стубове, и то са толико „жилица” на стубу колико их имају и сводови што се ослањају на стубове. Тако се омогућава усредсређивање притиска које врше унутарњи зидови у апсолутно утврђен систем скелета. П. Михелис („Естетско посматрање византијске уметности”), сматра да се иза ове технике крије дубоко аналитичан дух. Тај дух, размишља, анализира силе притиска у дијаграмима статике и труди се да их скамени у простору, у јединству које није органско него механичко, у виду монолитнога система. Природна грађа је укроћена снагом изузетног насиља, и грађевина испољава већма вољу уметникову него његов дијалог с материјалом.

Тако, дакле, готска архитектура својим начином зидања представља богословски став који је коренито супротан апофатизму; она оваплоћава и изражава западни богословски начин мишљења и став схоластицизма. Истина Откривења ту није могућност за лично учешће, него је она ту као ауторитарно дато трансцендетално знање које човеку допушта тек толико да га систематски анализира и расподељује. Овај став значи најзад и коренито обезвреднење материје, — материја није могућност личног пројављивања, није резултат личних енергија Божјих, није икона Логоса и премудрости Божје, него је само материјал за формулисање датих теоретских истина, средство и орган за изражавање тих истина.

Насупрот томе, у византијској архитектури изгледа као да се уметник одрекао сваке дате објективне теоретске истине и да се сав његов покушај своди на то да изучи и покаже „логос” ствари, њихову реч, поруку и смисао, да покаже лично пројављивање Бога Речи у творевини. Сам Бог нам је непознат, неприступачан и необјашњив; Бог није резултат теоретске анагоге (уздицања, успињања), до Првога Почетка и Узрока бића, нити је Он аксиолошка нужност апсолутног етичког ауторитета. Оно што знамо о Богу јесте чињеница Његовог Оваплоћења, Његово лично пројављивање у твари у димензијама космичкога Логоса и у факту учовечења Логоса. Византијска архитектура као и читава апофатичка теологија, изучава ову стварност тела Речи (**тис саркџс ту Лџгу**), изучава чињеницу кенозе (понижности) Божје, односно начин на који нас Бог зове у лично општење, и на послетку, у лично сјединење са Собом. Византијски храм је апсолутно уклопљен у своју природну околину, не супротставља се линијама природе и места; напротив возглављује у себи — рекапитулира — личносну својеобразност како места тако и градивног материјала; показује датости природне стварности као „к о з м о с” (свет), односно као украс личне хармоније и лепоте. Вештаствена твар се „убличава”, добија лик, добија лице, — а то је лице Логоса. Грађе-

вина византијске цркве је тело оваплоћенога Логоса, покрет „нагну-гога неба” ка земљи, уобличење Оваплоћења у облик крста. Уметник се потчињава унутарњем смислу — „л о г о с у” — који спаја смерност природнога материјала са ужасавајућом способношћу тог истог материјала да смести у себе Несместивог и да оваплоти Бестелеснога, да се покаже као тело Бога Речи. Византијска архитектура је аскеза, всјбање у врлини потчињавања самовоље човекове логике истини ствари.

Али које је то тело Бога-Речи које открива византијски архитекта покоравашући се природноме материјалу? То је лична богочовечанска Ипостас Христа и истовремено богочовечанско тело Цркве. Оваплоћењем Својим Христос је примио целокупну материјалну творевину и устоличио је на престо Божји; читава природа постала је тело Логоса, васцели свет постао је Црква. Ова стварност Бога који је постао човек и света који је постао Црква — литургија Логоса изражена је у византијској архитектури помоћу једне величанствене и генијалне техничке замисли, а то је увођење човечијег лакта у размере архитсктонског објекта. Сви делови храма измерени су на основу човекових размера. Двери, прозори, преграде, стубови — све је по мери човековој и све остаје у истим размерама без обзира на величину храма. Мере се умножавају, али се не увећавају. У Светој Софији цариградској, лукови у приземљу имају пет отвора, у горњем делу седам, а прозори на тимпанонима лукова умножавају се у наизменичним низовима, тако да мањи отвори **м е р е** веће, и колико год да гледамо навише простор расте, шири се, и најзад дише као бескрајан кроз четрдесет прозора на венцу кубета. На овај начин византијском архитекти полази за руком да сачува човечју меру, обухватајући, међутим, истовремено огромну католичанску стварност једног јединственог Тела, стварност целине која не укида већ га показује, стварност детаља који се не губи у целини него дефинише целину. Овај органски однос детаља и целине, аналогијска примена човечје мере на целокупну грађевину, јесте најпотреснија и најречитија формулација истине о Цркви, тј. о односу човекове личности и свеопште природе: личност одређује природу, а не природа личност. Црква није монолитни организам који се ауторитативно намеће појединачним особама, него органско јединство разних личности које сачињавају јединствену заједницу, једно и јединствено Тело, али не исчезавају у целокупности тога Тела. Црква није само Тело оваплоћенога Логоса већ и поље дејства енергија Духа Светога, у којима човек узима личног учешћа, излажући се слободно опасности, односно доживљавајући непрестано дијалектику смрти и васкрсења. Византијској архитектури је успело да осетно пружи слику Педесетнице, да представи дело Светога Духа које има за исходште и основ личну слободу, тј. покајање, а као резултат — преображење и обожење васцелога Тела Цркве. Читава византијска грађевина, остајући верна човековим мерама, сачињава, на крају крајева, опипљиву слику света који се преображава, слику нове земље и новог неба. Од светлости из прозора која се одбија при сусрету са сводовима и полусводовима материјал се дематеријализује, губи сваку тежину и одређује један простор конкретан, а ипак бескрајан,

један простор који се нерасециво пресеца, али чији се центар и поред тога налази свуда. Али, велико поглавље представљало би изучавање преображаја простора у византијској архитектури, коришћења светлости, и коначног преображаја ове архитектуре у стварну архитектуру светлости, како вели Оливер Касман, односно у опипљив израз простора за лично присуство Духа Светога.

Међутим ипак морамо да кажемо на брзину реч-две о основном обележју византијске архитектуре, — а то је техника сводова и полусводова. Први утисак, у неку руку симболичан и анафоричан, јесте да сводови и полусводови пружају византијском архитекти могућност да опипљиво изрази покрет Оваплоћења, кенозе Бога Логоса, покрет нагнутих небеса („сави небеса и сиће”), — покрет који формулише апофатичко начело богословске гносеологије о првенству Енергије Божје кад се ради о томе да човек позна Бога („познавши Бога, а пре ће бити познани бивши од Њега”, — Гал. 4, 9), Али и мимо симболике, техника сводова и полусводова претставља чудесно изучавање разних могућности природног материјала, могућности да се уравнотежи тежина материје у потпуности слободним природним конструкцијама, без рационалистички унапред прорачунатих механичких потпорних средстава. Познато је наиме да су Византијци градили кубета не користећи калуп — зидали су слободно, над празнином. Тако природни материјал губи сваку тежину; тежина и прилици које она ствара архитектонски су раздвојени од сводова на полусводове и на обле троугласте тимпане, на лукове и на крстасте сводове, да би на послетку доспели до расцветаних капители стубова већ потпуно неосетно, будући да се осећање терета расплинуло, па читава грађевина оставља само утисак живог тела. Тежина материје претворена је у „логос”, у стварну, а не интелектуалну доксологију; природни материјал се ологосио, није више објективно неутралан, није више предмет, објект, него ствар, дело, творевина, лично дејство. Тако дакле тело верних које се сабира у храму да буде Црква и да објави, покаже Цркву као Царство Божје и нову твар Благодати, не налази само кров над главом у овој архитектонској грађевини него сачињава и с њом заједно једну и јединствену стварност, стварност новог света Осмога дана, стварност ослобођења човека и света од ропства трулежи, стварност његовог уласка у пространства слободе и обожења.

Овде негде требало би да прекинем ово кратко предавање јер ми време не допушта да се даље упуштам, премда је ово огромна тема, а и сасвим недовољно је изложена додје. Надам се да ћу моћи да пружим неколико разјашњења у дискусији која ће уследити. Али пре но што завршим, желео бих да вам скренем пажњу на једну основну претпоставку за разумевање ове теме. Није, наиме, могуће протумачити византијску архитектуру само помоћу познатих критеријума естетичара или теолога — научника. Она представља један израз живота Цркве, и једно лично учешће у томе животу може да открије стварне размере и литургијски карактер византијске уметности. Постоји основно апофатичко обележје не само у византијском богословљу већ и у византијској уметности. Византијска грађевина не претставља начелно уметничко достигнуће, нити изум

уметничке генијалности, нити индивидуално уметничко остварење. Како у свакој великој уметности тако и овде имамо католичански — саборни — израз општег доживљајног богатства, симптом целокупне духовне културе, чулима доступну формулацију једне теологије, усвојене од народа. Византијски архитекта нити смишља нити измишља, а нити ради индивидуално, него се послушно подвргава католичанском — саборно — свеоштем — духовном доживљају и помоћу овога посебнога благодатнога дара изражава општу богословску свест и савест Цркве. Зато нам данас и јесте тако тешко да схватимо функцију, „литургију“, византијске грађевине, што богословска свест Цркве у суштини не постоји, богословље се ограничило, као интелектуално занимање, на ограничен круг стручњака, а народ се задовољава уопштеном и безличном моралношћу која се тиче друштвених односа. Византијски храм је био уклопљен у органску целину средњовековнога града, док данас не постоји град него само напоредно становање у виду великога крда што обезличује и отуђује човечије присуство. Тада је постојао народ, данас постоје масе. Тада је постојала парохија, жива богослужбена заједница; данас постоји само религиозно мноштво које се скупља у храмове да удовољи својим индивидуалним религиозним потребама. Стога и цркве које данас градимо, или су веома несрећне и лажне имитације прошлости или су безличне зграде, испланиране по самовољи сваког архитекте, тако да се често не може разабрати да ли је по среди храм, или дворана за предавања, или галерија, или гаража.

Тако, ето, византијске молитвене грађевине остају, барем у мојој земљи, Јелади, као ћутљиви и усамљени сведоци, — раштркане, као што већ јесу, по неисквареном средоземном пределу, — сведоци једнога доба и једне цивилизације која се није ограничила на теоретско бављење истином о Богу него је додирнула ту истину, непосредно и осетно, оваплотила ту истину помоћу земаљске грађе, и показала истоветност њену са стварношћу света, са личним „логосом“ света.

Са новогрчког превео јеромонах Иринеј (Буловић)

APOPHATIC THEOLOGY AND BYZANTINE ARCHITECTURE

The basic presupposition of the Orthodox Byzantine art is the Church's teaching on the positive value of the matter as opposed to the gnostic dualism or the Western rationalistic scholasticism.

The Mother Church of the East has contemplated the cosmos as the body of God the Logos. The material world is not merely a symbol of the spiritual reality, but the very manifestation of personal divine energies, a cosmic revelation offered by God to all men as a place for encounter and love, even erotic love in the transfigured world of the Church.

The architecture of Byzantium is the expression of the apophatic theology. It manifests the personal dimension of the Creator in the material world: it shows the measure of man, more exactly, the measure of Christ's human stature as a Second Adam.

The gothic architecture submits the matter to the scholastic rationalistic schemes — by opposing the natural to the supernatural, the smallness of men to the transcendancy of authority, it is the opposite of Eastern apophaticism.

In the Byzantine architecture the artist succeeds to express the fact of the Incarnation of the Logos through His *kenosis*; there is no crushing gigantic building of a gothic cathedral, but condenscending movement of the Heavens towards Earth, of Christ, Who is Emmanuel, towards Mankind. In the Byzantine church building becomes evident the truth that the matter is elevated on the Throne of glory, that the whole of Nature has become the Body of the Logos, as well as the whole of Cosmos has become the Church. The unsurpassed achievement of this „theology in bricks and glass' is the church of Holy Wisdom in Constantinople.

Проф. Думитру Станилоае

ОСВЕЋЕЊЕ И ОЧОВЕЧЕЊЕ*

Свака светост је од Бога. Јер само је Бог свети. Међутим иако се она дарује живим бићима, светост је ипак трансцендентна. Она није искључиво природна особина као што су то остале особине, својствене створеним бићима.

Светост Божја је са једне стране унутарња особина Свете Тројице, а са друге стране она се открива у свету постајући партиципајућа особина човечјег бића. У првом смислу она је апсолутно апофатична, неодредива, док се у другом смислу она примећује али у једном таквом облику који је тешко објаснити логичким путем, па се она, пре би се могло рећи, преживљава и искуствено доживљава. На овом месту говорићемо посебно о тој светости која је у свету откривсна, дакле о светости која нам је доступна на тај начин што се Бог спушта у свет путем својих нестворених енергија.

У светости, која се открива свету изражава се сједињење откривеног и трансцендентног Бога, као и висина и дубина снисходивости Божје. Када Бог не би био трансцендентан, онда ми не бисмо могли познати Његову светост, а да се Он није појавио у свету, онда ни свет не би могао да учествује у светости, па би шта више та особина у том случају била непозната. Бог се спушта у свет и открива се, међутим у том силаску остаје ипак нешто што се издиже изнад космичког и што спада у једну другу врсту егзистенције. Када светост не би била трансцендентна, она нам не би могла дати снагу да стално сами себе трансцендентирамо. Да се она није спустила до нас, онда ми не бисмо чинили покушаје да је задобијемо, јер би била потпуно недокучива. Када Божја трансцендентност зрачи пред нашим свешћу, то се онда она показује у особини до нас спуштене светости и то такве светости која се тешко може објаснити речима и појмовима, али која се на неки начин може доживети. То „сасвим друго“, оно „тајанствено што нас узнемирава“, *mysterium tremendum* божанске стварности, вероватно се ни у чему другом не може тако дубоко доживети као у светости која окружује њену појаву. Откривење Божанства може се скоро поистоветити са светошћу. Али баш због тога што светост није од овога света доказ је да се Бог разли-

* Превод из часописа *Orthodoxe Stimmen* бр. 88/1975
Превео Војислав Утвић.

кује од света јер нам се открива као светост. Може се рећи да нам се кроз светост у сажетој форми открива све оно што је Бог у својој трансцендентности, која је различита од света. Светост је јасна и активна тајна присутности трансцендетног Бога. У њој се у концентрисаној форми открива све оно чиме се Бог разликује од света.

Баш због тога светост није својство неке безличне мистерије или основе природе. Она је својство трансцендентног Бога као личности, јер пред светом тајном осећамо страх и стид као да се налазимо пред Највишом Савешћу која нас позива на одговорност. Света трансцендентност припада једној Личности која нам се открива да би нас уздигла себи, и која потенцира нашу личну свест да бисмо стално мислили на нашу грешност и да би стално чинили покушаје да победимо себе и да се уздигнемо изнад ње. Светост Божја показује се као слава која у човеку изазива бескрајно страхопоштовање али и вољу да себе поправимо и уздигнемо, па се светост може изједначити и са истинитом самосвешћу.

„Ако је душа проникнута духом страхопоштовања у Христу, она тада, посматрајући само себе, заборавља на свет и на све оно што у тај свет спада, те ако остане дуже времена у таквом стању посматрања и навикне се на њега, онда ће она сагледавати још само себе у своме ништавилу и скрушености са уверењем да ништа на земљи није тако недостојно као она сама”.¹⁾

Светост Божија нас испуњава страхом који је различит од било каквог овоземаљског страха, то је једна језа какву не можемо доживети у световној стварности, то је језа која је измешана страхом, плашњом, стидом због свега онога што је у нама упрљано. Пред светошћу стојимо као пред самосвешћу која нас за све позива на одговорност и која жели да нас издигне изнад свега што је грешно у нама. Пред њом се осећамо потпуно разголићени у својој нечистоти и голотињи.

Међутим истовремено нас ова светост и привлачи. Дионисије Ареопагит идентификује Божију светост са његовом савршеном чистотом, а наше освећење са нашим очишћењем (О црквеној хијерархији). Међутим ова савршена Божанска чистота буди у нама не само страх него нас и привлачи себи. У том случају међутим, она може бити само својство једне личности. Јер како стид тако и страх јесу стид и страх пред једном личношћу, јер природа или било шта друго што на њу личи не могу изазвати никакав стид. Стање самооткривања које настаје у нама освећењем, улива у нас страх пре него што достигнемо такво стање, али смо после достигнућа таквог стања испуњени радошћу. Ово откриће указује нам на све оно што је добро у нама и захтева од нас напор у смислу једног све дубљег просветлења да би се показали достојни пред високом Самосвешћу која нам се јавља у својој савршеној чистоти. А човек ће бити очаран лепотом свог истинског бића поготово стога што ће својом чистом основом да се усуди да ступи пред савршеног, чистог Бога. Добро је то што нам Бог открива наше право биће и што је у нас усадио тежњу да се сами просвећујемо. Добро је по нас и то што нас савршена највиша

1. Симеон Нови Богослов, IX етичка беседа у *Traites theologique et etiques*, св. II, стр. 254 у: *Sources chretiennes*, бр. 129 издање J. Darouzes.

Самосвест не одбија иако познаје нашу склоност ка греху, а добро је и то што та Самосвест буди у нама тежњу да се просветлимо. Ми смо срећни, јер се осећамо растерећени и јер нас ништа не спречава да будемо поштени пред Највишим Бићем. Ми смо срећни што више не играмо неискрену игру, ону игру која чини да на крају крајева ни сами себе више не познајемо и због које немамо више храбрости да сами себе сачувамо. Ми смо дакле срећни, јер се више не морамо прибојавати да ће зло у нама бити раскринкано. На тај начин чистимо себе за пријем истинитих саопштења. Они који знају да су пред Богом чисти и да им је опроштено, такви ће добити смелост пред Богом (*parrisia*), њихова се свест отвара, такви имају способност искреног саопштавања, без цинизма или дрскости, слично „смелости” детета које не познаје грех. Такви међутим поседују и зрелост свести и радост што су ту свест открили. Баш због тога када се укаљамо ми молимо оне који пред Богом показују смелост да буду наши заступници пред Њим и да се моле за нас.

Дарујући нам светост, Бог нас враћа у право субјективно стање и то стога јер нам је пробудио нашу свест. Он то може постићи само на тај начин ако нам се сам покаже као Личност. Он у нашој личности буди осећај одговорности ступајући са нама у додир као највиши и трансцендентни Субјект са нашим људским субјектом. На тај начин показује се да светост није особина неке несвесне ствари, већ да је светост по својој суштини особина највишег Субјекта. Само стално присуство Бога као Личности у нашој самосвести даје нам „смелост” да му се приближимо. И само због тога је смелост код светитеља постала навика. Чим самосвест о Божјем присуству буде изгубљена, а самим тим буду изгубљене и људска самосвест и страхопоштовање, онда нестаје и те смелости која бива замењена страстима, које отупљују самосвест изазивајући да се у самосвести развије страх пред савршено чистим Богом. А у таквом случају човеку пада врло тешко да се опет приближи Богу, па ако се и одлучи на то он је паралисан страхом. Свети Исак Сиријанац рекао је једном: „просвећуј себе увек пред Богом да не би изгубио смелост када му приђеш, јер си се налазио изван сећања на Њега, а смелост у односу према Богу рађа се путем молитве и сталног разговора са њим”.²⁾

Одважност значи присност са Богом, но то не значи слабљење страхопоштовања према изванредним општењима са Богом, пошто истовремено постоји стална бојазан да општење са Њим буде прекинуто нечим што је прикривено или непоштено.

Свако човечије биће коме се божански трансцендентни субјект намерно обраћа бива свето због свога настојања да се само поправи као и због настојања да у својој свести стално задржава присуство божанског Субјекта.

„Јер Ти јеси свети, Боже наш, и у светима обитаваш” каже се у једној песми Православне цркве. „Обитавање” Божје у светима то је једна стална чињеница свести. Апостол Павле назива све хришћане „светима”, ако у својој свести имају стално чињеницу да у њима још од крштења пребива Христос. Међутим ова се чињеница задр-

жава у свести кроз Св. Духа, јер само Св. Дух може да ојача човечији дух и његову чистоту а самим тим и нашу осетљивост за Божију присутност, јер је он дух и савршено свети.

Понекад се тврди да светост Божја не може бити дата човеку. У последње време се из овога схватања развила теорија да је хришћанство укинуло „светост” као особину за лица, места и разне ствари и да је све „посветовњачило”. Чак и сам Син Божји пошто се оваплотио профанисао се, тобоже, или посветовњачио. Хришћанство је заправо уклонило спољне границе између светог и световног дајући свима могућност да постану свети. У једном извесном смислу то се збило већ у Старом завету. Стога ишчезавање ове границе није значило никакво опште посветовњачење, него значи стварање могућности за људе да сви буду свети. У Старом завету цео народ је био освешћен од Бога и позван у светост:

„Кажите свему збору синова Израиљевих и реци им: будите свети јер сам ја свети Господ Бог ваш” (Лев. XIX, 2). А апостол Павле, као што је речено, називао је све хришћане „светима”. Свети апостол Петар назива хришћане „светим народом” (I Петр. II, 9). Сви ми имамо приступ у светост, јер се сви ми можемо сјединити са Христом преко Св. Духа. Ако поричемо могућност да сви постанемо свети, онда ми истовремено поричемо да је Син Божји кроз своје очовечење задржао у Свом човечанском телу и силу Божанства као што бисмо порицали да се Он са нама сјединио преко Светог Духа у својству Богочовека. Другим речима, ми имамо потпун приступ у светост, јер је Бог као Личност савршено чист. А као Христос Он је у човечанству стуб савршене чистоте, савршене осетљивости и заједничарења. Тиме нам Он помаже да откријемо нашу сопствену субјективну осетљивост својим општењем са нама.

У хришћанству се човечјем бићу открило искуство о тајни његове сопствене егзистенције а самим тим и један благи стид у односу према ближњима и према самом себи као што се открила и обавеза да се то човечије биће брине о својој чистоти радећи за своју вечност. А сазнање ове тајне било је омогућено услед приближавања човеку Највише Личности у човечјем облику, највише Ипостаси која је света по своме бићу. Откривење се баш и састоји у томе што нам је Бог као таква апсолутна Личност постао приступачан, а та Личност је јемство за бесконачни значај и вечност човекове личности. Ова чињеница дала је нашем искуству вредност и пружила човековој личности неограничену могућност освећења. Хришћанство је укинуло спољне границе између светог и световног па је свима отворило пут у освећење, јер је у човечјем бићу открило постојање тежње за освећењем, односно тежњу за општењем између наше и Божанске Личности, дакле способност да постанемо учесници у Божанској чистоти, иако оно тврди да освећење долази од Бога и да се и Бог налази тамо где постоји освећење.

За источне свете оце освећење јесте једна велика сличност између човека и Бога, а она се постиже очишћењем од свих грехова, затим путем врлина чији врхунац јесте љубав. Међутим очишћење од греха и стицање многих врлина може се остварити само енергијом нестворене благодати, оне благодати која јача човечије снаге. На

тај начин сличност значи зрачење присуства Божјег у човеку и из човека. Код оних који се воле и који у браку спајају своје душе, лице једнога добија црте лица другог а те црте образују у њима једно активно зрачење. Божанске црте у човеку све више јачају и значе његово савршенство којим ће бити потиснуте карактеристике греха. И баш због тога имају лица светитеља још у земаљском животу нешто посебно, изгледају по плану есхатолошке вечности, а тај изглед рефлектује Божанску особину и Божанску енергију. Преко светитеља на земљи можемо сазнати вечни живот будућег века, онај живот који се преко њих на савршени начин рефлектује из Бога. „Натприродна добра предсказују нам лице и црте разних светитеља. Овде Бог бива непрестано човек у онима који то заслужују. Срећан је дакле онај који у себи својом мудрошћу претвара Бога у човека. Јер, пошто он ову мистерију има у себи, преживљава путем благодати свој преображај у Бога а тај ће се процес наставити кроз све векове”. Тако каже свети Максим Исповедник.³⁾

Суштина врлине јесте јединствена Реч Божја, јер суштина свих врлина је наш Бог Исус Христос.⁴⁾ На тај начин човек има исту животну садржину са Богом, јер и сам Бог у Христу има узорак човечијег живота као Своју животну садржину.

Отисак Божјих црта у нама треба изједначити са нашим обожењем. Али то обожење има се изједначити са очовечењем Бога у нама и са нашим савршеним очовечењем, где је Бог највиши узор наше човечности. Ако ми деламо као Бог, који све воли, онда ми деламо као људи који су се најбоље остварили, јер је наше срце испуњено највишом љубављу, љубављу Божјом.

Светитељи имају већу осетљивост за сваки туђи бол, они се брину више за спас других него за свој спас, како то каже апостол Павле (Римљ. IX). А то значи примити друге у себе. Св. Исак Сиријанац каже:

„А какво је то срце које је испуњено милосрђем? То је изгарање срца за створове, за људе, за птице, за животиње, за змије, за демоне и за сва бића. Сећање на њих и гледање у њих изазива код светитеља сузе у очима. Велико и дубоко милосрђе које испуњава њихово срце не дозвољава им да отрпе ни најмању повреду једног бића. Стога се они моле свакога часа са сузама у очима за животиње, за непријатеље истине и за оне који им наносе зло”.⁵⁾

Отсуство страсти дакле није безосећајност, већ је то највећа осетљивост за друге. Да би стекли ту осетљивост морамо трпети, а и сама осетљивост је трпење. Само помоћу крста достижемо онај степен очишћења од страсти који је истовремено и осетљивост и врлина. Светитељи имају осетљивост за чистоту, јер из њих зрачи доброта, чистота самоодрицања или чистота интереса за човека као и прозрачност Божија. Бог позива свако лице које то жели да ступи у заједницу с Њим и то на тај начин што он сваком лицу даје исту доброту, исту чистоту исти однос и прозрачну искреност. Ова доброта, та прозрачност и тај однос са једне стране је ослобођење од

3. Quest ad. Tyladium XXII, Migne 90 321 св.

4. Ambigua, Migne 91, 1081.

5. 81. беседа у Та evretevta Askitika, Никифор Монах Атина 1895, 306.

страсти а са друге стране је то врлина, пошто врлина не може постојати заједно са страшћу. Страст је управо слепило искључиве заинтересованости за самога себе. Врлина је живот за друге. Према своме степену добијају врлине различите називе. Врлина љубави укључује у себе највећу доброту, прозрачност и блискост према свима. У њој су садржане све врлине. Она је врлина, односно нестанак сваке страсти, и има се изједначити са обожењем, при чему је она истовремено и највише очовечење. Само у Богу може неко постати савршен човек, исто као што је Исус Христос Ипостасним сједињењем човечанске и божанске природе не само савршени Бог већ и савршени човек. Међутим човек постиже највећу сличност са Богом путем молитве, јер се он помоћу молитве сједињава са Богом и ослобађа се сваке друге делатности. Присуство Бога у души која Му се се моли „светли као светлост“.⁶⁾ Блистање светитеља је истовремено и блистање присутног Бога у њему.

Светост коју из себе зраче светитељи управо је та прозрачна окренутост ка другима, учешће у животу других и доброта. Највећу прозрачност има човек који је постао Бог, јер се он највише исказује. Међутим онај који се не отвара за општење са Христом, тај не може доживети ову прозрачност човека који је постао Бог. Али онај ко се отвори за то општење постаће свети, а то значи постаће прозрачан. Уопштено речено, постаће свети они људи који су прозрачни, јер ће бити чисти од егоизма и од страсти. А то је прави смисао човековог постојања. Они који се једни другима склањају са пута чине то стога што желе да сакрију неко зло. Због тога скривенога зла они нису прозрачни, они су мрачни. Светитељ је нова или обновљена твар, каже св. Симеон Нови Богослов.⁷⁾ Ако се на почетку налази стварање света, онда је човек у њега уведен као у палату Цареву, а обнова света почиње са човеком, потом човек даље врши обнову.

Св. Симеон Нови Богослов каже да светлост освећене душе чини и тело прозрачним. Међутим то се на земљи може остварити само делимично. Само на другом свету моћи ће и телеса да буду потпуно прозрачна. „Телеса светитеља бивају освећена делима душе која је уједињена благодаћу или се освећује учешћем у божанској светлости, а божанским огњем постају прозрачна, јако се разликују од осталих телеса па су и много чистија. Али када душе напусте тела, онда ова подлежу распадању и потпуно нестају... Јер човечија телеса не смеју се развојити и васкрснути пре него што се изврши обнова творевине“.⁸⁾

Али прозрачност која је последица преображења материје духом, и која у својој највишој форми значи васкрсење, није никаква физичка појава, она нема никакав спектакуларни карактер, она је једно егзистенцијално саопштење љубави, интереса за друге људе, учешће у њиховим трпљењима, у недовољностима њиховог живота, она је још и бојазан за њихове мрачне намере за које су криве њи-

6. Свети Исак Сиријанац, Беседа 23 стр. 92.

7. Етичка беседа I Сао 10 св. I, Sources chretiennes 122, стр. 258.

8. Етичка беседа II, стр. 375.

9. Етичка беседа I, глава II, св. I, стр. 204.

хове страсти. То је једно у највећем степену потресно саосећање. То је продор у потресни унутарњи живот неких других лица да бисмо их умирили и да бисмо им помогли, то је испољавање велике сопствене љубави према другима. Тако ће они моћи лакше да поднесу своја страдања и да се лакше поправе. Светитељ доживљава, у највећем степену своје човештво у овој осетљивости за туђе муке. Али ово човештво светитеља доживљава и онај који од светитеља прима помоћ у његовим страдањима и проблемима. На тај начин још једном се открива лични карактер светости. Свети Кирил Александријски тесно је повезао светост и жртву. Жртва је међутим крст и страдање, она је оданост ствари Божјој која тежи спасењу свих људи. Само онај који се саживео са стањем жртвовања, само тај се може уживети у стање светости и сродити се с њим.

Према томе до светости се долази потпуним поверавањем човечје личности Апсолутној Личности и Њеној вољи да спасе људе. Поверити се можеш само Божанској личности и само у Њеном загрљају можеш стварно постати трансцендентан. У заповести да останеш чист од страсти садржана је заповест да у односу према другима будеш чист и осетљив, као што је садржана и заповест да им се потпуно и искрено предаш и повериш.

Међутим апсолутно поверавање можеш пружити само једној Апсолутној Личности. А снагу за потпуно предавање себе можеш добити само тако ако се сјединиш са једном Апсолутном Личношћу која ће се и сама и теби предати кроз један узвишени силазак. Само ако нам Бог да силу Сина Божјег, који се сјединио са човеком и постао одан Богу, можемо постати свети. Потпуна оданост Богу има се изједначити са потпуном оданошћу Богу и прихватањем Божјих жеља. То је истовремено како чистота тако и прозачност за Бога и за људе. Светитељ се не сакрива, он се не претвара нити има таквих мисли које би биле противне Богу и људима. Светост долази од Бога, од Три Апсолутне Личности, од савршено чисте Тројице која према нама не гаји рђаве мисли него чисту љубав. Оданост Богу међутим долази и од чињенице да смо се као личност потпуно предали Пресветој Тројици, јер она гаји према нама апсолутну наклоност. Ову снагу предавања себе на вољу Божију ми постижемо преко Сина Божјег, који се и сам као човек сав предао Богу целом Својом људском вољом. Ако би се међутим својом целом вољом предали каквој безличној реалности, којој недостаје апсолутни благонаклони комуникативни карактер, онда би таква реалност била слика некаквог идола којој се приписује животодавна моћ, коју тај идол уствари нема. Оданост идолској слици не може стога да буде коначна и потпуна, јер убрзо увиђамо њену релативност, а поред тога ми у себи немамо снагу за апсолутно предавање себе нити та снага може доћи до такве реалности која сама нема у себи снагу апсолутне благонаклоности и апсолутне комуникативности. Снага за потпуно предавање себе Богу долази од удруживања тог порива са апсолутном љубављу Највише Личности, она долази од сједињења преданости човека са апсолутном љубављу Највише Тројице којој се предајемо. Идолопоклонство је увек ограничено и нејасно, јер оно не располаже апсолутном љубављу.

Светост долази само од апсолутне Божанске Личности, јер се ти на један апсолутни начин можеш само пред њом стидети. А само апсолутна Љубав, дакле апсолутна Чистота са којом се ти среташ, даје ти полет ка апсолутној искрености односно апсолутној чистоти и трансцендентности. Нема стида пред једним тзв. „безличним” Апсолутом. Пред једном личношћу која није апсолутна не можемо осећати стид на један апсолутни начин, јер такав стид осећамо само пред Једним Свезнајућим, Светим, Свељубећим Богом, пред Тројицом кроз коју просијава Једини Свети. То се дешава зато што једна не апсолутна особа сама по себи има много несавршенстава и ограничења у својој комуникативности, које особине су сличне твоме нивоу. Само ако опроштај даје једна савршено чиста Божанска Личност, она ти може дати и коначно умирење савести очишћењем твојих грехова. Само опроштај који ти да личност која говори у име Божје и која је и сама блиска Богу и која путем своје снисходивости доказује да кроз њу говори Бог, само опроштај који ти таква посвећена личност да може те умирити.

Само апсолутна Личност може по самој својој суштини да буде чиста и да има утанчана осећања потпуне чистоте. Ако је у паганско доба светост била особина ствари, она је у Старом завету откривена као особина Апсолутне Личности, а у хришћанству је она постала особина човечје личности у оној мери уколико је она испуњена Духом Светим, јер је у Христу апсолутна Личност постала и људска личност па Он онима који верују у Њега дарује свога Свега Духа који се усељава у њих дајући им своју прозрачност и свој осећај за Бога. Једном безличном Апсолуту не можемо приписати чистоту у правом смислу, јер је чистота и ствар намере, мисли, субјективне дубине душе, нежности у односу на друге личности — као израз свесних поступака. И само један Апсолутни као Божанска личност може самим собом коначно и потпуно да буде чист, јер је та Личност чиста због Своје свемоћи а не путем напора и не на један ограничени начин. Привући нас и у нама пробудити истински интерес, може само једна личност јер само она може бити предата и само њој се можемо поверити са осећањем искрености. И само једна Апсолутна Личност може да привуче наш апсолутни интерес и да врши на нас апсолутни свесни утицај привлачности. Дакле само нас она може довести до тога да јој се ми поверимо и предамо апсолутном искреношћу, да јој се придружимо и да и ми сами кроз њу и за њу постанемо свети.

Ова преданост једној Апсолутној Личности значи истовремено и једну саможртву која освешћује, јер је она једно апсолутно самопревазилажење — изнад свега што је релативно и несавршено. Свако људско биће које се издиже изнад самога себе, које одустаје од себе и одриче се свега онога што значи егоизам, ускогрудост, ограничени интерес, страсна похота, бива освећено. Такав човек ће бити освећен, јер заборавља себе, јер сам себе непрекидно превазилази, путем свога истинитог општења са Апсолутном Личношћу и због моћи коју из Ње добија. А пошто се светост тако остварује на један најистинитији начин, може се рећи да је светост најбоља реализа-

ција човечанскога и откривање и доказивање најинтимнијег светилишта човечјег.¹⁰⁾

Човечје биће је свето или постаје свето уколико се предаје и посвети Највишој Личности и служењу вредностима које унапређују заједницу са Њом (најчистија доброта, строга истина и чиста праведност). Тај подвиг посвећења или „жртве“, то је нека врста свештенорадње. Сви они који се жртвују или се предају Божанској Личности, јесу свештеници, а освећени су својом преданошћу, својим чистим, поштеним и искреним општењем са Богом.¹¹⁾ А својим приношењем самога себе Богу човек служи целом свету, дакле он га освећује.¹²⁾ Онај ко сам себе освећује помаже свима онима који са њиме долазе у додир да и они зажеље да постану свети. Сви они откривају свој позив за светост као једини позив који их чини срећним и афирмише их као људе.

И предмети као и елементи који се налазе у цркви не примају освећење искључиво за себе да би их оно раздвојило од осталих светских елемената као каквих профаних предмета, него се они освећују као претставници који стоје у вези са свим предметима или стварима у свету. Они се освећују због функције коју врше за наше освећење. Ми се са њима опходимо са пажњом, јер су то дарови које нам је Бог поклонио, ми их враћамо натраг Богу уз нашу захвалност. Нежност опхођења са њима даје нам способност да се према свим предметима на тај исти начин опходимо, тако да све ствари посматрамо као дарове Божје, дарове којима се користимо у чистоти и захвалности. Преко хлеба, воде, вина, маслиновог уља и жита који се освећују у црквама прелази освећење на њих и на сваки хлеб, сву воду, вино које човек употребљава. На овај начин улива се у човека свети однос према свим стварима. Православни сељак пре него што начне хлеб ставља на њега знак крста, а сви верни седају за сто уз молитву, па на тај начин они доживљају један тренутак светости, повезан са природним елементима као даровима Божјим. Све предмете посматрамо у њиховој вези са Богом.

Православна црква одржава посебна богослужења за освећење бучара, поља, кућа, салаша и домаћих животиња. Евхаристијски хлеб пројектује орсол свестости на сваки хлеб. А свештеници посебно добијају освећење да буду посредници који посредују у освећењу људи и ствари. Светост Христова постаје дакле бесмртна особина свих верних и целог свемира као и свих његових односа према свету.

Својом оданошћу Христу путем своје савршене заједнице с Њим и кроз Њега са свима људима, светитељ васпоставља своју човечност у једном савршеном степену.

А како се то конкретно види у животу светитеља?

Код светитеља нема ништа подмуклог, неискреног, нема ништа грубог, никаквог разметања или претварања. У њему се остварују у највишем степену фина осетљивост, брига за ближње, учешће са

10. H. Mühlen, Десакрализација, Schöning, Paderborn 1971 стр. 10, Марко Аскет, рум. Philokaliје св. I, стр. 282—283.

11. Al. Schmemman, For the Life of the World, New York 1963, стр. 69.

12. Idem, стр. 3.

свима тварима у њиховим проблемима и питањима. И то су дакле особине кроз које се превасходно остварује човечност. Светитељ стиче ове особине и то у првом реду због повезаности са Божанском личношћу. Међутим светитељ својим активним финим осећањем и осетљивошћу схвата и душевно расположење других људи и држи се на одстојању од свега онога што би та осећања могло да ослаби, мада он не избегава да им помогне при савлађивању њихових слабости и тешкоћа. Због тога му се обраћамо као најповерљивијем пријатељу. Светитељ чита са лица других људи и оне једва наслућене тешкоће или добре жеље и одмах их испуњава уносећи у то целог себе. Али он уме да чита и човекову нечистоту макако ова била сакривена и одмах врши на људе један очиститељни утицај префињеном моћи своје чистоте и својом патњом због њихове нечистоте. Из светитеља зрачи непрекидно дух преданости, бриге, несебичне дарежљивости, саучешћа, алтруистичке спремности на жртву у односу према свим људима, један дух који друге људе загрева и даје им поузданост да нису остављени сами. Он је јагње без греха спремно на свесну жртву, на подношење бола за друге људе, али је он истовремено и непоколебива стена која пружа поуздану потпору.

Међутим нема ниједне друге скрушеније, једноставније, неизвештаченије, ненадменије и у своме понашању „природније” особе, јер је он заиста преузео на себе све човечанско, стварајући тако између себе и осталих људи однос чистог поверења. Светитељи су постигли једноставност, јер су они у самима себи победили свако двојство или дволичност као што каже свети Максим Исповедник. Они су пребродили борбу између душе и тела, између добрих намера и недоличних дела, између варљивих изгледа и скривених мисли и, најзад, борбу између онога што тврде да јесу и онога што у стварности јесу. Они су постали такви, јер су се сасвим препустили Богу и у Бога се сабрали. Стога су они способни да целом својом душом себе целе предају у општењу са осталим људима.

Они увек имају храброст да варљиве слике створене страхом, надменошћу и страстима, умањују једним хумором високе префињености. Они се осмехују али се не смеју цинички, они су озбиљни, али не изазивају страх. Они придају бескрајну вредност скромним личностима док умањују гордост других, те на тај начин успостављају природну равнотежу међу људима. Они поштују све људе као створења Бога која су позвана у вечну заједницу са Њим. Светитељ је скоро неприметан а појављује се сасвим неупадљиво и скоро увек тада када нам треба од њега утеха, охрабрење и помоћ. Он остаје поред човека када овога сви напусте. За њега нема непремостиве тешкоће, јер он без сумње верује у помоћ Божју коју је кроз молитве измолио.

Он је најчовечније и најскрушеније биће и истовремено једна необична и изненађујућа појава која наводи друге људе да имају осећање да могу у себи да пронађу откривење природне човечности. Јер човечно је у тој мери сакривено да се има утисак да оно више није ни природно.

Он је оно најинтимније и истовремено, без његове жеље, оно најмоћније, он је тај који највише привлачи пажњу. Ускоро он ће

бити за тебе оно најинтимније и оно што има дубље разумевање од свих и поред њега ћеш се моћи најбоље и најнепријатније осећати, јер те он истовремено гони на то да ти сам сагледаш твоје морално несавршенство и мане. Он те савлађује својим једноставним изношењем своје чистоте и топлином своје доброте. У његовој близини обузима те стид због твога пада и удаљавања од твог правог човечанског нивоа, због тога што си запрљао човека у себи, твојом нечистотом, извештаченошћу, дволичношћу, свима манама које излазе још јаче на видело, јер си ти и нехотице направио упоређење између њега и тебе. Он не врши никакво насиље нити издаје строга наређења. Стога ти и не покушаваш да се сакријеш пред њим или да се уклониш испред њега ако си се већ одлучио на чистоту, док, у супротном случају, покушаваш да му се склониш са пута и то у већој мери него ономе који издаје строга наређења. У његовим мишљењима, у његовим саветима и његовим уверењима осећа се истрајност која нема ништа заједничко са душевном напетостју. Његово благо изречено мишљење о томе какви треба да будемо и шта би требало да чинимо, постаје заповест која је јача од било какве световне заповести. Да би следовали овом наређењу ми смо спремни на сваку жртву и на сваки напор. Јер светитељ не претставља само нежност и прозрачност, него и праву човечанску издржљивост у доброти и прозрачности, која га уздиже у божански свет који је прожет апсолутним ауторитетом. Услед тога се његова препорука очигледно доживљава као право ослобођење од неповерења у своју сопствену личност. Ти је осећаш као снагу и сигурну светлост која обасјава пут спасења којим ти мораш поћи ако хоћеш да се ослободиш од жалосне резигнације и од сазнања да си изгубљен. Ти даље осећаш да ти он даје светлост и снагу из свога најдубљег извора снаге и светлости, и доброту из најдубљег извора своје доброте. Ти се бојиш његовог загледавања у твоју душу, као што би се бојао од открића једне по тебе неповољне истине, али истовремено ти очекујеш његов поглед као лекара који ужива недвосмислен углед као честит и љубазан човек и који ће ти дати лек за твоју болест која те води у смрт.

У његовој крајњој благости и нежности и снисходивости осећамо снагу која се не може сломити никаквом овоземаљском силом. Нико није у стању да сломи његову чистоту, његову љубав према Богу и ближњем, његову потпуну преданост Богу и његову спремност да служи људима у правцу њиховог спасења. Онај ко се приближи светитељу открива у њему врхунац доброте и чистоте која је сакривена иза копрене снисходивости. Морамо учинити напор да би открили велика дела његовог самоодрицања и његовог човекољубља. Међутим његова величина пробија се кроз мирис доброте и чистоте којим он одише. Он је појава славе у кенози и снисходивости. Из светитеља зраче непоколебиви мир и тишина, али тај мир и ту тишину можемо добити и сачувати само изванредним напорима. Истовремено из њега зрачи једно неразметљиво и до суза ганутљиво саучешће у боловима других људи. Он је укорењен у Богочовекову непоколебивост пуну љубави и страдања. Он стоји на вечности силе и доброте Божје, како то каже св. Максим Исповедник, јер је он као

и Мелхиседек потпуно прожет присутношћу Божјом.¹⁴⁾ Међутим бесконачност његове непоколебивости у његовој божанској и човечанској љубави не искључује његово учешће у боловима људи, исто онако као што и Христос не престаје да за нас и даље пати у стању жртве, као што ангели не престају да човеку нуде увек своје окриље саосећања. Јер и истрајност у љубави која је спремна да помогне и истрајност у љубави која трпељиво сноси бол, то је мир у вечности, у једној живој вечности. То је „мир“ или „шабат“ до којег су дошли светитељи (Јевр. III, 18—IV, 11) који су изишли из Египта страсти. Али то није шабат несуетљиве нирване. Јер мир светитеља у вечности бескрајног човекољубља Божјег поседује снагу да и друге привуче себи, да им буде од помоћи, да би бол храбро поднели и да не би пали у очајање. Стога је светитељ претеча и помагач човечанству на његовом путу у правцу будућег есхатолошког савршенства, на путу вечне благодати и вечите истрајности.

На неки начин светитељ је победио време, јер је у времену он врло активан, па је тако достигао највећу сличност са Христом који се истовремено налази на небу и са нама на Земљи до краја времена. Светитељ носи Христа у себи сталним дејством љубави за спас људи. У току времена ми стално узимамо замаха да бисмо силом Христовом остварили што лепше наш људски лик у Богу. Светитељ је, како то вели Евдокимов, доспео у стање истоветности свога бића са егзистенцијом.¹⁵⁾

Светитељ претставља собом оне људске особине које су очишћене од шлаке подчовека и шупљина нечовека, он је исправитељ људског бића које је загађено животињским стањем. Он претставља оног човека кроз чију васпостављену прозрачност Христос, Богочовек, открива безмерном добротоу, духовном снагом и осећајношћу пралик човека. Светац је васпостављени лик живе, личне Апсолутности Бога која је постала човек. Он је истовремено циљ који нам се чини веома близу због свога у највећем степену доступног човештва али тако исто и циљ изгубљеног и обновљеног човека, који циљ нам се чини да је веома далеко од нас, или да је веома узвишен. Светац је врхунац потпуно остварене људске личности која је сада у могућности да води потпуно отворени и непрекидни разговор са Божанском Тројицом. Светитељ има унапред на себи светлוצање вечног и савршеног човека. Светитељи већ садрже у себи провидно и сагледиво кулминирајуће Христово човештво које у њима добија врхунски израз. Они су ваплоћење многоструких животних потенција и потенција љубави овога човечанства. Још и више од тога, они откривају Бога у људском облику, Бога, који је постао човек, јер је права вечност управо лик Божији.

Ако је светост чиста и непосредна прозрачност једне личности у односу на другу личност, онда та светост има свој извор у тројичности Божанских Личности. Субјекат светости може да буде само

13. Ambigua, Migne 91, 1193—1196.

14. Ambigua, Migne 91, 1044.

15. La Femme et le salut du monde, стр. 221.

једна личност у своме чистом односу према некој другој личности. Светост се реализује у чистоти и фином осећању савршеног спајања једне личности са неком другом личношћу. Јер чистота и нежност јесу потпуна прозрачност и брига једне личности у односу на неку другу личност и потпуно самопревазилажење према другој личности. Ова верност и несебичност налази од праискона свој највиши израз у односима између Божанских Личности Тројице. Дух као Дух Оца и Сина претставља ову савршену верност као Личност између Обојице те се стога и назива Светим. Из савршене међусобне верности и уважавања између Божанских Личности Тројице добијамо и ми моћ преко Светог Духа, моћ верности и старања и то прво у односу према Богу а самим тим и у односу према другим људима. И баш зато се „посвећује“, „освећује се“ онај који се у верности предаје Богу, он ступа у то стање примањем у себе Светог Духа. На тај начин ми смо истога Духа са Оцем и Сином. Ми можемо да и предмете освећујемо за верну службу Богу, али онај ко их верно приноси Богу, то је опет човек. Он је овлашћен да управља стварима у славу Божју. Један пред Богом апсолутно веран човек биће веран и према својим ближњима ако он своју верност према ближњем уоквири у верност према Богу, онако како је то Христос учинио: „Ја посвећујем себе за њих“ (Јов. XVII, 19). Човек добија ту своју апсолутну верност према Богу из верности коју му је показао Бог: „Будите свети као и ја Ваш Бог што сам свети“. Услед тога се веза између Бога и човека упоређује са везом између женика и невесте. А Црква је зато света, јер је она чиста и верна Невеста Христова. Народ Израилски упрљао је себе када је заборавио своју верност према Богу и када је учинио да његова веза са Богом буде непровидна и замрачена.

Човек међутим, који је Богу а самим тим и својим ближњима потпуно веран, бива очовечен у једном високом степену и постаје саосећајан. Осветити се то значи себе очовечити те је стога свако истинито очовечење истовремено и освећење.

Савршена светост, савршено свештенство човека било је реализовано у Христу, а тиме и очовечење у највишем степену, јер је Он себе Својим бескомпромисним животом у потпуној покорности и Својом најчистијом жртвом потпуно предао Богу. Али Он је себе потпуно предао и нама. Он се као Човск показао у истој прозрачности и верности Богу у којој се Он налази као Бог у Тројици. Кроз Христа се међубожанска верност Свете Тројице спустила међу нас у Личности Сина Божијег, како би је човечанство усвојило пред Богом и међусобно и како би нам Он излио Своју моћ, ону моћ коју ми треба да усвојимо у оба правца. Божанска Христова Ипостас савршене вечне верности постала је и Ипостас човечанства али и очовечена Ипостас ове верности.

Он нас упознаје са том моћи верности преко Светог Духа који је из Свете Тројице сишао на Христа као Човека. У Христовој жртви налази се и снага наше жртве. Управо у Његовом ваплоћењу врши се изванредно приношење човека Богу. „Пошто човек постоји само у маси на коју се сам ослања, то се постајање Бога човеком поставља као највиши и једини догађај суштинског савршенства човечје

стварности".¹⁶⁾ То да је Бог постао Човек — човечанство доживљава као победу над самим собом, јер потпуно прозрачна Божанска Личност Христа постаје заувек потпуно провидном, постајући место, обитавалиште човечије прозрачности.

Христос који има у себи највишу Божанску светост у човечанском облику истовремено је за људе и Човек у највишем степену. Ако је светитељ одиста човек за људе јер је у првом реду човек за Бога, онда је Христос у највишем степену човек за људе и то не зато да би нас разрешио обавезе да будемо свети, него зато да бисмо и ми помоћу Божјом постигли светост или активну верност према Богу и према својим ближњима.

Св. Кирил Александријски у своме делу „Поклонење у духу и у стварности” истакао је чињеницу да ми само кроз Христа можемо постати свети, јер нас Он узима себи кроз своју жртву коју је принео Оцу, а пошто нам Он улива у нас исти чин и исту жртву као и стање самопревазилажења и преданости, онда то значи да и нас доводи у стање потпуне верности Богу у којем стању се и Он налази.

Светост као највиша унутарња прозрачност између Свете Тројице преноси нам се преко Христа као савршена осетљивост за везу између Бога и човека а затим и за везу унутар човечанства између људских личности.

Бог жели да се цео свет испуни светитељима и да цео свет постане свети као ново небо и нова земља, у којој ће владати правда и верност и светост, изливајући се из Свете Тројице преко Светога Духа.

Источно хришћанство мисли да се овај свет стално преображава преко свештенства које има моћ да прими и даље спроведе ток нестворених енергија Божјих у свет. Ово се стварајуће и кроз напор верних да достигну светост. Јер само ако светост искусимо на делу и ако се то искуство испуни активним присуством Божјим, имаћемо тада не само једно теоретско сазнање о Богу, него и сазнање о Његовој присутности, Његовој моћи и Његовој љубави, а то је онда сазнање које почива на искуству. „Мир имајте и светињу са свима, без овога нико неће видети Господа” (Јевр. XII, 14).

У таквом стању налази се онај који истраје у светости, у истини и доживљавању Бога кроз искуство, јер Бог је жива истина и извор истине која освећује човека. „Освети их Твојом истином (Јов. X, 36). Ја посвећујем себе за њих да и они буду освећени истином” (Јов. XVII, 19).

Светитељи сагледавају у себи и у целом свету Бога у Његовој делатној присутности. Они Га познају по љупкости Његове доброте, Његовог мира, Његове преобразитељске савршене моћи — а све те особине већ се налазе у самим свецима и делимично у другим људима. Светост није нешто статичко или индивидуално, већ је она процес непрекидног очовечења кроз обожење, процес који се остварује кроз однос између људи и Бога, између самих људи и целог универзума у Богу.

16. Karl Rahner, Општи погледи на христологију у „Problemes actuels de Christologie”. Travaux du Symposium de l'Arbresle, 1961 recueillis par E. Bousse et J. J. Latour, Paris, Desclee, 1965, стр. 21—22.

Summary

Dr. Dimitru Staniloae

SANCTIFICATION AND HUMANIZATION

The famous Romanian professor of theology has written an article in which he presents the teaching of the Holy Fathers on the transparency of the world which is the consequence of Christ's Transfiguration. The Orthodox Christianity believes that this world already started to be holy through its saints.

This world is in a constant process of being transfigured through the ministry of priesthood, which has the power to receive and convey the uncreated energies of God to the whole world.

This article is translated from the german periodical „**Orthodoxe Stimmen**”, Nr. 88/1975.

Архимандрит Василије (Гондикакис)
игуман манастира Ставрониките на Светој Гори

ОРГАНИЗАЦИЈА ЦРКВЕ КАО ТРОЈИЧНА МИСТАГОГИЈА*)

1. Јединство Цркве по слици Свете Тројице

Оваплоћењем Речи (Логоса) отвара се пут измирења. Стварањем Цркве имамо „скинију” Божју међу људима” (Откр. 21, 3)

Задатак Цркве је да да сведочанство јединства јер се Бог у њој не познаје и не сазнаје просто као Монарх него као савршена заједница Трију Лица. А Реч се оваплоти да открије истинско божанско јединство и слободу која царује у недима Божанства. Постаде „тело”, „плот” („саркс”) да покаже духовну намену „тела” и да покаже како све дође у светлост, расте и преображава се кроз тројично јединство и плодност.

Ако се може тако рећи, Бог није смислио да створи Цркву уједињеном него ју је створио по слици Својој. Јединство Цркве није последица смишљања већ отсјај тајанственога тројичнога јединства. Оно што вековечно по природи постоји у односима трију Божанских Личности, даје се по благодати животу свих људи.

„Слика Божја је света Црква, јер исто јединство које има Бог остварује међу вернима” (св. Максим).¹⁾

Господа Христа познајемо као Посланог од Оца. Он нам целим својим животом и делањем, и својом послушношћу Оцу, открива скривени начин тројичнога живота.

Исус је Логос. „Логос (Реч) беше у Бога” (Јов. 1, 1). „Изиђе од Оца и дође у свет; опет оставља свет, и иде Оцу” (Јов. 16, 28). Он нам саопштава искуство живота са Оцем: „Што чух од Оца својега јавих вам”. А сведочанство које нам Он даје истинито је, јер исповеда Господ: „Не тражим воље своје, него вољу Оца који ме је послао” (Јов. 5, 30).

У продужетку, међутим, од свакога ко би хтео да иде за Господом тражи се исто такво самоодрицање: „Тако дакле сваки од

*) Поглавље из књиге „ЕΙΣΟΔΙΚΟΝ”, издање манастира Ставроникита на Светој Гори, Атина 1974, стр. 55—82. Са грчкога превео јеромонах Иринеј (Буловић).

¹⁾ Мистагогија. ПГ 91, 668 В

вас који се не одрече свега што има не може бити мој ученик” (Лук. 14, 33).

То је тврда беседа. Ко је може слушати? Па ипак, то је једини пут који води у божанско јединство и вечни живот.

Господ није дошао зато да би учинио нешто лако но да би учинио нешто истинито. Дошао је да донесе истину и живот. Својом послушношћу до смрти, расцрпио је од врха до дна завесу трулежи и побуне која нас је одвајала од Бога. И отвори нам улаз у светињу над светињама слободе и јединства.

Није дошао да сједини људе једне с другима потцењујући њихове разлике и несугласице, није дошао да нас поттакне на једну просту „мирољубиву коезистенцију”. Дошао је да нас Собом и кроза Себе сједини са Оцем Својим и Оцем нашим. „Јер он приведе Оцу обоје у једном Духу” (Еф. 2, 18).

Није Му био циљ да остави за собом групу појединаца који међусобом добро сарађују — јер „грешници исто чине: сарађују са грешницима (ср. Мат. 5, 47).

Дошао је да нас препороди. Да донесе једно ново јединство — светотројично. Да донесе мир који превазилази сваки ум — Свој мир: „Мир свој дајем вам: не дајем вам га као што свет даје” (Јов. 14, 27).

Он није присталица било којег покрета за мир. Напротив, проповед Му је тако коренито различита од идеја и поступака „оних што постигоше слогу у злу”²⁾ да њима она изгледа — а и јесте — раздобо и мач: „Нисам дошао да донесем мир, него мач. Јер сам дошао да раставим човека” (Мат. 10, 34—35). Дошао је да одвоји трулежност, да је укине. Није дошао да је прокоментарише, нити да је раздели људима: „Ко је мене поставио судијом или делитељем над вама?” (Лук. 12, 14).

Дошао је да да Себе. Да раздели тело Своје: „Примите, једите Тело Моје које се ломе за вас”...

Дошао је да да Духа Светога: „Примите Духа Светога” (Јов. 20, 22).

И створио је малено стадо дванаесторице, Цркву. Донео је тројични динамизам и здравље свету: квасац Божијега Царства од којег ће ускиснути три мерице брашна — читава творевина (Лук. 13, 21).

Оно за чим има потребу свет јесте тројично Божије стадо, без обзира на то да ли је малено или велико. Величина тога стада састоји се у његовој сличности са Тројицом. Оно чега је жедан човек јесте вечност. А то постоји овде у овом стаду. Вечност је тројичност. „Ово је живот вечни да познају тебе јединога истинитога Бога, и кога си послао Исуса Христа” (Јов. 17, 3).

Зато се Господ у Својој првосвештеничкој молитви стално враћа на исту прозбу. И освећује Себе да буду освећени истином дванаесторица Апостола — Црква у малом. Освећује себе да би надкосмички начин живота могао да постоји у свету, у историји. Да се зацари оно тројично „као” и на земљи као што је на небу:

²⁾ Служба Педесетница.

„Да сви једно буду, као ти, Оче, што си у мени и ја у теби” (Јов. 17, 21).

„Да и они у нама једно буду” (Јов. 17, 21).

Једно је средиште и један је почетак света, видљивог и невидљивог. Један је начин истинскога јединства и постојања: начин живота Свете Тројице. И баш то иште Господ Исус од Оца: да верници буду међусобно уједињени „као ми”. Да буду сједињени зато што смо Ми сједињени и што не постоји други начин аутентичнога живота и доношења плода.

Ово свето-тројично „као” вреди више од јединства. То је оно једно што је једино на потребу. И зато, ако волимо јединство истински, треба да будемо вољни и довољно снажни да га жртвујемо и да га губимо ради овога „као” — што је једино на потребу. Само тада ћемо налазити јединство и уживати га неокрњено, а Господ ће нам га без престанка давати. Ако ли смо, напротив, вољни све да жртвујемо, па и тројични еклисиолошки основ, ради јединства које смо ми смислили, онда се у ствари боримо да наставимо „помрачење”, расколе, и да продужимо век забуне и пометње. Или, тачније, тада својим држањем сведочимо да никада нисмо истински упознали Цркву и њено неразрушиво јединство, које се заснива на Господу, свагда евхаристијски дробљеном, а никада раздељеном, и на Духу Светом, „Који се бестрасно раздељује и Којим се свецело причешћујемо” (Василије Велики).³⁾

Када би се ово јединство разрушило макар један једини пут, изгледало би као да је оно било за свагда неподесно и недостојно ишчекивања човекових и дара Божијега. То би значило да нас Бог никада није учинио причесницима и по благодати заједничарима блаженога живота несливене и **нераздељиве Тројице**.

Господ наставља своју првосвештеничку молитву реченицом: „Да свет поверује да си ме Ти послао” (Јов. 17, 21).

Када Црква битише онако како Христос изискује, тада она пружа своје сведочанство. А то сведочанство није нека проповед која нема везе с њеним животом, него је то читаво устројство њенога битисања на један други начин, начин који се диктира и освећује оним тројичним „као”.

И још: неће се Црква ујединити на било који начин у било коју сврху, него ће се сјединити (односно јесте сједињена и остаће таквом), због тога што за њу нема другог начина постојања. Губитак тројичне свести значи отпадање од Цркве.

И није постојање Цркве ни за кога страх и трепет, него утеха, сведочанство љубави Божије и доказ Његове моћи и Његовога промисла: „Да позна свет да си ме Ти послао и да си љубио њих као мене што си љубио” (Јов. 17, 23). Само тако ће свет бити вођен у веру и љубав, а иначе, мимо овога, учимо га неверју и изазивамо његову мржњу.

³⁾ ПГ 32, 108 Ц

Свет има потребу за осећањем да га Бог воли. То осећање може да укроти страсти, да ојача наду и обнови жеђ за животом. А Еванђеље ово Црква саопштава тиме што постоји „кенотички”,⁴⁾ што је у себи сједињена „као што” је сједињена Пресвета Тројица и што сама Црква претставља живо богојављење у историји. То је крст, бол, ход по мукама, губитак „свега” и за Цркву и за сваки њен уд, тј. за свакога њенога члана, али то је и апсолутна слобода, весеље и осећање да се у њој и око ње од Оца кроза Сина у Светоме Духу свештенодејствује спасење васцелога света, преображење твари и вазношење свега у простор Царства небескога.

Црква има једну мисију: да постоји у свету. И да својим присуством и својим начином постојања исповеда: Не живим више ја, живи у мени Света Тројица. Црква не импровизује. Не твори вољу своју. Како чује, онако суди (уп. Јов. 5, 30).

Јединство на тројични начин оспособљава Цркву да буде органски причесница и заједничарка божанскога блаженога живота. Да прима благодат Утешитеља. Да пружа доказ како Бог љуби свет.

Ко је ваистину видео Цркву, видео је Свету Тројицу. Ово виђење јесте Рај, залог будућег живота и Царства. То виђење се открива крштењем у име Свете Тројице, „који не доживе само тек уједињење са Светом Тројицом него и јединство у Светој Тројици” (Св. Максим).⁵⁾

Сједињени тројично („као”), дванаесторица се шаљу у свет „као што” посла Отац Сина у свет (уп. Јов. 20, 21).

„Не бој се, мало стадо” (Лук. 12, 32). Потенцијално, дело је свршено. Богородица Дева рече Архангелу Гаврилу: „Нека ми буде по речи твојој” (Лук. 1, 38). Господ вели небескоме Оцу Своме: „Нека буде воља твоја” (Лук. 22, 42). А Црква говори посведневно: „Нека буде воља твоја и на земљи као што је на небу” (Мат. 6, 10). Тако почиње да делује у свету тројично свештенодејство.

Не бој се, тројично стадо, — ове речи крију у себи динамизам који „сам од себе доноси плод” (уп. Марк. 4, 28). Не бој се за њега јер нико не може зауставити његово свештенодејство. Не бој се за њега јер је оно свима радост и благовест.

Циљ је Господу један: основати Цркву. Тиме се завршава дело Његово. И док се жртвује „за живот и спасење света”, у молитви Својој моли Оца само за Цркву, а не за свет: „Не молим се за свет, него за оне које си ми дао... и за оне који у мене поверују због њихове речи” (Јов. 17, 9 и 20). И тако нам показује да стварно воли свет и хоће да се сви спасу.

Ако волимо свет на Христов начин, треба да се окренемо ка Цркви а не ка свету. Црква је „козмос”⁶⁾ (украс) свету, његов ред и

⁴⁾ „Кенотички” (кенотикос) значи: помоћу „кенозе”, кроз „кенозу”. А „кеноза” је тајна Христовог оваплоћења: оваплоћењем Бог, Пуноћа свега, „пучина бића и сүштине” по св. Григорију Богослову, неисказано „празни” Себе, остајући пун, надумно сиромаша ради нас, остајући Свебогат и тако „кенотички” пун и богати нас људе Собом, спасава нас и обожује. (прим. прев.)

⁵⁾ П. Г. 91, 1196 В.

⁶⁾ Посреди је игра речи. Иста реч, „козмос”, значила је у старини и

красота. У њој читави свет налази смисао, хармонију. Ван ње — постаје хаос и олупина.

Тако највећа љубав према свету и једини благослов за њега није подршка пружена му на светски и светован начин, већ је у ширењу Цркве, која грли, оживљава и орадошћује све и сва.

Црква је главом Христос Божји, Помазаник Божји, Царство Божје које је „унутра у нама” (Лук. 17, 21). Црква је небо на земљи.

Циљ јој је да остане на земљи, да не оде из света докле га не узме са собом, докле га не претвори у небо: „Нову земљу и ново небо по обећању Његовом чекамо” (II Петр. 3, 13) И небо и земља једна су ствар у тој новој творевини.

Тако, ето, схватамо да ће се истинско сједињење догодити на есхатолошком пољу. Но то нас временски не удаљава од јединства. Ако нам се чини да нас удаљава, тиме се само доказује да се још налазимо далеко од „тројичнога”, од новог поимања, од нове твари коју је већ успоставио Христос.

Есхатологија је већ отпочела, и има људи који на суд не долазе него прелазе из смрти у живот.

Верни у Цркви, у божанственој Литургији, приносећи себе Господу „ради свих и за све”, не ишту просто него већ уживају сједињење свих и свега.

Јединство Цркве није систем управе нити процес који се да сагледати „голим” оком и уредити на људски начин. Оно је богочовечанска тајна, а познаје се у Духу, који „саставља читаву установу Цркве”. Оно је вансветска стварност која оживљава Цркву док се налази у свету. Оно је есхатолошка слобода коју Црква ужива док још битише у историји. Оно је сусрет и сабор неба и земље.

Да је Господ хтео неко просто административно јединство без икаквог Божијег продора у живот света, могао је као слику црквенога јединства дати слику Римске царевине, говорећи: Оче, хоћу да верни буду уједињени као што је уједињена Римска царевина. Али није учинио ништа слично него је заискао тројично „као” да оно регулише све у животу Цркве. И упоредио је Царство Своје с једном стварношћу самосталном и самосилном, узрастајућом и живом у својој свеукупности. Царство Небеско, рекао је, налик је на квасац. На семе. На бисер скривен у земљи који толико вреди да кад га нађе који трговац, треба све да прода да би га стекао.

Осим тога, сведочанство о тројичној сједињавајућој благодати даје читаво тело Цркве: њено административно устројство, њен литургиски живот и њено богословско стваралаштво. Црква није нека организација „побожних” која пружа литургиске прилике и шансе да би задовољила психолошке потребе верних, нити је она само теологија која ће решавати метафизичке проблеме и ребусе. Она је „скинија Божја међу људима” (Откр. 21, 3). Она је мало стадо, а истовремено и „Ширшаја небес” (шира од небеса), коју ништа

„свет” и „укус” (у данашњем грчком значи само свет, док се у извесним и сложеним речима, као козметика, а у глаголу „козмô”, јавља и старо значење: украс). Првобитно значење је украс, красота, поредак, склад, па је примењено и на свет као ремек-дело Божанског Уметника, „Поете”, Творца (прим. прев.).

обухватити не може, док она обухвата историју и васцелу творевину.

Не можемо остављати понешто изван крштења Христова. Не можемо се у Цркви придржавати световнога начина управљања, а притом држати духовне проповеди речју или пером. Јер, тада одмах и проповеди губе снагу, губе духовност и тежину.

Живот нам је прави и здрави живот ако је богоначелан и богоекренут у свим својим облицима, ако нигде — ни у администрацији ни у речи — они који делују и зборе нисмо ми, него Дух Божји Који обитава у нама (I Кор. 3, 16).

Ако похулиш на једну Ипостас Свете Тројице, похулио си на целу Тројицу. Ако макар и једну пројаву живота избациш из „чудне превеликолепне измене“, рушиш читаву тајну, сав живот свој разбијаш и мучиш себе не примајући достојно Онога Ко тврди недвосмислено: „Гле, све ново творим“.

Православно крштење као трократно загњурење читавога тела у воду — на супрот делимичном обливању — изгледа да и овде претставља дубоку симболику која се да применити на целокупни живот Цркве.

Исто тако ни сјединење свију, за које се моли Црква, не замисља се као састављање парчади „хришћанских заједница“, него као проширивање тројичнога јединства, које се свештенодејствује у њеном литургијском телу.

„Поновно сјединење Цркве“ је сасвим исподесан израз који замрачује читаву ствар. Тај израз не потиче од православне богословске савести већ од овоземаљског гледања на ствари.

Остварење наших земаљских планова у конфедерацији разних црквених заједница (у замену за тројично мистеријско јединство) било би пропаст и пресуда човеку, сазданом по лику Божјем.

Тајна јединства Тела Христовог не да се дефинисати помоћу философских категорија. Њу не ограничавају створене воље људи. Не спутавају је претње личне непогрешивости, нити се узбуђује самоувереном индивидуалном „побожношћу“. Црква све проверава, све продрма. Све обнавља, и све дарује свима осветљено несазданим сјајем: прозирно, живо, у међусобном прожимању.

Тајна јединства, онаква каквом је доживљава и мисли Црква, јесте Царство Оца и Сина и Светога Духа, „из којег се, као из једнотворне силе, сједињујемо и обједињујемо, а наше разделене различитости на надкосмички начин се спајају, па се тако сабирамо у боголику монаду и „богоподражавалачко сјединење“ (св. Дионисије Арсопагит).¹⁾

2. Доживљавање Истине од целине Народа Божијег

Свети Дух води Цркву у сваку истину; не намеће је Цркви нити је догматише без њенога пристанка. „Одлучисмо, на име, Дух Свети и ми“ (Дел. ап. 15, 28) — јер иначе она престаје да буде истина која ослобађа и постаје тиранија која усмрћује. Без пристанка

¹⁾ О божанским именима. ПГ 3, 589 Д.

самог човека ни спасење Бог не даје. Господ није силом хтео да спасе Јуду: „могаше привући ученике, али не хтеде да га принудом учини добрим, нити да га силом привуче к Себи” (Св. Јован Златоусти).⁸⁾ Што год битише изван Слободе јесте пакао и смрт.

Верни су чеда Слободе. Горњи Јерусалим, који је мати свију нас, слободан је. Материца у којој се обликујемо је тајна Слободе, којом нас Христос ослободи. „Одузми нам самовласност, па нећемо више бити ни лик Божји ни душа словесна и мислена, и збиља ће нам се искварити природа, не будући оно што требаше да буде” (Св. Максим Исповедник).⁹⁾ А и истина која ослобађа једино у простору Слободе може да буде схваћена и позната, да се утелови.

Истина живи у телу Цркве као динамична „служба вере” која мења и преображава твар. Овој Божјој премудрости и сили што све одржава припада првенство. А самим тим што се Истина налази у Цркви, њу доживљава и формулише читаво тело Цркве. Изражавају је васељенски или помесни сабори, а прихвата је црквена пуноћа, у којој почива и са којом се епископски сабор налази у канонској мистеријској (светотајинској) вези љубави.

Сабор није друго до уста Цркве, односно уста њене непогрешиве савести. Тако можемо да увидимо да се сви догмати православне вере (израз литургијског — саборног и саборског опита) налазе у богослужењу и воде на стазе живота.

Одговорност Народа, на карактеристичан начин изражена у Посланици источних патријараха (1848.), открива саборни (католичански) карактер Истине и њено животно важно место у црквеном телу.

Помоћу ове одговорности Народа верни учествују стварно, а не само теоретски, у животу Цркве. Носе крст њен и истовремено постају учесници у неизразивој радости Васкрсења, осећајући да над Оваплоћеном Истином — Христом — смрт више не господари.

У периодима невоље и искушења бол и одговорност Народа Божијег у ставу тајног призивања утиче да на неком крају црквенога стабла никне и процвета младица која ће остале нахранити речју живота. Из порођајних болова саборне одговорности црквене пуноће рађају се благодатни исповедници, који примајући у себе свеколику мислену светлост, рекапитулирају католичанско искуство Православља и формулишу спасоносну Истину. Они постају знамења јединства и наде. То су лица слободна у Духу Светоме која умирују верне. Њима одговара православна савест, за њих је народ као пуноћа Цркве, а не против њих. Они духовно владају на свим географским и историјским просторима. Они свима показују пут који води ка литургијском починку и саборном, католичанском јединству, које је одвајкада у Цркви, и не беше времена кад њега не беше у њој. Такав лик, сходно добу и његовим потребама, може да буде један великан као што је Атанасије Велики, Максим Исповедник или Григорије Палама.

Претпоставимо ли да имамо један непогрешиви центар, ствари у Цркви се из корена мењају — срозавају се до овоземаљског на-

⁸⁾ ПГ 49, 375.

⁹⁾ ПГ 4, 308.

чина битисања. Крећу се механички, усклађују се однекуд споља. Тиме се враћамо проклетству закона. Тиме се изопачује сва архитектура Цркве (а апостоли су, по **О к т о и х у**, „градитељи Цркве помоћу архитектуре Духа“). Умањује се тако или уништава одговорност народа. Богословље, дотле „тајна“, јасно предата Цркви,¹⁰⁾ постаје индивидуална, интелектуална преокупација. Више нити постоји догмат као водич живота нити живот води ка отвореним дверима Истине која ослобађа.

Бол и борба за саборну одговорност Народа Божијег јесте нешто што је скупо стајало, а и сада скупо стаје. То је нешто болно за читаво тело Цркве — и баш зато спасоносно. Јер свесно, „са знањем“, води све и сваког, и као заједницу и као личности, у духовну зрелост и пунолетство у Христу.

У духу одговорности сазрева вера, рађа се богословље. Оваплоћује се у нама истина по којој смо „једно тело и један дух многи“ (I Кор. 10, 17), као опипљива слобода.

Органски нас повезује заједничка вера коју је свако нашао — и налази је — лично, по предању, у одговорности, — „тако ће дакле сваки од нас дати Богу одговор за себе“ (Римљ. 14, 12), — и у заједници Светога Духа.

Црква оставља верника слободног да осети Христа где ходи унутра у њему. Оставља га да доживи страх на мору овога века. Да га притисне одговорност, да га скрши. Да завапи ка Господу: „Учитељу, изгибосмо!“ и да Га гледа у ноћи овога света где ходи поврх воде, Себе ради и ради целе Цркве. И да слуша где му говори Господ: „Ја сам, не бој се.“

Тада се верник пуни радошћу. Преплављује га радост Цркве, нова и неодузмива. То је живот и утеха што се излива непрестано из присуства васкрслога Христа, Који „проширује и продужава у бесконачни и неизмериви раст“ душу човекову (св. Макарије Египћанин)¹¹⁾ Ту је посредни мистеријско присуство Богочовека које превазилази чврсту администрацију, освајање света и историју. Ту постоји извесност, дата човеку од Бога. Ту имамо развијање нашега бића до Његових размера. Ту живот гута оно што је смртно.

Ово несливено и нераздељиво прожимање — перихореза — живота и извесности, народа и одговорности, слободе и јединства, претставља извор обнове Цркве. Овде се ради о функционисању или литургији тројичнога „квасца“, царства Божјег, што нико не може зауставити, него тај квасац освећује и обнавља све, проносећи све кроз непрестано искушавање и испитивање („сваки дан умиремо“, I Кор. 15, 31).

Ово је воља Духа да у трудовима буду љубљени Његови. И у искушењима јача их и мудрости их приближава“ (Ава Исак Сиријанац)¹²⁾

Сваки верник је позван да живи богословски. И читаво тело Цркве богословствује његовим животом и његовим подвигом. На

¹⁰⁾ Слава на хвалите на празник Отаца првога васељенскога сабора.

¹¹⁾ Беседа 47.

¹²⁾ Беседа 36.

тај начин православно **екс катедра** (ex cathedra), одакле се добија непогрешивост — одговор гласи: са Крста.

Одговорност која се протеже на цело тело народно, јесте крст. Апофатичко богословље¹³⁾ јесте успон на Голготу. Духовни живот сваком верном хришћанину даје саборну равнотежу, али само ношењем крста. Господ на крсту „рашири дланове и сједини оно што раније беше растављено.”¹⁴⁾

Из свега тога видимо зашто у устима православнога свака терминологија има други садржај него у устима других, има другу тежину и силу. Јер се рађа и живи у другом свету.

Оно што одушевљава православнога, чиме се он бави, јесте нешто релативно и безначајно за садањи век, нешто што садањи век, пришавши и видевши, мимоилази.

Оно што сачињава живот, радост и извесност једном вернику православном, за свет је непостојеће: „Свет мене више не види, а ви ме видите” (Јов. 14, 19).

Оно чиме се теолошки Ватикан поноси — а то је непогрешивост једног човека — за Цркву претставља несрећу, болест на смрт, јер разбија њену тројичну структуру у склисиологији и у духовности.

Православље не може прихватити догмат римске непогрешивости, сем да се одрекне себе. Не може га тек прихватити, а да га не доживљава (сви догмати, наиме, уграђени су у богослужење Цркве; они су, уствари, уобличили и запечатали собом њен живот). Ако се претпостави да и Православна црква прихвати тај догмат и да га са доследношћу доживљава као и све остале, и да живи њиме као и свим осталим догматима, онда она престаје да постоји, престаје и сама да живи.

Речени догмат Западна црква је изградила на свој начин. Формулисала га је на свој начин. И доживљава га на свој начин.

Догмат овај ниједна црква не може доживљавати православно: он проузрокује еклисиолошку парализу — укоченост и одузетост целог тела Цркве.

Средиште Цркве се не налази у једном географском или административном „нsgдс”, већ у једном тројичном „као” (види Јов. 17, 11). А то одмах доноси „чудесну превеликолепну измену”, изводи у Цркву живот који је на нсбз и узноси нашу наду, веру и љубав на небо. Све и сва постоји богочовечански, тројично.

Саборско устројство значи тројично устројство: на тројични начин постојати и делати. Ништа не чини Отац без Сина: „Ништа без Сина нити усхтеде, нити одреди, нити учини” (Икуменије).¹⁵⁾

¹³⁾ Грчка именица „апофасис” значи одрицање, негацију а од ње изведени придев „апофатикос” значи: одречан, негативан. Па ипак апофатично богословље није само метод у догматици као *via negationis* западнога школског богословља. Оно је битни полазни став да наша теологија — наша мисао и реч о Богу — не може исцрпети, а ни изразити, Тајну Бића Божјега, јер је Бог изнад мисли и речи, изнад бића и битисања, изнад свега. Апофатика извире из разликовања Божје суштине и Божје нестворене енергије. Прим. прев.

¹⁴⁾ Канон на јутрењу Велике Суботе.

¹⁵⁾ ПГ 118, 1208 А.

И ништа не чини Син без Оца: „Јер што Он (Отац) чини, то исто и Син чини” (Јов. 5, 19). А ни Дух Свети не говори сам од Себе, него што чује оно говори (Јов. 16, 13).

Ово јединство, које по суштини предвечно спаја три једносуштинске Личности једнога Божанства, Бог је хтео да уступи по благодати Своем створењу. У овоме је онтолошки основ човекове створености „по лику” и могућност за постизање створености „по подобију” Божијем.

Ову хармонију и уравнотеженост наше природе и наших блиских односа са Творцем, коју је нарушило индивидуалистичко бунтовништво прародитељскога греха, долази поново да васпостави Син и Логос Божји Својим Оваплоћењем. Он долази да нам целим својим животом у послушности према Оцу открије како живи, шта хоће и како јединствено ради Отац, Син и Свети Дух. И „као што” су Три Личности Свете Тројице сједињене и једно хоће и дејствују, тако и верни треба да се сједине, тако да хоће и тако јединствено да дејствују. Оно „као што” јесте одежа нетрулежности и крштење вечношћу, залог будућег живота и Царства.

Заједничким хтењем Трију Божанских Личности ствара се човек. „Да начинимо човека по лику Нашем и подобију” (Пост. 1, 26).

Заједничким хтењем, дејством и благоволењем оваплоћава се Реч: „Тројично јединство, сабравши само себе, ако се тако сме рећи, на скупштину и црквени сабор... јединственим мишљењем и одлуком определи се за пресаздање скрханог створења” (Св. Фотије Велики).¹⁶⁾ „Јер није Синово Оваплоћење било непознато Оцу или Духу Светом; јер у целоме Сину, који лично и непосредно извршава тајну нашега спасења кроз оваплоћење, сав је по суштини Отац, не тиме што би се и Он ваплотио, него благоволећи то ваплоћење Сина; и читав у читавом Сину беше по суштини Дух Свети, не тиме што би се и Он ваплотио, него садејствујући Сину при Његовом неизрецивом оваплоћењу нас ради” (Св. Максим Исповедник).¹⁷⁾

Ништа се не чини у Светој Тројици без „оцрквенења” и „црквеног саборавања” (еклисиазмôс) трију Божанских Личности. И ништа се не чини у Цркви без пристанка свеколике пуноће Њезине, без сагласности црквене, тројичине савести. Стога св. Игнатије Богоносац препоручује Магнежанима: „Као што Господ ништа не учини без Оца... тако ни ви ништа без епископа и без презвитера не чините” (Магн. 7, 1). „Покорите се епископу и једни другима као Христос Оцу по телу, и као апостоли Христу и Оцу и Духу, да буде сједињење телесно и духовно” (тамо 13, 2).

Формула *sine consensu Ecclesiae*”, тј. тврђење да су догматске дефиниције римскога понтифекса „непромениве по себи, а не по пристанку Цркве”¹⁸⁾ представља антипод или сушту супрот-

¹⁶⁾ Беседа 9. Изд. Лаурда, стр. 96.

¹⁷⁾ ПГ 90, 624 БЦ.

¹⁸⁾ Текст другога ватиканскога сабора. Код архимандрита Стилијана ХАРКИАНАКИСА. То пері Екклісіас Синтагма, Солун 1969, стр. 163. — Читаоци српскога или хрватскога матерњег језика могу прочитати ово учење

ност читавоме тројичноме „као“ којим се одликује ново и јединствено живљење и понашање Цркве новозаветне.

И нема никаквих изгледа да ће Ватикан попустити, било због претњи, било због опомена. То нам показују старија времена, у којима беше много заострености, као и данашње многобројне љубазности и пријатељски гестови. И једно и друго је излишно, јер у суштини ствари Ватикан не може ни да поступи друкчије. Он је самога себе осудио на погрешку „непогрешивости“ и тиме је спутао самога себе у окове живљења и устројства по човеку и по телу. Ту се налази његова слабост, његова немоћ. „Телесно мудровање је непријатељство Богу, јер се не покорава закону Божијему, н и т и м о ж е“ (Римљ. 8, 7) јер је друге природе.

Отуд природна реакција није попуштање или расправљање по овоме питању него заостравање и упорност. А то се и догодило на другом ватиканском сабору. Упркос свим комешањима нашега времена и променама у римокатоличком понашању, догмат о непогрешивости је остао потпуно нетакнут, чак је и оснажен тиме што је конкретно проширен и на оне „мостоградитељеве“ одлуке које овај не изриче *ex cathedra*. Ту је инстинктивно усредсређена сва одбрана, јер се управо ту налази Ахилова пета. Али, и ово проширивање и оснажење „непогрешивости“ представља напредак у јасноћи.

Сада само хирургија Духа може да изврши успешан захват.

Док богословске дискусије и конгреси са уживањем троше време и речи око хиљаду безболних питања, а римокатоличко богословље показује обиље производње у бескрајном кружењу и обртању изражајних измена у екуменском дијалогу, болест остаје. Симптоми се обелодањују. Борба се води негде другде. Ствари се развијају саме од себе, изван конгреса.

Иза спектра догађаја Рим иде напред у једном правцу који Православље посматра и узима у обзир. Притом Православље види ствари и суди о њима другачије.

„Наша борба није рат против тела и крви“. Није овде у питању проста социолошка теологија, лишена силе и мириса живота и смрти, лишена присуства Јединога.

С ону страну екуменистичких љубазности на чисто светском философском нивоу, с ону страну исканог и припремљеног контакта „на равној нози“ (еџи исис орис) између папизма и Православља, оно што нас занима, јесте од самога себе форсирани неизбежни (болни и спасоносни) сусрет „на неравној нози“ (еџи етерис орис) између папскога „не може“¹⁹⁾ и православнога „не може“²⁰⁾ А ово

другога ватиканскога сабора и у нашем преводу и у латинском изворнику у књизи „II Ватикански Концил — документи“, приредио Јосип Турчиновић, изд. „Кршћанска садашњост“, Загреб 1970, стр. 130—131 (напомена: навод из дела Стилијана Харкијанакиса припада писцу, а упућивање на текст ватиканске „Конституције о Цркви“ — у загребачком зборнику концилских докумената припада преводиоцу. — Преводилац

¹⁹⁾ „Јер телесно мудровање непријатељство је Богу, јер се не покорава закону Божијему, н и т и м о ж е (Римљ. 8, 7).

сучавање, тај сусрет, као и његови резултати, не регулише се људским вољама: „Страшно је упасти у руке Бога живог” (Јевр. 10, 31).

У читавом своме многовековном предању православно богословље се свагда дотицало питања првенства са много бола и са расуђивањем које гледа чисто и „друкчије”. Ако је говорило суровим језиком, и ако се без застрањивања вазда држало једнога правца, такав став је диктирало ужасавање пред последицама западнога застрањивања. А да је ово питање бременито тешким последицама, то су православни увек примећивали.

Тако од Василија Великога, који увиђа корен зла и збори о западњачкој охолости и презирању других,²¹⁾ па до Фотија Великога, Марка Евгеника и св. Никодима Светогорца, постоји један нераскинути развојни ток који изражава један и једини могућ став по датом питању.

Но ако расправљање с Ватиканом изгледа као узалудан посао, додир са римокатолицима ипак није без значаја, нити се налази ван борбе за христовљење свију. Ако је њихова мисао и њихов начин мишљења под утицајем ватиканскога праваштва и законштва, њихова дубока људска природа не престаје да дише с лакоћом, по природи, само у Слободи и тројичној утехи, у „ширини вере” (Григорије Ниски).²²⁾

На тај начин дуг православних према одељеној браћи је данас још и порастао. Свеколика трагедија римокатолицизма не може а да не изазива бол и бригу Православне Цркве. То је наш православни бол, то је наша ствар.

Римокатолици данас превасходно заслужују саосећање јер грпе болове и боре се. Спадају у браћу нашу која су у невољама. Читаво тело западнога света, у свим слојевима свога живота, испољава потресну зрелост и жеђ — а то је болна последица тешких времена — да саслуша православни глас и да га прихвати, колико може, као утеху и Благовест Слободе. Да ли и у којој мери ће до тога доћи, зависи већма од нас.

„Можда ни ми још нисмо зрели нити је стање других цркава довољно зрело да би неправославни хришћани схватили да им ми можемо помоћи... Ипак, мени се чини да се у сваком случају налазимо у бољем положају него, на пример, пре педесет година” (о. Димитрије Станилоаје).

²⁰⁾ „Заиста, заиста вам кажем: Син не може ништа чинити сам од себе него што види да Отац чини, јер што он чини, то исто чини и Син” (Јов. 5, 19).

²¹⁾ ПГ 32, 893 Б

²²⁾ Житије св. Макрине, изд. Јегер, том 8 стр. 14.

Summary

Archimandrite Vasilios (Gondikakis)

Abbot of the Stavronikita Monastery, Mount Athos

ORGANIZATION OF THE CHURCH AS TRINITARIAN MYSTAGOGY

By the Incarnation of the Word of God the way to reconciliation is opened. The Church reflects the unity of the Holy Trinity among men. Christ has not come to give us just a „peaceful coexistence” but to unite us with His Father and His Holy Spirit. He has come to make us new creatures, to bring unity of Mankind according to the unity of Three Divine Persons. He brought down to the Earth His heavenly peace. Therefore, He is not a supporter of any earthly peace movement. On the contrary, His preaching is so radically different from the ideas and leaders of those „who reached unanimity in evil”, so that He appears to them, to the worldly-minded peace-makers, as the One who brought separation and sword (Matt. 10, 34—35).

Christ brought His divine way of life into history. He wanted to extend the trinitarian unity on Earth as it is in Heaven: „that they all may be one, as Thou, Father, art in me, and I in thee” (John 17,21). The only source of the true unity is the way of life of the Holy Trinity. Therefore, the believers should be united „as We are”. This trinitarian „as We are” is worth more than any humanly conceived unity. For that reason the Orthodox always defend the trinitarian ecclesiological basis of the Church's unity.

The world is in a need to feel that God loves it, and the Church's mission is to confess by her way of life: **it is not any longer that I live but the Holy Trinity within me.** Who has really seen the Church has seen the Holy Trinity. The Church is Heavens on Earth. Eschatology has already begun in her, since there are holy men who shall not come to judgement, but have passed from death unto life.

If God had wanted an administrative unity for His Church, He would have ordered the ecclesiastic unity on the pattern of the Roman Empire. But He insisted that the Church's unity should reflect the trinitarian „as We are one”.

The Holy Spirit, by leading His Church into all truth, does not impose it upon the Church, but gives her freedom of cooperation. Therefore, the Apostles at their Council could have said: „The Holy Spirit **and we** have decided” (Acts 15, 28). The truth of the Holy Spirit has been given to the whole body of the Church. This truth was defined at the ecumenical and local councils, but it is received in the atmosphere of freedom by the Church's **pleroma** with which the Episcopate has a canonical and sacramental bond of love.

The Council of Bishops is nothing else but the mouth of the Church. The responsibility of the People of God is clearly stated in the **Encyclical Letter of the Eastern Patriarchs**. Thus the believers actively take part in the life of the Church.

The Roman infallibility dogma is undercutting the conciliar structure of the Episcopate because the channel of infallibility is exclusively one individual bishop. The Roman teaching deprives also the laity of their responsibility for truth.

Each and every Church member is called to be a theologian. The channel of infallibility in the Orthodox Church might be someone that is not a member of the Episcopate. Theological insights are the fruit of ascetical sanctification. Therefore, the Orthodox believe that the infallible answer comes from the Cross.

The conciliar structure of the Church reflects the trinitarian unity of Godhead. And „as” the Three Persons of the Holy Trinity are one in action and love, so in the same way the believers should be one in action and love.

Живојин И. Савић

ИЗВОРИ И МОТИВИ ПЕСНИКА АНТУНА БРАНКА ШИМИЋА

Први мотив и прва мисаоно-емоционална преокупација А. Б. Шимића била је С М Р Т.

Постоји једна никад не негирана, никад не игнорисана стварност, стварност изнад свих других стварности којих је постало свесно људско сазнање, а то је смрт. Смрт је последња и дефинитивна стварност и пројекција свега што постоји или егзистира, сем за Бога (за песника Шимића Бога има!). Бог је изван ужасавајућег процеса смрти. Он је негација смрти, смрт Смрти. Дучић каже да смо све чињенице које сачињавају реални свет понаизмишљали, створили сами, осим смрти, коју нисмо измислили. („Једина си коју нисмо измислили сами”). Смрт је непобитни факат, стари закон, све остало може бити плод наше маште.

Са том гвоздеом стварности морао је да се сусретне и мисаони песник Шимић. Али, док су неки покушавали да је пренебрегну, да је прећуте, да је игноришу окрећући поглед само животу и његовим феноменима и манифестацијама, други су само констатовали чињеницу, па мало туговали, мало западали у меланхолију, или понављали стереотипне и банализоване изреке и поуке. Бранко је, међутим, осетио неодољиву потребу да се одреди према СМРТИ, па је читао о његово песничко дело заузимање става према смрти.

Шимић осећа процес смрти као нешто трајно, непромениво, неизмениво, као кобни процес трулења, распадања, растакања молекуларних и атомских веза у свему што је материјално. Човек је, по њему, синтеза духа и тела, а пошто је тело материјално, оно је од самог почетка заражено смрћу. Зато Шимић пева:

Смрт није изван мене. Она је у мени
од најпрвог почетка: са мном расте
у сваком часу.

Једног дана
ја изостајем

а она расте даље
у мени док ме целог не прерасте
и стигне руб мене. Мој свршетак
њен прави је почетак:

кад краљује даље сама.

(Смрт и ја)

Шимић је још пре појаве егзистенцијализма као философско-књижевне школе почео да тражи есенцију у егзистенцији и при томе је увек као суштину свега постојећег налазио смрт. Смрт је присутна, макар само имплицитно, у свакој његовој песми, али је у неким она основни мотив и садржај (нпр: Укоп друга, Смрт, Смрт и ја, Тело и ми).

Одређујући свој однос према смрти Шимић се углавном држи хришћанске, тј. религиозне концепције: дух је бесмртан, али је тело подложно трулењу, распадању. Невоља лежи у факту да је дух (наша душа) заточеник тела. Заробљени дух тежи да се ослободи тела, као змија своје кошуље и да се тако удаљи од процеса смрти, али не успева до једино у сну. Тако је за Шимића тело тамница духа, као што је за Диса цео живот на земљи само тамница наше духовне личности. Шимић пева:

..... Ја живим у лешу.
И тело ми се гади. Може ли се како
оделити од тела, бити чист од тела?
Тело је терет, туђин, трулост.
Ја бих га радо оставио негде.
И утекао од њега, одлетео за увек у слободу.

Међутим иако је Шимић прихватио психосоматски дуализам као што то чине све религије на свету, он нема хришћанско схватање односа духа према телу. Хришћанство се залаже за примат духа над телом, за триумф божанске искре у нама, да се та божанска искра не угаси у мочвари страсти и греха, али хришћанство не допушта гађење према телу, одвратност и непријатељство према њему. „Тело је храм душе” каже хришћанство. Међутим, Антун Бранко Шимић изјављује:

„И тело ми се гади” и пита се протестно:
„О, ко ме споји с овим туђином у једно?”

По хришћанској догматици — људи ће на дан Страшног суда васкрснути у телу, па ће и тело, а не само душа, имати удела у будућем вечном животу, јер се Исус Христос узнео на небо у своме обоженом телу. Зато је дух дужан да се брине о свом телу. У овоме се Шимић разликује од есхатолошког схватања односа духа и тела, међутим он добро запажа напад греха који преко тела и телесности прети да умртви дух, да га трајно веже за земљу, што у крајњој последици значи да га убије, разори и онемогући му повратак у божанску плирому. Човек се коначно огрехови или коначно обожити. Цео наш живот је у колебању између ова два полуса: смртна земља или живот вечни.

Тело: тежина држи ме за земљу
И одвуче ме у њу свега, без остатка.

Он запажа:

Кроз моје жиле тече отров што га попих
У насладама, у ноћима пјаним.
И отров трује. Тело труне. Ја живим у
њему.

Зато он хоће да приђе младој жени која му се уз кревет сме-
ши, без тела:

Како бих дошао до ње сам, без тела?
Не могу из њега. Не смем да је такнем.
Мој додир, као додир смрти, сеје свуд расуло.
У сну се развојимо. Ипак сам се отиснуо,
лебдим.
И хоћу да полетим, да прхнем —
И пробудим се: лежим у свом лешу.
(Тело и ми)

Влатко Павлетић (Збирка поезије „Хрватски песници између
два рата” стр. 99) тврди да су Шимићеве „теме везане за тајну одно-
са тела и душе”. „Шимић је читавим бићем уроњен у сферу **ДУХА**,
али у исто време згранут трагиком постојања и неминовног пропада-
ња **ТЕЛА**”.

Шимић је у сваком телу видео смрт. Он својим погледом види
кроз кожу трулење и ништавило.

Овај однос **ДУХ — ТЕЛО** јесте други важан мотив Шимићеве
поезије.

Шимић у песми „ПЛЕС” констатује на почетку да „гола тела”
„радост плешу” а на крају песме та млада људска тела „ужас пле-
шу”. Шимић је покушао у неким песмама да разголити тело не само
скидајући са њега одећу, него и кожу — да би испод ње сагледао
процес распадања ћелија и гашења физиолошког процеса. То је и
упрошћавање феномена живота, његово свођење на телесну механи-
ку. Тело је оглашено и приказано као поприште драме живота и смр-
ти; поприште борбе између Живота и Смрти. Тако је песник умањео
и вредност и суштину љубави: кроз „кожу очи виде лијепо женско
тело, духовни поглед назире обресе скелета” (В. Павлетић). Зато Ши-
мићеве љубавне песме нису ни идиле ни дитирамби; то су, напротив
веристичке драме: сукоб непрестани. Песник више пева о љубомори,
а не о правој љубави; он говори о губитку љубави, о неком понира-
њу у песак свакидашњице а не о њој као извору среће. Јер и љубав
умире, гаси се, бледи и ишчезава из људске душе. Тада је замени
љубомора, а она је посебан вид умирања, својеврсна пројава смрти.

„Над снежном земљом
плаве звезде.
Твоја кућа стоји на крај шуме
Ја идем к Теби.
Да ме какав вук не нападне из таме?
Тихо шушти снег под мојим корацима.
Ту сам!
Твоја кућа стоји ограђена.
Сва су окна застрта.
Пред вратима не видећи мене
стражи пас.
Само један прозор црвен гори
Ја знадем све
и идем натраг
мртав
и у лицу бео као снег.
(Љубомора)

Љубав није била за Шимића радост, ни узлет у небо на крили-
ма среће, не, она је за њега била мука духу, мучнина. Он пева:

Моју је душу измучила љубав
Моја је душа болесна
и снива.
Не будите је: свака мисао боли.
(Зима)

Код романтичара љубав се везивала за пролеће, за бујну приро-
ду. У Змаја цвркут ласта, пољски цветићи, мирисом натопљени ла-
хори и ноћ пуна месечине изазивају љубавну жудњу и љубавни не-
мир, чежњу. Код Буре се на љубавни састанак иде кроз густо зеле-
нило грања и пада на мекани застирач бујне траве; код Дучића љу-
бав цвета на обалама мора или у раскошним салонима дубровачких
госпара, али у Бранка Шимића љубав асоцира на зиму. Зима и ње-
на стакласта укоченост је слика, веран одраз песникове душе изму-
чене љубављу као узалудном полету у пределе среће. Шимићева љу-
бав помало подсећа на Ракића, који упозорава драгану на „кржаве
очи и стиснуте сузе.” Шимић упозорава на слично расположење:

„Моја је душа тамно голо језеро
у хладном белом дану
Не лете изнад воде бели галебови
Не шуме испод неба плави облаци
О како стоји све
Укочено оштро бело!
На близе куће небо пало
На куће небо наслоњено снива
Пустите нека данас стоји све и снива
Данас сваки покрет боли.
(Зима)

Ни Шимића, као ни Бодлера, ни Ракића, љубав није спасавала од црне слутње и авети смрти. Смрт је као страشان полип пружила своје лепиве пипке, краке и сваки часак улови по коју жртву и испије јој крв. Смрт свуда вреба, њене су мреже разапете над свим вицима па људи као беспомоћне муве падају у те мреже. Зато љубав не спасава, само за тренутак успава болну мисао о смрти, пружи нам благи санак између два реска бола. Зато је љубавно осећање Шимићево дисциплиновано и прилично укроћено. Он не моли као Ракић:

„Упиј се у мене загрљајем једним” ...

Шимић је гвозденом вољом кидао ове мисли, ове емоције, ове страсти. У песми „Љубав” он пева:

„Згаснули смо жуту лампу
Плави плашт је пао око твога тела
Вани шуме облаци и стабла
Вани лете бела тешка крила
Моје тело испружено подно твојих ногу
Моје руке свијају се жуде, моле,
Драга нека твоје тешке косе
Кроз ноћ завијоре, завијоре
Кроз ноћ
Косе моје драге дубоко шуморе
Као море.

(Преображење)

Интересантан парадокс — песник који је својом мишљу био духован — тако често говори о телу. За себе не каже — ја — него „моје тело”, за — ти — „твоје тело”, „њено тело” и сл. Тела се спајају у љубавном грчу, али су душе оне које се траже у простору. Душе се дозивају.

Мора се ипак признати, ма колико да смо реалисти и емпиристи, живот наш не чини само оно што је на јави доживљено; половину, и више од половине, наш живот сачињава и испуњава просањано, промаштано. А „сан о срећи” често је „више него срећа” (Дучић). Срећа је увек плава легенда, она или припада прошлости и живи у успомени, или се крије у будућности и живи у чежњи. Ефемерна садашњост никад не припада нама. — Стварност није лепа, лепе су илузије и химере. Ту је мисао песник изразио у песми: „Жене, младићи, лето”:

„О подне се на шеталиште слете многе жене
— О одакле све дођу? —
ко јата тица
што испод плавог неба к нама на земљу се спусте
жене шуме
кроз летњи зрак и душе сањарских младића
и лаки кораци им носе лака тела
Не, жене нису с ове земље!
Већ то су издан небројених плавих ноћи наше младости
беле чежње израсле из тела
О жене
за вас
растворили смо дворе наше младости!
Ал корак жена звони туђ и далек
све жене опет оду ко јата тица
што исчезну за плавим завесама лета
ред стабала висок сам корача. —

— : —

Шимић је ипак био дете једног доба, син свога доба, формиран у истој духовној атмосфери у којој су се формирали и други експресионисти и модернисти: Момчило Настасијевић, Сибе Миличић, Добриша Цесарић и др. У ово исто доба Ракић је зажеleo да све радости и све туге иживи у једном трену, да му се сви дани слију у један продужени дан, да се живот доживи у највећој згуснутости. Сличну жељу изразио је и Бранко Шимић у песми: „Једанпут”

Жено
што из беде нашег свагдањег живота
очајне и кротке очи дижеш к мени
Сав овај живот . . . ох, сав овај живот
жено
једанпут отсвират ћу на харфи
и кад после харфе
проговоре ћутке наше душе
Знаш ли што ће говорити?
Како бесмо срећни. Како бесмо срећни.
(Преображење 1920)

Ако бисмо сада направили малу дигресију од основне теме коју доказујемо и развијамо у овом саставу, онда морамо уочити сличност између два религиозно - рефлексивна песника овог доба: А. Б. Шимића и М. Настасијевића. Оба желе да продру у суштину материјалних облика, облика у којима се открива материја: органска и неорганска. Од жене и птице, до ветра и камена. Камене је наша браћа и сестре — крећемо се од камена до камена, од честице неорганских састојака и враћамо се поново у њих, иструлели, хемијски разложени на честице, на минералне соли, бар једним својим делом; оним што

чини наше тело. Никад раније песник није био загладан у симболику камена, у његову тајанствену суштину, а сада Настасијевић и Шимић осећају мистични смисао камена, симболичност окамењености. Оба песника настоје да у песничком изразу остваре сажетост, збијеност камена.

Камен уме и може да ћути; у томе је његова снага и његова тајна. Читава васиона је скамењено ћутање. Космос је празан — планете су осветљене камене кугле. Звезде су ушорене камене кугле. Брегови су нарасло камење. У васиони само човек говори, само он ремети ћутање. Животиње се „гласају“, дају глас од себе, али мисао претворена у реч привилегија је човека, али и одраз његовог трагичног положаја у камењу, у васиони. Човек је поремећај, аномалија природе, аномалија у неорганском свету. Зато свако његово жонглирање делује као дисонантно кретање у вечној симфонији ћутања. Човек треба да се креће кроз живот као самосвесни, себесвесни камен и речи да су му као пуцкетање варница изазваних из камена, при судару камена о камен. И Шимић и Настасијевић презиру тираде и филипике.

Човек је дужан не само да регулише своје односе са другим људима, са птицама, бубама и животињама, него и са мртвом природом. Кад упореди себе са њом, схватиће колико је неодржив у мртвој природи, „слаб и кратковек“, како би то рекао Андрић. Небо високо, земља тврда, а човек заточеник у простору и времену. Из ових медитација Шимићевих родила се песма:

Песма једном брегу

Тај брег, на којем често мирује мој
поглед
док седим сам у соби! Пуст је. Ту
не расте ништа.
Тек камење се голо плави.
Ми гледамо се неми. Брег и човек.
**Ја никада нећу знати где се
састаје наш различити смисао.**
Под брегом вода тече. И људи се муче с родом.
Брег стоји, плав и висок, сусед неба.

Ми растат ћемо се тући један другом.
Ја умрет ћу. Брег се неће маћи,
та плава скамењена вечност.

II.

Друга истакнута тема Шимићеве лирике је **осећање самоће**.

Шимић је сам рекао за песме певане у доба мисаоне стасалости и зрелости да су то „песме једног самог човека у свемиру. Ова самоћа о којој ја говорим је судбина“. Самоћа је судбина скоро сваког човека, а не само изразитог усамљеника Шимића, јер човек се

сам рађа, сам проводи читав свој век и сам умире; свако живи само свој живот и иде путевима личне судбине. А Шимић је индивидуалист, премда је обрађивао и неке социјалне мотиве. В. Павлетић добро запажа да је Шимић бунтовник, „али он се буну против неправедног поретка у свету у име **ЧОВЕЧНОСТИ и ЧОВЕКА**, а не у име **ОДРЕБЕНЕ КЛАСЕ** експлоатисаних. Не пева о беди изабљиваног радника већ о беди сиромаша.” Он није на овом свету, јер тек „у смрти сви се изједначујемо”. Он није борац за материјално благостање на земљи, већ за слободу духа, залаже се за „духовно у коме је све обухваћено” (В. Павлетић). У овом свету песник се осећа као месечар. Он лебди над појавама овога света:

Бог ноћи
месец
саће с неба
и докорача лагано до моје куће

Полако он се успе на мој прозор
и спусти поглед на ме

Он мами мене у ноћ
Ја устајем . . . и моје лице бело
 смеши се

Корачам санен рубовима крова
и шетам кроз ноћ у висини
— мене држе меке руке месеца

О тако лак сам . . . неземаљски . . .
 лебдим
и могу стати на лист стабла
Не зовите ме: глас са земље
смрт је мога небеског бића

Високо изнад земље лебдим лагано кроз сфере.
 (Месечар)

III

БУНТОВНИШТВО је трећи извор инспирације, трећа тема Шимићева.

Као ни други мисаони песници, ни Шимић није хтео да постане вођа сељака, или народни трибун, или идеолог било које класе или сталежа. Међутим, нагнут над судбином човека у овом свету, бринући за његову људску судбину, Шимић није могао да прећути неправде и насиља, беду потлачених, „понижених и увређених”, него је изразио своју самилост и саосећање према поробљеним људским створовима. Тако се јавио низ песама са социјалном тематиком, испеваних у интонацији бунта, негодовања. Такве су му песме о гладнима:

Глад вуче подне ближе
и из нутрине празне тело тужи и цвили
Ал подне стоји
неумољиво, далеко

О ћути јадно тело
заборави јело
и једи стрпљење!

Да тело може барем издахнути!
У задњи час донесе увек подне окрепљење
И тело мора увек да трпи и стење
разапето између два поднева

О ћути јадно тело
заборави јело
и једи стрпљење!

(Сиромаси који једу од подне до подне)

Па и тај ручак је такав да га се сиромаси стиде. Стиде се брачни другови!:

Једно пред другим стиде се да седну
за такав ручак

И докле једу боје се
да не би једно другом живот појели.

Кад устану од стола,
тишина и тежина
Гађење пред самим собом
Унакази обадвома лица

и свако мисли да је другому убица
и да је крив што тече кроз његово
тело —

кроз другог
(као да је једно друго јело)

Беда и невоља сиротиње окренула је многе реалистичке песнике од Бога и покренула их на акцију, на револуционарну акцију, на стварање друштва једнакости, одбране људског достојанства. Бог је тада постао сметња да се обезбеде права најбеднијих. Бог би морао да буде жалостивија срца, да буде Бог љубави и милосрђа, а показује се као индиферентан према страдању понижених и увређених. Зато песник очајнички пита:

„О Боже, ако јеси, видиш ли ти с неба ове жене
Што хрпама се купе испред уреда и дршћу испред
власти?

У прњама су многе и све с погледом к'о у сну:
Обазиру се к'о на неког што ће доћи и одатле
их спасти.

Просте жене дрхте пред уредима и представницима власти, многе се у страхопоштовању на смрт преплаше и онесвешћене падају. Жао је песнику простог и заплашеног света:

„О Боже, ако јеси, зашто пушташ ове жене
— Што веће су безброј пута испред правде ове власти
Ужаснуле се, посумњавши и у те и у правду
И да ће одатле их спасти. —
О Боже, ако јеси, зашто пушташ ове жене
Да стоје тако изгубљене пред животом?

Пред оваквим проблемом неискусни Душан Васиљев отишао је у негацију егзистенције Бога, међутим, медитативнији, дубљи, упућенији Б. Шимић, полазећи од беде и страдања бедних и многострадалних људи дошао је до теолошког постулата — да је Бог неопходан баш због невољних и уцвељених на овом свету, јер само Бог може да јемчи правду и награду онима који су у овом свету били опљачкани: материјално и морално. Без Бога они су потпуно промашене, изигране егзистенције. Бог је, по Шимићу, Бог напаћених и измучених душа. Јаднике и убоге — може спасти само Бог:

Кад гледам њих ја поверујем
да јеси и да те мора бити,
и да је осим овог један други свет
у који ћеш их једном избавити.
Јер зар ће ове речи заувек угаснути у гробу
не угледавши никада правде
И зар ће ова тела,
на земљи испаћена у земљи бити земља,
и неће се узвисити међу звезде?
Зар може бити
да за њих нема уточишта изван моје песме?

(Жена пред уредима)

Да се поверује у бесмртност живота уопште, у бескрајну, вечну траку живота, ток живота у материји довољна је емпирија, али да се поверује у личну бесмртност, у бесмртност нашег непоновивог Ја, у бесмртност наше душе, емпирија није довољна.

Изгледало би да смо омеђени фактом рођења и фактом смрти. За веру у личну бесмртност потребна је вера у Бога, у Бога који кара и кажњава, помаже и брани, хвали верне и осуђује непријатеље вере. Бог је јемац наше неомеђености, наше вечности. Ако Бога има, онда постоји стварно само рођење, а смрт је привид. Ко ће ако не Бог наградити сва наша одрицања, сва страдања у овом свету? Ко ће наградити врлину а казнити порок, грех и злочин? Бесмртност је могућа једино у Богу, а ако нема бесмртности, онда су понижени двоструко изиграни: и у овом и оном свету. Шимић је дошао до ове констатације и зато пита:

Зар ће ова тела
На земљи испаћена у земљи бити земља
И неће се узвисити међу звезде?

Тако се поново враћамо на појмове: Бог и смрт.

Шимић је у есејима писао: „Ја певам о смрти, али не решавам проблем смрти”. В. Павлетић на то додаје: „Он није решавао ни проблем Бога, он је само у низу песама варирао свој однос према Њему, идући од потпуне скрушености до изазовног препуштања скепси и неверици под „празним небом”. Од Бога, каже Павлетић, Шимић не очекује оно што очекује обичан верник, он не тражи спасење, ни одговор о коначности или бесконачности свемира; он у Богу тражи саговорника, он Богу поставља питања, води дијалог на висини уметника. Међутим, ипак излази да је А. Б. Шимић ипак примио Бога из истих разлога из кога Бога примају и траже сви други људи; туберкулозном песнику, који умире у 27. год. живота, Бог је био насушна потреба његове намучене душе. Ако се има уверење да се живот наставља и после смрти — лакше се иде у наручје смрти, гроб изгледа мање мрачан и земља лакша. Као некада Дидро, Шимић је најзад нашао Бога, нашао га је у себи, у стварима и бићима у свету, у сунцу и звездама, у цветовима и цвркнуту птица.

Не тражи Бога мишљу: у празнини
у којој се мисо, тамна сенка, губи
уза те Бог је, увек у близини
у стварима око тебе, у звуку и муку
Бог ти увек најближи од свега
Дираш га руком, гледаш га у боји неба
Бог ти се смеши из једног драгог лица
и плаши те из сваке ствари: нема тајне
Не пружај мисао у празну даљину
Уза тебе Бог је. Отвори сва чула:
На тебе светлост с летњег неба пљушти
Бог око тебе сја, трепери, мирише и шушти.
(Наћени Бог)

Морамо се сложити са М. Ристићем који је и лично познавао песника, да је Шимић „дуго тражио Бога, и био заиста оно што се зове „боготражитељ”. Он је осећао космичке зебње, он се као уман човек нашао пред енигмама које траже решење или се излуди. Ристић има пуно респекта према спиритуалисти Шимићу и његовим дилемама и духовним мучењима. Само вулгарни материјалист би могао да му се руга. Ристић наводи Добришу Цесарића који о Шимићу пише да „зацело није нико у читавој југословенској књижевности више од Шимића размишљао и певао о Богу”, али он то објашњава чињеницом да је Шимић Херцеговац а то је крај „чији младићи примају науку од Фрањеваца Широког Брега.”

Шимић је учио ниже разреде гимназије у Широком Брегу код фрањеваца, а и у Загребу се кретао међу свештеницима и у њиховим листовима објављивао песме и фељтоне. Међутим, Цесарић допушта да је на религиозна осећања Шимићева деловао и немачки експресионизам, јер се у експресионистичкој лирици Немачке често сусрећемо са песмама о Богу и изразима религиозних осећања. Шимић је преко часописа „Штурм” упознао и заволео немачку експресионистичку лирику, међутим, касније, под утицајем Карла Крауса, почео се ослобађати религиозности, мисли Д. Цесарић. Тада он не пише химне божанству већ исказује извесну дозу сумње, скепсе. Том приликом, мисли Цесарић, ишчезао је појам Бога из његове поезије, јер је песник утврдио да је „небо празно”. Касније он долази до пантеизма, који је изражен у песми „Нађени Бог” и у својој последњој песми „Враћање сунцу”.

Ми се не можемо сложити са неким од поставки Д. Цесарића са којима се солидарисао и материјалист М. Ристић. Прво, религиознији и страственији „боготражитељи” били су Његош и М. Настасијевић. На Његоша нису утицали фрањевци, на њега је утицао свемир, апсолут, битије -- (в. Луча Микрокозма) „из звезда је учинио своју теологију”. Ипак, Његош је по професији био монах и владика, али Настасијевић није био никакав теолог, нити је васпитаван од теолога и монаха. Настасијевића је, што би рекао Н. Велимировић „религија снашла”.

Друго: Не би се рекло, нема сигурних индикација да се Шимић „ослободио” религије, пошто је „открио” да је „небо већ давно празнина”. Сумња није доказ ослобођености религије; сумња је увек била сенка вере и религиозности, али свака сенка постулира, претпоставља предмет од кога потиче.

Тражећи Бога Шимић је настојао, између осталог, да се измири са смрћу, која га је стално опседала. М. Ристић добро запажа: „Требало је, што пре, престати тражити Бога, тојест наћи га...” Ристић је при томе изрекао једну површну „француску” мисао да свако размишљање води сазнању да Бога нема. Као да Кант није умео да „мисли” кад је дошао до сазнања да Бога има. Или је можда Достојевски неправилно мислио када је Бога не само нашао, већ постао апостол деветнаестог века. Тако исто Кјеркегор. И Лав Толстој, који није био православни мислилац, не може без Бога. Он се исповеда: „Ако је један човек само научио да мисли, свеједно је шта мисли, он уствари увек мисли на своју сопствену смрт. Сви филозофи су такви били... А каква истина може постојати ако постоји смрт?” То је дубинска мисао: без Бога смрт је свемоћна, уз Бога смрт је привид, смрт је усмрћена, смрт је испражњена, немоћна, смрт означава само да је испит за вечност успешно положен. Да ли је млади Шимић доспео до Толстојевог схватања значаја смрти или је потпао под утицај јефтиног, вулгарног, материјализма Дарвина уопште није значајно, значајно је то што се никако није приволео овом свету, што га није усвојио, што му се није предао као последњој и јединој шанси. Осећао се туђинцем у овом грешном свету. Прави завичај слутео је негде ван ове „воденице смрти”. Зато се растајао од овог света, од свог тела, од себе самог:

Ми стојимо на рубу света
и гледамо у западање звезда у дубине ноћи
са звездама и ми западамо
Ми стојимо већ на крајњем рубу себе
Ко испред нас невидљиво земљу макну
да је већ далеко видимо као звезду?

Рушимо се вечно
Наш је пут без дна и падање без гласа.

(Растанак са собом — 1920)

Узалуд се М. Ристић труди да га прикаже као човека који се ослободио „теолошких небүлоза“, и да је своје коначно „вјерују“ изнео у песми „Земља“:

Толико столећа су народи у небо веровали
и овај свет им беше кратко боравиште
иза којег их вечни живот чека

Толико столећа су народи у небо одлазили
Сеоба милијуна с ону страну звезда
Ко птице душе су се дизале са земље
у вечност

Животиње и биљке само
остајаху са камењем на земљи
заувек

Ал' вере поумираше све једна за другом
и сазнаћемо: нема неба
ни уздигнућа ни узлета ни ускрснућа
и сваки узлет опет свршава на земљи.
На земљи нам је остати заувек
Животиње и биљке наша су родбина
и камен само наш најдаљи брат
У смрти сви се изједначујемо.

Међутим, то је само тренутно расположење, мали пркос Вечном и Бескрајном, срдите речи немоћног детета, и из тога се не да ништа уопштити ни запечатити, јер је песник и после 1920. године певао о свесном ћутању Нечега:

Не, то сад није зверка, то сад човек јечи
и муца и бунца оставши без речи
пред нечим што ћути.

Песма „Земља“ — је јечање, муцање и бунцање пред Нечим што ћути, пред неком невидљивом силом, што нас држи у загонеткама. „Међутим, осиноо противљење Богу доживљава се увек као сопствена немоћ, јер „Бог се гордима противи а смиренима даје благодат“.

Занесени Шимић у једном тренутку покушао је да буде горд, па је тада и написао стихове:

„Човече пази
да не идеш мален
испод звезда!”

(Опомена)

Међутим, можда је имао у виду да је човек створен „по лику Божијем” и да су му звезде космичка круна над главом и стога не сме бити мален јер је „Бог по благодати”. У сваком случају за Шимића је својственије апофатичко осећање Бога:

То сад ћути, ћути
и сад из дубина гласови се дижу
високо. **Молитва је.** Распеваних грла
манастир цели испред Бога клечи
И сада звоне звона. (Морам склопит очи)
Пред звоњавом се отварају ширине
ко испред светла
у простору празне
торњеви дижу гласе недостижном Богу.

Као што се Шантићу не може приписати ни пребацити атеизам зато што његов „распети Бог” ћути „док клече пред њим „мршаве главе” и „ишту”, моле, тако се ни Шимићу не може импутирати атеизам и материјализам зато што му се каткад чинило да је „небо празно”, да су молитве састављене од „празних гласа” — и да ће по смрти његовој вратити сунцу оно што је од њега добио.

По тој логици и хришћанско опело би могло да послужи против Бога и Цркве, јер се у њему пева: „Земља јеси и у земљу отидеши”. „Живот наш увене као трава и као дим ишчезава”...

То што је песник покушао да смирено, разборито пропрати физиолошке промене у часу смрти, још није доказ атеизма његовог; то је само покушај да се храбро опише процес телесног умирања, и стога се не слажемо да је то „Химна смрти”, пре бисмо могли рећи да је то презир према смрти и њена демистификација:

И смрт ће бити сасма нешто људско
На лежају се тело с нечим невидљивим рве
и хропти
и смалаксава и стење
и онда стане.
Ко кад машина стане. И стоји. Ни мацац.
И људи у то што се збило гледају као у неки
свршени посао
и подижу се од стола
а слушкиње се управ тад највише узраде
Мати ће живински крикнути
отац заћутати
и буљити немо целог дана.

(Смрт)

Ристић каже да је већ сама свест да морамо умрети, да умиремо уствари сваки дан, већ једна врста, један вид победе над смрћу; јер са смрћу престаје живот који иначе значи гомилу бола и горчина присуту озго са мало меда радости. Човек, каже Ристић, носи у себи „**наклоност ка смрти**”, а ову мисао он позајмљује од Жана Касу-а. Песници разоткривају ту наклоност, малтене заљубљеност у смрт: „...они су узели на себе осећање свеопштег нестајања”. Певајући о смрти песници нас индиректно позивају на радости живота, на живљење пуном мером, пуним 'капацитетом. Каква жонглерија! Плева речи, речи без сваке садржине! Да ли Ристић заиста не зна или неће да зна да је човеку срце жудило за бескрајним неомеђеним животом, *in infinitum*, па макар он био и оскудан, цмиглав, али живот и да се из те чежње човекове рађала религија и да ће то осећање гађења и језе пред мрачним тајанством смрти бити вечити, непресушни извор вере!

Од вајкада песници и филозофи материјалисти верују да је смрт јача од живота и зато нису могли да осмисле човекову жеђ за бескрајем раја. Само вера у Христово васкрсење ослобађа људе од тираније смрти и том вером у загробни живот вечни ми „убијамо” смрт и као мисао и као емоцију.

Дучић је певао да има „болни сан о бескрајности”.

М. Ристић, ослањајући се у извесној мери на предговор Жан-а Касу-а књизи **Три песника (Рилке, Милош, Мачадо)** сугерише једну сумњиву панацеју да се угуши страх од смрти (не да се смрт „разори” како то певају хришћански песници у вези са Ускрсом) него да се помиримо са смрћу.

По оваквом схватању људи нису несрећни што умиру, него што смрт тако споро, безвољно долази, што се нећка, те је песници, у своје име и у име свих људи, моле да што пре дође. Песници су, овде, зато да нам омиле смрт, да нам је препоруче и посредују између нас и смрти, као проводације између момака и будућих невеста.

По логици већине нормалних људи човечанство у току многовековне историје борило се против болести и смрти, а за живот. Из те тежње настале су и из ње црпу своју снагу све религије света (сем будизма).

Атеизам је тужна и неутешна филозофија — тврдио је А. С. Пушкин. И Жан Касу признаје да се без Бога „тешко прилагодити клими наше горке постојбине”. **Човек се још никада није радовао смрти као смрти.** Али хришћани кова светог Павла и мученика светог Авакума Београдског могу да се обрадују смрти као добитку, као прелазу у Христово царство „где нема болести, ни туге, ни уздисања, него живот бесконачни” ... Наш млади песник Шимић ако и није био херој вере да зажели скоропостижно преселење на небо, био је човек већине — није прижељкивао смрт и тихо се молио:

Боже

који си ме до овога часа довео невидљив
води ме и даље концу мојих жеља

Не остави ме

уморна и сама насред пута

Образи су моји бледи

и моје мисли немоћно ко моје руке висе

Боже

дај да ново плаво јутро

из умора дигне моје мисли

да кроз бледе руке прође млаз црвене свеже крви

Буди

над мојом главом моја пратилица звезда.

(Молитва на путу)

Шимић је могао да се скептички понесе према неким верским догмама, али није престао да религиозно мисли и осећа; није се „ослободио” религиозности:

Ми смо жеље Бога спуштене до земље

— Бог хоће

све бити и све живети —

У Бога ми се увек натраг повраћамо

Земља: кратки излет.

(Откупљење)

Ни песма „Смрт и ја” још не значи измирење са смрћу као потпуним ишчезавањем, то је само откривање сазнања да смо још у моменту зачећа, у материној утроби, заражени бацилима смрти. Живот и смрт су у односу као предмет и његова сенка. Живот **ј е с т е**, живот **п о с т о ј и**, а смрт прати као сенка то што јесте. Живот је тежња да се из непостојања пређе у Постојање, а смрт је опирање тој тежњи.

Смрт је, и по науци, немоћна да уништи постојање саме материје; она разара њене облике и предмете, али „материја увек постоји”, кажу материјалисти философи и научници. Међутим, смрт још мање може да разори духовне суштине, да разори духовне егзистенције: дух, душу. Тако треба и схватити Шимићеву песму —

„Смрт и ја”

Смрт није изван мене. Она је у мени
од најпрвог почетка: са мном расте
у сваком часу

Једног дана

ја застанем

а она расте даље

у мени док ме целог не прорасте

и стигне на руб мене. Мој свршетак

њен је прави почетак:

кад краљује даље сама.

За Д. Цесарића Шимић песник је био очајнички крик у ноћи историје. За Тина Ујевића песник је изгубљена и немоћна скитница, б р а ћ а г а, онај што се потуца од немила до недрага и што гори „као кријес на бријегу”, а за А. Б. Шимића „песници су чуђење у свету”. Они се, као опуномоћени делегати човечанства, чуде свету и појавама у њему:

Песници су чуђење у свету
Они иду земљом и њихове очи
велике и неме расту поред ствари
Наслонивши ухо
на ћутање што их окружује и мучи
песници су вечно трептање у свету.

Опажајући у дивљењу и чуђењу, запрепашћењу и радосном клику — свет који их окружује, они то запажају себе у свету и одређују свој однос према њему. И обрнуто, кад говоре о себи, приказују као кроз призму цео свет у огледалу њихове душе и опет одређују однос света према њима, песницима. У њима свет долази до самоизраза. Песник пева највише о себи (чак и у дескрипцији) али је увек окренут свету у коме се јавља као „со земљи и видело сунцу”. Песник је не само лучоноша, него је сам запаљена бакља:

Ја певам себе кад из црне бездане и мучне ноћи
изнесем бледо меко лице у кристално јутро
и с погледом пливам преко поља ливада и вода
Ја певам себе који умрем на дан безброј пута
и безброј пута ускрснем

О Боже дај ме уморна од мена
преобрази у твоју светлу непроменљиву и вечну звезду
што с далеког ће неба ноћу сјати
у црне муке ноћних очајника.

Коришћена литература:

1. Станислав Шимић: предговор Сабраним делима А. Б. Шимића
2. Марјан Јурковић: Огледи. Поводом сабраних дела А. Б. Шимића
3. Шиме Вучетић: Антун Бранко Шимић
4. Марко Ристић: Присуства „А. Б. Шимић”
5. Радован Вучковић: Преображаји и преображења
6. А. Б. Шимић: Пјесме и проза — приредио и предговор написао Јуре Каштелан. Загреб. „Зора”, Матица хрватска 1963. године.

Summary

Zhivoin I. Savich

SOURCES AND MOTIVES OF A. B. SHIMICH'S POETRY

The author concentrates his research on the three motives of the Croatian poet Anton Branko Shimich (1898—1927): motives of death, loneliness and rebellion. He emphasizes the similarity of Shimich's existentialist meditative poetry with his contemporary Serbian poet Momchilo Nastasiyevich.

The sources of Shimich's poetry are twofold: Christian and Platonical. The death is overcome by Resurrection (so far the poet is Christian), but the opposition between the soul and body is purely platonical. The heritage of Christian motives in Shimich's poetry comes from the education that the poet received in a Franciscan high-school and from his ecclesiastic acquaintances in Zagreb where he lived. The Platonic inspiration for his poetry he got through his classical education in gymnasium.

Др Станимир Фемпл

ЧУДЕСНА ИЗГРАДЊА ПЧЕЛИЊЕГ САБА

„Две су ствари које су вредне да на себе обрете пажњу људског ума и да га испуњују дивљењем: морални закон у нама и звездано небо над нама”. Ова Кантова мисао може се и шире схватити. Не само звездано небо, већ и све око нас, свака травка, сваки кристал, сваки створ требало би да у нама пробуди дивљење. Цела природа као да је храм мудрости.

Дивимо се чудесном склопу нашег ока. Грађа му је таква да оком можемо гледати. Да је око настало случајно, тешко да би случај могао дати такву сагласност оруђа и његове употребе. Намеће се помисао да је око настало баш ради гледања.

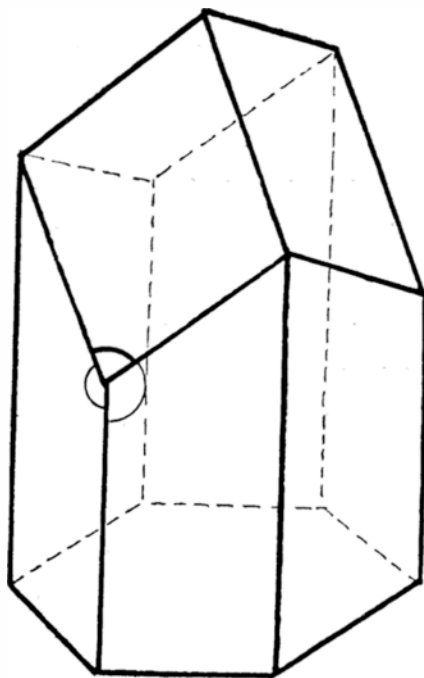
Но и грађа једног атома (са својих више од стотину честица), његова стабилност и друге његове особине нису ништа мање чудесне од ока. Многим енергијама (електрицитет, топлота и др.) не познајемо бит иако се служимо њима. Шта да кажемо о скоро откривеним мистериозним црним јамама у козмосу? Наука је нашла да принцип одржања енергије као и други феномени имају један универзални карактер који премашује област физике. Даје се тумачење да у основним законима лежи нека симетрија, а нобеловац Хајзенберг тврди да је симетрија у тим законима пресудан елеменат „плана” по којем је природа саздана (Werner Heisenberg: Der Teil und das Ganze, München, 1969).

Позитивисти који су осетљиви на постављање питања која имају „преднаучно обележје” имају једноставно решење: свет треба поделити на оно што се може јасно рећи и на оно о чему се не постављају питања, тј. о чему се ћути. Али данас се врло мало може јасно рећи. Оно што би се дало јасно рећи, само су незанимљиве таутологије. Штета што позитивисти неће да увиде велику повезаност у природи. Као да све намерно држе у магли, а никог не подстичу да о томе размишља.

Мисао неандерталског човека развила се до савремене мисли у релативно кратком времену. То време је тренутак према трајању биолошке еволуције. Када је мисао почела остваривати људску цивилизацију, она као да није била почетник. Као да су само на новом пољу примењене већ раније прокушане методе. Изгледа као да је и сам човек слика те мисли, да је саздан по њеном плану.

Међу многим манифестацијама у природи, у једној се нарочито осећа мисао — не људска — на делу, изазивајући чуђење и дивљење. Реч је о ћелијама код пчела које оне саме граде. Облик тих ћелија као да је потекао из велике математичке интелигенције, док сама пчела у другим својим манифестацијама не показује интелигенцију једнаку овој.

Ћелија је воштана градња која се може сматрати малим чудом целисходности и економије. Посао мајстора и помоћника уједињен је у једној особи. Пчеле радилице луче из свога организма восак, а једна другој одузима са трбуха настале воштане плочице, сажваћу и помешају са слуги и, свака која је на овај начин припремила материјал иде на радилиште и прилепљује га. Настаје један низ ћелија такве правилности, да би их човек могао начинити само лењиром и шестаром. Те ћелије имају облик правилне шестостране призме којој је једна основа отворена, а друга основа, дно ћелије, затворена, али не са равним шестоуглом, већ са три ромба који се састају у једном врху. Ћелије су дуге 7 милиметара, а страница шестоугла је око 3 мм. Све те ћелије су међусобно подударне.



Најпре се намеће питање, зашто је узет за облик ћелије шестострана призма? Одговор је следећи. Ћелије треба да буду наслагане једна до друге и да не буде између њих празнина, да се не би израчила топлота. Оне треба да прекрију целу раван. То се може постићи једино једнакостраничним троуглима (угао 60°), квадратима, или правилним шестоуглима (угао 120°). Не може се, рецимо, раван прекрити правилним петоуглима, јер им је угао 108° , па ако се сложе три петоугла, остаје празнина од 36° . Слично важи за све друге многоугле. Да би било јасно зашто је баш изабран шестоугао, послужи-мо се следећим примером. Уочимо један правоугаоник са страницама 9 см и 4 см, и један квадрат са страницом 6 см. Обе ове фигуре имају једнаку површину 36 cm^2 . Међутим, обим правоугаоника је 26 см, док је обим квадрата само 24 см. Ако бисмо дакле имали да начинимо овакве фигуре, мање бисмо материјала употребили при прављењу квадрата. У случају пчелињег саћа, ако троугао, квадрат и шестоугао треба да захватају исту површину, математика показује да

од ове три фигуре, при истој површини, најмањи обим има шестоугао, па је он одабран за изградњу ћелије. Још у старом веку су пчеле због овога добиле назив „геометри”. Но чудесно тек сада наилази. На питање зашто пчеле завршавају шестострану ћелију са три подударна ромба, а не са равним шестоугаоним дном, није било одговора. То је решено тек у новије време. У почетку 18. века позабавили су се Маралди и Касини великом правилношћу код пчелињег саћа. Нашли су да је тупи угао ромба $109^{\circ}28'$, а мерећи и углове трапеза, видели су да су два тупа угла трапеза и тупи угао ромба који се састају у истом врху, међусобно једнаки. Физичар Реомир дошао је на идеју да би узрок овој правилности могла бити економичност: пчеле хоће да унесу што више меда у ћелије, а да за њихову изградњу утроше што мање воска који луче из свога организма. Другим речима, пчеле теже за таквим обликом ћелије при којем ће, уз дату запремину, површина зидова ћелије бити минимална. Реомир је математичарима дао подстрек да нађу услове под којим ће ово бити испуњено. Математичар Кениг је израчунао да ће то бити случај ако углови ромбова и трапеза имају оне вредности које је Маралди нашао мерењем на ћелијама. Осим тога, ћелија која би се завршила равним дном имала би исту запремину као и она са ромбовима, али би површина ћелије са равним дном имала доста већу површину. Напоменимо да је за ово израчунавање потребно познавати диференцијални рачун (читалац који познаје ову област више математике може наћи математичко решење овог проблема у књизи Др Д Митриновића: **Математика**, Београд 1964, Грађевинска књига, стр. 355—357). Овим проблемом бавио се и наш Руђер Бошковић.

Треба приметити да није увек свака ћелија савршено грађена по овим мерама. Пчела може бити иритирана, па се доста често нађу и неправилности. Због тога се нашло и противника оваквој идеји. Физичар Мах, противник идеје о целисходности у природи наводи да свако коме је познато како се мере углови чак и код глатких кристала, увиђа како је тешко одредити тачно угао код једне ћелије која има прилично сирову и не огледалску површину. Све ово може се сматрати за једну побожну математичку бајку (Др. Ernst Mach: *Die Mechanik in ihrer Entwicklung*, Leipzig, 1901, стр. 483—84). На то се може одговорити ово. Из 4000 мерења углова код пчелињег саћа нашло се да је просечна вредност тупог угла ромба 107° . Ако се сада упореде величине површине код равног дна ћелије са оном теоријском, види се да је површина ћелије са равним дном већа од теоријске, минималне, за 4,3 квадратна милиметра. Међутим, разлика између површине код које је угао ромба 107 (уместо 109 степени) и теоријске, износи свега једну половину десетог дела квадратног милиметра. Статистичар би рекао да овакво одступање од теоријског лежи у много ужем размаку од стандардне девијације. Важно је дакле да дно ћелије буде састављено од ромбова — онако како га граде пчеле — а не да буде равно (рачуни су проверени на 4 децимале).

На крају, нека је напоменуто и ово. У једној области математике доказује се (варијациони рачун) да од свих тела која имају исту запремину, најмању површину има кугла. Разумљиво је да би кугласт облик ћелије био неподесан. Међутим, разлика између по-

вршине стварног облика ћелије, чак и оног са ромбом од 107° , и кугласте површине износи, на једну децималу, само $0,4 \text{ mm}^2$.

Рећи да пчеле код градње саћа води инстинкт, била би „учена реч за непроучену ствар“. Постоји лепши одговор, а свако ко овде увиђа једну узвишену мисао на делу наћи ће тај одговор. У Змај Јовиној песми „Лети пчела малена“ лепо је изражено, „Ко“ учи пчелу.

Zusammenfassung

Dr. Stanimir Fempl

BIENZELLENBAU

Unter der grossen Anzahl der Erscheinungen in der Natur, fühlt man einen Gedanken — nicht menschlichen — bei dem Aufbau der Bienzellen. Es zeigt sich, dass ein sechseckiges Prisma, am Boden napfartig vertieft und in der Gestalt von drei Rauten mit dem stumpfen Winkel $109^\circ 28'$, am offenen Ende gerade abgeschnitten, dass eine solche Form am zweckmässigsten ist. Denn für ein im vorhinein bestimmten Inhalt hat eine solche Form den kleinsten Flächeninhalt. Also ist der Verbrauch von Wachs, den die Biene aus ihrem Organismus produziert, am kleinsten. Gerade eine solche Form verwirklicht die Biene, und macht einen tiefen Eindruck auf den Beschauer, Erstaunen und Bewunderung hervorrufend. Man müsste mehr an den Herr der Schöpfung denken anstatt den Bienen nur ein Instinkt zuzuschreiben.

Schliesslich ist noch die Antwort auf die Mach-sche Kritik über die theologische Frage der Bienzellen gegeben.

ИЗМЕБУ БЕЗНАБА И НАДЕ

(Поводом изложбе „Тридесет година Удружења ликовних уметника Србије¹⁾).

Удружење ликовних уметника Србије имало је своју изложбу у уметничком павиљону „Цвијана Зүзорић“, која је трајала од 11. XII 1975. — 11. I 1976.

Ова размишљања су настала тим поводом. Прије свега полазим од чињенице да је умјетност увијек свједок једног доба, његових стремљења, његовог духа, кретања и немира. Ово пак наше тле је умјетнички вјекovima оплођавано. Било је и остало раскрсница свјетова. Излазећи из словенског паганства, ми смо се кроз немањићки Средњи вијек определијели за византијску архитектуру, фреску и икону. То није било лако али је ипак, на крају, словенском виталношћу стваралачки — смирено усвојена Византија постала наш народни печат и знак. То је она и остала, мање више све до осамнаестог вијека. У Цркви и ткањима народне душе и до данас. Но од осамнаестог вијека, особито у Војводини, ствари почињу да се мијењају. Присуство ренесансног запада и његов сјај постају повод „двоједушности“ наше интелигенције. Било је неминовно да се та двоједушност одрази већ од самог почетка и на умјетности која је по овој природи необично осјетљива и као таква одмах бележи и најмање духовне промјене. Од те двоје-

душности није поштеђен ни црквени иконопис и фрескопис. Али црквени умјетник је дуго успијевао да апсорбује, рецимо барокну умјетност, и да је преображава у складу са својим духовним наслеђем, а да је ропски не слиједи и потчињава јој се. Но уколико је западни увид и приступ реалности постојао, преко образовања и уопште културног утицаја, — све више наш сопствени приступ, утолико је и умјетност ренесансног типа постајала све више наш идеал и идол. То је био и остао један необично комплексан процес, који иако изгледа да је у наше доба окончан и неповратно завршен, и то у свим областима народног живота, па према томе и у умјетности, — ипак он није ни близу свога краја; и ко зна да ли ће икад бити завршен, док смо као народ ондаје гдје смо и док имамо коријење оно које имамо...

Било како било, изложба о којој је ријеч скоро као да свједочи да је тај процес завршен у корист ренесансног човјека и ренесансне умјетности. Ако се наша умјетност задње стољеће стално трудила, траћена комплексом инфериорности, да достигне и да се уклопи у умјетничке „школе“ и стремљења западних земаља, у овом послератном периоду она је у томе и успјела. То важи како за „социјалистички реализам“ послератних неколико година, тако и за остала умјетничка струјања код нас ових посљедњих тридесет година. Социјалистички реализам квалитативно и духовно није ништа ново у односу на основни

¹⁾ Овај чланак је штампан у „Православљу“ (бр. 213, 1976. г.). Због актуелности теме и интересовања које је изазвао, објављује се овде поново, заједно са једним интересантним одзивом на њега.

став западне умјетности посљедњих вјекова. Он органски израста из структура западног хуманизма. Разлика је у томе што то није више умјетност која се служи религиозним темама, да би изразила своју све друго али најмање религиозну поруку; на мјесто религиозних или других мотива, она поставља једну одређену идеологију, потчињавајући мање више своју слободу њеним захтјевима. Док има у себе револуционарног даха, она се одликује и једним људским динамизмом, истина прилично грубим и примитивним. Једноличност тема и садржајно сиромаштво временом доводе и до стагнације и осиромашења такве умјетности, и неминовно рађају жеђ за нечим другим. Та примитивност и брза исцрпеност карактеристична је не само за „социјалистички реализам“ већ и за остала међуратна и послератна умјетничка струјања у Европи, која су одређивана у одређеном моменту неком од општеприхваћених идеологија. Уосталом, можда неће бити претјерано ако кажемо да је та и таква нестабилност и лакопромјенљивост једна од основних црта цјелокупне ренесансне умјетности. То је и потпуно нормално: утемељена на промјенљивој природи и људској плоти, умјетност не може а да не буде подвргнута сталним промјенама. Промјенљивост и нестабилност су такорећи у њеној „крви“.

Да је та брза промјенљивост умјетничких стремљења карактеристична и за наше поднебље свједоче и УЛУС-ове масовне изложбе које су, по Павлу Васићу, „огледало које шета дуж друмова“ и рефлектује вјерно све што се дешава на умјетничком пољу“ код нас. Бићемо ближе истини ако кажемо да оне првјенствено рефлектују оно што се дешава на западном умјетничком пољу. Није требало дуго чекати да се „соци-

јалистички реализам“ замијени и то прилично брзо, интимнијим интересовањима умјетника, крећући се између апстрактне умјетности (најављене изложбом Петра Лубарде 1951. год.), и рустично-фигуративне, која пренутно задобија превагу. Ово последње се лако да закључити управо на основу слика и скулптура присутних на изложби о којој је ријеч. Но та апстрактна и фигуративна стремљења заступљена код наших послератних умјетника не би била пуно „огледало“ европске умјетничке стварности кад се неби укврштала са експресионизмом, надреализмом а донекле и еротизмом, толико присутним и у савременом филму, музици, литератури... Техничка цивилизација нашег доба дала је и код нас подстрека умјетницима да се позабаве и геометријско-индустријским свијетом као панданом и супротношћу рустично-фигуративних струјања и искања.

Жеља Ото Бихаљи Мерино „да у центру новог реализма буде човјек у заједници“, остала је и до дан данас неостварена, иако се опет сада говори о продору „новог реализма“, наравно по много чему друкчијег од оног првог послератног. Ако је ова УЛУС-ова изложба стварно одраз и свједочанство онога што се дешава у садашњем историјском моменту у нашој умјетности, онда је једна од основних њених карактеристика: индивидуализам и изгубљеност чула за заједницу, за општење. То је умјетност која се бави природом, али често разбијеном и безизразном, неком мором притиснутом, она се бави и људском фигуром али најчешће затвореном у себе, усамљеном, собом и својом муком преокупираном. Радост као да је исчезла и са људског лика и са лица земље, кад је има онда је она — кловновска (А. Луковић, Манипулант и његови обожаваоци), или наивно-детиња (А.

Вујаклија, Стећак и Пролеће). Људске фигуре, и као слике и као скулптуре, пуне су неке тужно-свечане збиље, ако не и безнаћа, резигнираности. То није више „социјална туга“, туга проузрокована глађу, сиротињом, ратом, болешћу. То је некаква трагичнија, дубља, психолошка туга, туга беспомоћне усамљености, која се не исцјељује хљебом ни идеологијом. Довољно је застати пред „Девојчицом“ Боривоја Грујића и „Човеком и острвом“ О. Кангрета да се осјети та окамењена самотност. Мртва природа, пејзажи и апстрактне композиције, често иду још дубље од те самотности. Чак и композиције са бројним фигурама то потврђују. Тако напр. у „Август вече“ М. Биковића сви пролазе једни поред других — без додира, а „Оаза мира“ Љ. Јанковића уствари је плажа пуна уморних и сабласно-стравичних женских фигура, којима преостаје да се распадну или претворе у стење на морском жалу... Понекад се умјетник ове изложбе „спасав“ грубим еротизмом, иначе, најчешће је препун неисцјељене туге.

Има се утисак да је дубља религиозна проблематика врло мало присутна у дјелима савремених српских сликара, бар у онима изложеним на овој изложби. Било би веома интересантно упоредити је у том погледу са изложбом московских умјетника, одржаној септембра 1975. године у Москви. Истина, то је била изложба „неофицијалне“ умјетности, како је назива Б. Барабанов, но ипак необично је чути од њега да од тако опромног броја изложених слика разних умјетничких праваца, — скоро свака друга је садржавала у себи религиозне мотиве. Овдје код наших сликара, као да се све своди на природу и на људску плот. Наравно, ту више нема скоро трага од ренесанског сликарства дионисијски распјеваног и опи-

јеног до обожавања њиховим чарима. Ренесансни рај — природа и плот — изгледа често савременом умјетнику паклена мишоловка, настањена смрћу, распадањем и окамењеношћу. Довољно је упоредити „расцветаване гениталија“ Љубе Поповића са, рецимо, Ботичелијем, Дирером или неким другим ренесансним претечом модерне умјетности, да би се схватило да сликарство стварно постаје стравични симбол и знак доба у коме живимо. Данас нам постаје све јасније да нам је Ренесанса предала у наслеђе од средњевјековног „мрачног“ сликарства само — па као о! Све остало је исчезло, или је на путу да исчезне... Шта се десило са едемском ренесансном разиграношћу бога ероса кроз чари природног пејзажа и лепоту људске страствене плоти? — Неодољиво нам се намеће жеравична недоумица и питање: није ли Ренесанса овојом једностраношћу и идолослужењем развратила невину и чедну дјеву хришћанског иконописа „средњих вјекова“, да би се она у наше дане распадала од наслеђеног сифилиса... Чини нам се да од одговора на ово питање зависи не само судбина сликарства већ и судбина цјелокупне европске цивилизације.

Да овој изложби ипак нијесу недостајала дубља тражења и искања, и религиозни мотиви, свједок су „Метеора“ Пеће Милосављевића, „Поновљена прошлост“ Милића Станковића, „Од мора знамењс“ Марка Маскарелиа итд. Особито је слика М. Милосављевића испуњена неким топлим, благим, исконско-религиозним унутарњим озарењем и надом.

Судећи по овој изложби, у нашем модерном сликарству није мала ни улога етнобаштине, али ипак њено присуство није ни приближно толико колико би се очекивало. Оно што највише пада у очи то је њена оту-

Њеноот од иконе. Ово поднебље је живјело иконом од момента стицања свог историјског самосазнања. Православље, оплодивши народну душу, првјенствено је оплодило византијско-српским ликом, иконом. Па кад се дешавало да народ у својим историјским перипетијама све изгуби, љубоморно је чувао своју икону. И у њој своје биће: своју прошлост, будућност и вјечност — свој непатворени и неразорени лик. Созерцавајући икону кроз естетску призму VII Васељенског Сабора, народ је дивно схватао да је све што постоји — симбол и знак (= икона) Некога и Нечега, и да ништа не може бити сврха самом себи. Отуда је за Њега тварна љепота само онда истинска љепота кад се свјесно осјећа ликом, иконом Прволика, кад га посвједочује и узводи к њему, откривајући собом праисконску нетварну Њепоту присутну у њој. Та присутност и сједињеност оностраности са оностраношћу за православно образовану душу и срце није апстрактна идеја: она је кроз све чаролиј-

ске иконе и ликове и стварности овога свијета, и у свима њима, срећана љепота Христове Личности. Сведок је Његова Личност и њен вјечни миомир присутна у природи, човеку и људском стваралаштву, дотле је све то сабрано и изнутра озарено свјетлошћу васкрсења и преображења. Кад се пак изгуби осјећање присутности Његове Личности и иконичности свега постојећег, тада иконе постају идоли, који прије или после морају постати митолошка одријешена врећа помамних вјетрова; у идолиштима се од вајкада скривају демони и смрт.

Идол постаје и сликарство кад почне да заборавља да треба да буде икона, постајући самосврха и самоциљ и разарајући тиме сулудо-демонском онагом своју уробиену љепоту. На нашем сликарству је да изабере између двога: између ренесансног скривеног иконоборства као идолослужења и — православно-светосавског иконопоштовања. *Tertium non datur!*

А. Светигора

ИКОНА — НАДА У БЕЗНАДНИМ КРИЗАМА СЛИКАРСТВА

Разрадни део литерарно-естетског написа А. СВЕТИГОРЕ, „ИЗМЕЋУ БЕЗНАБА И НАДЕ”, (Православље 213, 1976. г.), дат је веома суштаствено, али само у закључцима, тако да све остаје подкрепљено са неколико неуверљивих претпоставки. Извесна толстојевска жестина постављања питања: чему уметност, и хегеловоко опело уметности као потреби духа, проваљују и намећу се, мимо СВЕТИГОРИНИХ хтења, у неоснованом (наш опажај) разматрању ововремене уметничке слике са предрасудом иконе.

Мисаоно најздравије средокраће у питањима иконе и ренесансног, као и постренесансног сликарства, успешно и дубоко православно-естетичарски открива и расветљава Ф. М. ДОСТОЈЕВСКИ. У своме разматрању руководићемо се његовим поставкама, не кријући се иза његовог ауторитета. За све, а ове је ризик, лично смо одговорни. У свим трчевитим варијацијама, од иконичног до модерног сликарства, трудићемо се да повредиво не удаљимо никога о машкама и грешкама сопственог незнања које тражи да се поравна. Налазимо се на месту оних болних неспоразума између незнања и наде.

Најпре о икони.

Икона је символ и знак (сагласно А. СВЕТИГОРИ), али саображени символ преображених представа оностраног; почива на чврстим литургијским правилима, најпре са овог разлога: спречити могућност да постане израз сујете. Таштина гради идоле. Не кажемо да је личност сликара-апостола, иконографа, одвојена од његовог дела, напротив, оно је до крајности блиско и лично суштинској језгри његовој, архети-

пу људском-Лепоти. Естетска и духовна мера иконе није човек (нарочито не човек на ивици шеола), него Богочовек и Богочовечанске прилике. Субјективан израз кроз иконично уметничко стварање је искључен до степена сујете, од ње и даље, он је слободан у свим стваралачко-молитвеним могућностима. Лишена сујете, икона је молитва-песма из суштинских дубина душе, чежњиво хтење бесмртности, у непрестаном литургијском проверавању очима људи (свих, и оних на ивици пакла) које треба да уздиже кроз Оног који њоме даје импулс узвишавања (молитвеним уосећавањем иконе) — Богочовека Христа.

Икони је једино забрањено да постане идол, зато је и „окована” литургијском сврхом у којој ове има оправдана јеванђелско-предањска значења, како целина, тако и делови, па и сам материјал од којег се израђује. Није она нека „објективна истина” која се открива путем физичкохемијског опита, али може да буде више од тога, када се затвори у свет изнад разума који није подложен законима логике, тј. у нашу унутрашњу стварност. Неуморним разгртањем сивила духовне пустишастице, молитвеним плачем у подножју Христовом, долази се до светлости откривања лепоте и савршенства. Расплињавањем скраме духовног сивила указује се Бог-Христос и Његово блистање кроз целокупну твар. Не може се иконографији замерити учење у гледању натприродног, зато што световна уметност и сви њени плодови, хтела она то или не, поучава у гледању или негледању реално природног. Лепота је само неминовно својство ико-

не, никако није њен једини циљ, зато је она више од слике-књига која се чита, и не води нас у заборав реалног света, напротив, назначава нам место у поднебесју, будући интерес за овоонострано. Не изазива страх искључујући лаж, да би остала уметност, као литургијско средство љубави, истине и лепоте. Сви се слажемо да на неистини заснивано стварање производи полууметност-кич. Надамо се да је објашњено стваралачко налажење, не гашење сликара-апостола, иконографа, пред канонима и догматима религиозно-философског значења иконе. Литургијски освештене шеме ослобађају тираније таштине, кидају сујету, потребу да останемо у тесној вези са својом рукотворином, орошавају небригом оригиналности по сваку цену, и збиља је икона чудо остајања примерне уметности, иако је више од тога. Религијски оквири унутар којих се развија, не могу се назвати крутим и статичким.

Узрасла и одрасла да открије човечју и Богочовечанску Истину, која је Истина свега истинитог, Лепота свега лепог, Светлост свега светлосног, икона остаје просјајивање вечности. Тако је виђена, тако је виђена и сада њени видеоци, док посматрачима остаје за гледање само естетско рухо иконе. Иако немамо духовне очи соколове које прозиру дубине иконичног сликарства, можемо да учествујемо у виђењу путем познавања начина којим су га проналазили његови видеоци-иконोगрафи.

Гледано видом наше историјске стварности чини се незграпна бесмислица која раскош лепоте-служења Путу (Добра), Истини (Светлости), и Животу (Љубави), своди на мртву сенку несадржајног. Од иконе, као уметничко-молитвеног дејства, не може се тражити и очекивати, ментално-молитвено догађање без

нашег особитог труда. Служењем неисцрпном Идеалу, разумева се све што Он пружа иконом.

* * *

Данас се искувише често срећемо са ликовним промашајима, поред свих „предности“ над прошлошћу, са мучним грчењем једва остварујемо и толико. Дух нове уметности-уметност европеке ренесансе врло споро захвата наша подручја. Привикнути на струјања са истока, све западно нам је било туђе. Европска ренесанса опхрвана задацима сликарске технике, скучује појам уметничке лепоте на законе перспективе, композиције, односе запремина и боја удаљујући се од обухватнијег схватања лепоте у икони. Ренесансно, и сликарство ренесансног размножавања има човека за естетичко мерило уметничких остварења, које првенствено зависи од његовог најосетљивијег и најпроменљивијег попршта, осећања, зато је свака регенерација ренесансе уствари множење незадовољства и протеста, и управо захваљујући њему, стварало се и ствара до данас. Предмет стварања је потпуно оностран. Поремећај и збрка у ововременој уметности настаје на наше очи у својим најболнијим тренуцима тражења лепоте. Заборављамо да је права уметност увек савремена и да о такозваној „савременој уметности“, коју као такву произвољно одређујемо према премаленом људском вкусу, не може бити речи. Од свега људског она је најбезазленија и најчистија, дете вођено руком свога оца, човека, кроз све распутице и расцепице његовог стварног и правог живота. Признајемо, уметност је понекад сујетно лукаво, озлојеђено и препредено дете, али увек искрено сујетно, лукаво, озлојеђено и препредено. Искреношћу и остаје у-

метност, права уметност, јер поседује истину, па ма она била самообмана таштине. Сликаство као уметнички облик, фигуративном слободом схваћено као дете, безазленије је од књижевности (нарочито поезије) музике и глуме, рецимо; оно је васцело у нагону за игром, играјући се над понором реалног и идеалног, покушава да прозре суштинску искру свог оца, човека, и застрашено понорним страхотама и језама у својим бесаним ноћима најтрезвенијом јавом види пакао еротизма, неисцељене сифилистичне туге, усамљености, црног клоновског смеха, индивидуализма, таштине, таштине, таштине. Ужареним осећањем себе, фанатички себељубивим корацима, сви уметнички облици више од сликарства, хитају у каћиперну оригиналност, сујетан субјективизам и болесни индивидуализам. Стравична је човечја распаљена заљубљеност у себе. Слепо уверен у своју таштину, окружује се галеријом идола који су понајмање слике, чешће су практична стандардна мерила (самоубилачке конзерве-аутомобили, рецимо), клања се делу руку својих и самоубилачки се преноси свом идолу као жртва. Лепота је данас сврха уметничког стварања, тачно је да се она мења од школе до школе, од моде до моде, сва је у пролазностима и привременостима. Резултат пролазних идеала. Она иде са човечјим правим животом, белешка је тог пакленог живовања, иако је у раскорак са нормалношћу. Сликаство је данас највећи чудак међу уметностима, и баш као чудак преће прозрети језгру суштине и откриће тајну иконичне лепоте. Изгледа да је савремени сликар-стваралац најчешће животом наприжени и мучком расцепљени човек, потружени чудак у тмину змијарника својих сумњи, опијен отровима својих тражења. Од тога не треба правити

психозу. Наш век-век голог естетизма, из неког страха ћути о лепоти, опире се јединствености лепог, истинитог и доброг, опире се икони. Одбацивање садржајног и дидактичног јавља се као противстав нељудској стварности. Уметник-стваралац бежи из баналне стварности у бесадржајно, у апстрактно, као отцепљени део јединствености иконичне лепоте, истине и љубави. Чувајмо се узвишеног стила, јер је праизвор баналности! Слика-стваралац се гаси пред сваком директивом.

„Уметности се не могу прописивати циљеви или симпатије”, каже *Достојевски*. Резултат притиска, ограничавање циљевима и законима увек је полууметност, кич. Ово време сликарство је трагање за религијом, лутање у несвесном боготражењу, и најближе је да из адских понора сумњи открије већ откривену тајну, убедљиво најјачем савременом београдском сликару **ЛЕОНИДУ ШЕЈКИ**, који овако исповеда своје „вјерују“:

„Постоји једна истина вечита и уништива, човек не може да постоји без Бога, јер је он суштина његове егзистенције. И ако одбаци правог Бога, он измишља лажне... Ако Бог не постоји у нама, онда га не можемо сазнати, ако постоји и у нама, постоји и ван нас”. (Л. Ш. Трактат о сликарству). Овај диван човек и даровити сликар, прерано похорен смрћу, није досегао да уочи свеобухватност лепоте у икони. Онима из његове „Медиале” који су наслутили тај „Аријаднин конач” за сликарство, то није пошло за руком, јер су отпловили у несадржајно декоратерство.

Погрешно је супротстављати уметност модерне слике уметности фреске и иконе, јер се оне гласе разликују. Само на једном, делимиче заједничком пољу, пољу лепоте, мо-

гу се одредити додирне тачке. Схватања иконишне лепоте су обухватнија од модерно уметничког поимања. У сликарству се поређењем обично греша. Може ли се упоредити Монализа и Владимирска Богородица? Сачувај Боже! Ренесанса и хришћански иконопис два су дубоко различита света. Жеравичном страховању над отвореним лешом ренесансе нема озбиљнијих разлога. По-

зивати рањено и начето уметничко сликарство у саображење са иконом је утопија, али остаје да се њоме могу решити кризе нашег сликарства.

Достојевски би саветовао сликарима-ствараоцима: „Уздигните се духом и формулишите ваш идеал“, додајући, „Поштујте живот“.

Б. Душановић - Бурица

Василије Татакис

ВИЗАНТИЈСКА ФИЛОСОФИЈА ПАРИЗ 1959.

1. Ова књига познатог грчког мислиоца Василија Татакиса, објављена на француском, додатак је III тома „Историје философије” од Emile Bréhier која се бави углавном западним Средњим веком. Књига Татакиса штампана је први пут 1949. године у Паризу. Издата је поново 1954. год. исто у Паризу са допунама и богатом библиографијом. Писац нас уводи у дубоку мисао Византинаца, почињући са V веком у коме је живо присутан сукоб између јелинизма и хришћанства, и завршавајући крајем XV века. Сматрамо да је ова студија неопходна и веома важна за познавање и разумевање Византијског Средњег века, препорода, доприноса словенских и арапских народа западној цивилизацији. Њен циљ уосталом није да својим књижевним и песничким стилем открије нешто ново, него да у већ познатим чињеницама нађе и открије прави садржај византијске философске мисли, неприступан за оне који на један сувопаран и вештачки начин проучавају личности и догађаје једне тако славне епохе.

2. У прологу писац нас уводи у ову необично важну епоху за философску мисао и уопште за историју хришћанства, тј. у епоху преображавања јелинског света у византијски, прелаза са многобоштва на хри-

шћанство, Римске империје на Византијску. Оно што важи за историју културе важи и за историју мисли, философије. Ту он излаже са јасном структуром свога рада, дајући кратак преглед његових шест делова. Први део може бити окарактерисан као „уводни” (Наслеђе првог хришћанског периода) садржи пак следећа поглавља: а) Примљена дела од Византинаца; б) Увођење хришћанске мисли на Исток; в) Троструки формализам византијске цивилизације. Други део (VI и VII век): Глава I, Опште примедбе; Гл. II, а) Град Газа, б) Три газинијца, в) Захарија Митилински, г) Прокопије Газки. У III глави говори писац о Јовану Филипском и Стефану Александријском. У IV глави обрађује тему „Монашка духовност” (Диадок Фотикис, Ава Доротеј, Јован Карпатски, преп. Јован Лествичник, Илија Екдикос, Лав Византијски и Максим Исповедник).

Трећи део (8 — 9 — 10 века) обрађује период почев са иконоборством до „зоре новог хуманизма” (иконаборство, Герман Цариградски, Јован Дамаскин, Никифор и Теодор Студит, Свети Фотије, Арета Кесаријски).

Четврти део (11 и 12 век), поред општих примедби, расправља о мистичком богословљу св. Симеона

Новог Богослова, о Никити Ститату, Калисту Катафигиоту, дотиче се моралне и политичке мисли (Кекавменос, Анонимос, Теофилакт Бугарски), да би посветио особиту пажњу Михаилу Пселу, његовом духу и методима учења, његовом етничизму и платонизму, научном раду, и уопште платонизму у Византији и Псelloвој философској мисли. После тога писац обрађује ученике Псела (Јована Италоса, Михаила Ефеског, Теодора Смирнског, Евстатија Никејског, Михаила Италикоса, Теодора Продрома и Евстатија Солуноког).

Пети део (стр. 228—306) обрађује „Последње векове”: философску и научну мисао у 13 и 14 веку (Никифор Влемидас, Никифор Григора), исихазам и исихастичке распре (Григорије Синаит, Варлаам, Акиндин, св. Григорије Палама, Јован Кантакузен, Никола Кавасила; Плитон, Висарион, Генадије Схоларије и други аристотеловци и платоничари 15. века).

У шестом делу писац говори о „Византији после Византије” (стр. 312—314).

3. Писац уводи полако читаоца, већ од првих поглавља свога дела, у тајне византијске философије. Римска власт, васељенско признање и преовлађивање духа јелинизма и грчког језика, приближују народе и племена, омогућују им да се узајамно упознају и да утичу једни на друге. Резултат тога је била појава такозваног „религиозног синкретизма”, са којим је хришћанство по неминовности морало да се сукоби. По писцу постоје два извора византијске философске мисли: *јелинство* и *хришћанство*. Хришћанство је основна карактеристика овог новог периода, што не значи да јелинство остаје без утицаја. Док на Западу утиче латински дух, на Истоку то чини јелински. Православље је је-

линска концепција хришћанства, остварена у оквирима Византије. Византијска философија има своје основе у јелинској философији; у њој је много више приоутан утицај платонизма, за разлику од Запада аристотеловски настројеног. Западноримска философија поима однос божанског и материјалног света у смислу одрицања њихових директних и апсолутних односа. У византијској философији пак тај однос се схвата много интимније. Бог је творца света и налази се у блиском односу са њим. То не значи да је Бог истоветан са светом или са знањем о свету. Бога познајемо из откривења а не преко разума. У другој глави писац подвлачи велику важност коју су византијски мислиоци придавали вери у односу на Откривење. Бог се не открива у природи, зато византијско богословље сматра да наука нити га помаже нити му одмаже. За познавање природе вера није неопходна. Вера не захтева знање. У византијском богословљу Бог се не појављује као природа, нити као свет, нити као историја, нити као човек чуда. Он се открива свету као Логос, у лицу Исуса Христа. Зато знање о Богу је могуће само као знање о Христу. Зато је византијско-јелинско богословље нешто друго од теократије. Познање Бога човек налази кроз мистички однос са Богом, кроз зависност од Бога, које је у овојој суштини — слобода. Јер само тако је човек у стању да задобије свој синовски однос са Богом.

4. Чудно је да писац не убраја у Оце овог првог византијског периода личности као што су били Василије Велики, Григорије Богослов, Јован Златоусти. Он се задовољава тиме што их наводи као ученике александријске и антиохијске школе, подвлачећи просветни закон Ју-

лијана Отпадника, који подстиче Византице да се што боље упознају са старим Јеленима и њиховом мудрошћу. Говорећи о овим двома богословским школама, писац указује на њихове основне карактеристике. Александријска школа се одликује слободом у односу на веру, употребом философије и алегоријског метода при тумачењу Светог Писма, подвлачењем мистичког извора религије. Антиохијска школа, насупрот, тражи духовни смисао Светог Писма, овде преовлађује антрополошка страна, особита пажња се поклања на моралну и историјску садржину, на рачун мистичког значења.

Као што видимо, Византија се одлучује за хришћански мистицизам, борећи се истовремено са дубоко укорењеним јелинизмом, особито платонизмом. Владимир Лоски у свом делу „Виђење Бога” каже: „Византијска философија је морала вековима да се бори да би могла надљудским напорима да превазиђе јелинизам, ослобађајући га од његових природних окова, од незнабожачких и културних ограничења, како би му на крају дала печат и форму хришћанске истине”.

5. Три основна фактора опредељују ток философске мисли овог периода: отачко предање и његови резултати, стално обнављани оригенизам, који је ставио под знак питања библијске истине о стварању света и библијску антропологију и, треће, утицај неоплатонизма на интелектуалне кругове. После затварања Атинске академије у време Јустинијана, многобоштво је изгубило свој центар, међутим неоплатоничарске традиције не престају и осећа се њихово присуство све до 15. века. Сва три ова фактора имају за основно питање однос јелинске древне мисли и хришћанског Откривења.

Историчари новијег времена дају различите сүдове о византијској философији. Тако Emile Bréhier пише на једном месту: „У првих пет векова наше ере не може бити говора о чисто хришћанској философији, која би била потпуно одвојени систем у односу на јелинску мисао”. За Брејера, дакле, као и за писца ове књиге, хришћанство и јелинска философија нису два потпуно супротна система. Но ипак међу њима постоји и радикална разлика. Хришћанство се заснива на Откривењу а не на философским идејама и аксиомама. Свети Оци, заснивајући све на Откривењу, прихватају такође и све оно из јелинске философије што се може уклопити у хришћанство. Разлике које постоје између једног и другог, дају писцу овог дела повода да брани постојање једне хришћанске философије, различите и често супротне јелинској. Ова философија се разликује радикално од јелинске у односу на питање стварања света, питање јединства, знања, слободе: она се придржава чисто библијских позиција. По Татакису, византијско православље се одликује верношћу трансцедентном, следећући тиме библијску визију ствари. Из тога извлачи закључак да ако су јелински Оци били православни, то је дошло отуда што су престали да буду „јелини”. Ако упоредимо став Татакиса са схватањем о. Георгија Флоровског, биће нам јасно да међу њима има велике сличности: обадва су сагласни да постоји велика разлика између библијског поимања основних онтолошких проблема, као напр. проблема стварања и слободе, и схватања јелинске философије; истовремено оба подвлаче и значај „хришћанског јелинизма”, ослобађајући тај израз од погрешних схватања.

Иако је овај став према „хришћанском јелинизму” који заступају

Татакис и Флоровски, исправан, њега треба разликовати и чувати се од теорија о „хришћанском јелинизму“ поиманог често у смислу „јелинизрања хришћанства“, или исто-чњачког „платонизма“ за разлику од западног „аристотелизма“. По Татакису, Оци Цркве су употребљавали јелинску философију не потчињавајући јој се, него њу потчињавајући еванђељској проповеди, и служећи се њоме као средством општења са јелински образованом срединам. Тако на пример код Каладокијаца, у време Халкидонског периода и касније, аристотеловско-платоновски изрази: *суштина*, *ипостас*, *природа*, добијају друго значење, с обзиром да се употребљавају ван платоновско-аристотеловског контекста и система, и уклапају у сасвим другачије категорије хришћанске мисли. Три Ипостаси у једној суштини, или две природе у једној Ипостаси, то су схватања логички немогућа за платонизам и Аристотелову философију, и као таква захтевају сасвим друге метафизичке основе. С друге стране, да византијски Оци нису употребљавали јелинске категорије мисли, које су биле блиске и њима и њиховим слушаоцима, не би хришћанство постало одомаћено у тој средини. Писцу је, дакле, јасно да код Отаца постоји јелинска философска проблематика, али увек уклапана у хришћанско предање и њиме преображавана.

6. Уверење православних Отаца, од времена Григорија Назијанзина до Григорија Паламе, било је да се све јереси без изузетка заснивају на некритичком усвајању јелинске философије од стране хришћанских мислилаца. Између главних личности о којима говори ова студија, само Ориген, Немесије и Дионисије Ареопagit дају системе који могу да се сматрају као хришћанско тумачење јелинске философије. Такав

оистем не постоји код Григорија Ниског или Максима Исповедника. Писац налази различита стремљења унутар византијске философске мисли, што се тиче њеног односа са јелинском философијом, стремљења која се не могу увек тако лако формулисати.

7. Прелиставајући странице ове књиге, читалац долази до закључка да византијска философија уствари није ништа друго него теологија, преко које Оци чувају и објашњавају Откривење Божје. Циљ писца је да преко третирања питања иконоклазма, оригенизма, теологије икона, проблема монофизитизма, монашке теологије, хуманистичког покрета, исихазма, — учини схватљивим учење Отаца о Светој Тројици, о Христу, Богородици, стварању, човеку.

Тако се византијска светоотачка мисао о стварању развила кроз сталну полемику са оригенизмом. Јелинско схватање о вечности света и библијско поимање стварања и историје, били су у центру дискусија. Ориген је сматрао да је акт стварања био израз Божје природе и да је природа непокретна. Према томе, свет је од искони постојао, јер Божјој доброту је од вечности био потребан свет као прималац Њеног изливања. По оригенизму вечност твари је неодељива, онтолошки, од вечности Логоса. Творевина и Логос настају вечно од Бога. Насупрот Оригену, православна мисао заузима другачији став. „По св. Атанасију, каже Татакис, стварање је дело воље Божје и као такво нешто друго од Његове природе“. Бог Отац рађа по Својој природи Сина, и по рођење је ван времена, а стварање света је отварање вољом Божјом у времену. Свети Јован Дамаскин и св. Кирило Александријски такође истичу разлику Божје природе и природе твари, као и ра-

злику која постоји између природног рођења Сина од Оца и стварања као резултата воље и енергије Божије.

За православну богословску мисао Византинаца Бог је створио свет на из чега. Почетак света је почетак једне потпуно нове стварности, покренуте стваралачким актом Божје воље и усклађене са вечним Божјим промислом. Антропоцентрично схватање овета, које постоји и у Библији, присутно је и у отачкој философији: природа страда због пада човековог. У једном таквом свету, посталом трагичном због преха, демонске и анђелске силе стално ратују међу собом.

8. Какав положај има у том свету човек? По учењу византијске философије, човек, због тога што је створен по „лику и подобију“ Божјем, не само што је отворен према Богу него има и особиту улогу унутар творевине. За разлику од Оригена, византијска православна мисао једногласно прихвата да је човек састављен сједињењем душе и тела. Ту је библијско учење наизглед претрпело утицај платонизма. По св. Максиму, каже писац, тело и душа су уско повезани и не могу да постоје засебно. Византијска антропологија дели човека на три дела: дух (пневма, нус), душа, тело. Човек је господар творевине, он је „микрокосмос“. Овај израз је у честој употреби у платонизму и стоичкој философији. Кападокијци су га усвојили и дали му хришћански садржај. Човек је по њима „микрокосмос“, прво, зато што сједињује у себи ову видљиву творевину, и друго, што му је Бог даровао могућности и способности да се усавршава и да допуни ово јединство, особито после пада, кроз присуство сила благодати и обожења у твари. Отачко схватање човека никад не пориче јединство човечанства, нити се исцрп-

љује индивидуализмом. Отуда и Адамов грех тиче се свих људи. С друге стране, византијско богословље подвлачи да ни провородни грех ни спасење нису и не могу бити независни од личне одговорности и слободе.

9. Византијска христологија, по писцу, формулисана је од V—VII века, кроз борбу са супротним схватањима, која су покушала да је доведу у сумњу. Долазак Христов и његова личност је космички догађај за веру, зато што је Он Логос, у Богу, Творац твари и човек, уколико је човек „микрокосмос“. Као што грех погружава човека у смрт и трулежност, тако је и обнова човека у Христу истовремено и обнова света и повратак првобитној лепоти. По православној вери јединство две природе у Христу је ипостасно.

Византијска христологија, како је излаже Татакис, има два основна става:

а) У Христу не постоји апсолутна симетрија између Његовог божанства и Његовог човечанства, будући да је Његова ипостас искључиво божанска и да се људска воља слаже са Божјом вољом. „Симетрична“ христологија је искључена на Сабору у Ефесу (431.) као несторијанизам. Овакво схватање симетрије православне христологије, отсјај је онога што су у своје време тако добро подвукли св. Атанасије и Кирило Александријски: Само Бог може да спасава, човек може само да буде сарадник спаситељних Божјих енергија и воље Божје.

Писац каже: „Понекад у светоотачком схватању човека, богоцентричност је природно својство човечности. Асиметрија није сметња да Христос буде пуни и савршени човек.“

б) Човечанска природа Христова нема и посебну човечанску ипостас. То значи да појам ипостаси није и-

стоветан са природом ни у Богу ни у човеку, он се односи на начин постојања личности.

Христолошки проблем је неодојив од проблема отачког учења о Богородици, како Мајку Христову назива Сабор у Ефесу (431. г.).

Можда би требало много страница да би се подробно анализирила ова књига. Овом овојом студијом, писац, покушавајући да изложи византијску философију, коју карактерише као теологију, употребљавајући истовремено историјски и систематски метод, — нашао се у опасности да изазове незадовољство и философа и теолога и историчара. Ипак је сматрао да се исплати један такав подухват.

10. Оно што је главно, овом својом књигом Татакис је успео да нам покаже да је Византија била и да ће за свагда остати један период који философска мисао никад не може заобићи и предвидети. Упознаје нас са њеним правим лицем, пребогатом теолошком и философском мишљу. Византијска духовност има и данас снагу да формира и утиче на културу многих народа, особито православних. После пада византијске царевине Источно православље је наставило да чува византијска предања. Та духовност је сачувала религиозну и националну свест народа који су били под турском влашћу. Побеђена Византија је чак извршила утицај и на своје победиоце, који су организовали своју власт

по узору на Византију. Њен утицај прелази и преко граница турске царевине. Оно што је Рим био за западни Средњи век, то је била Византија за прчки, словенски и источни овет. Она је била велики васпитач, велики мистагог који је донео свима религију, а многим уз то и културу. Дух који им је предала дубоко их је прожео, имао је разумевања за њихову душу, продужујући и данас да их надахњује. Без проучавања Византије немогуће је схватити и продрети у неојелинску душу, душу словенских и свих православних народа.

11. У епилогу књиге писац завршава: „Ниједан православни народ, особито јелински народ који као директан потомак, продужава и даље кроз тешко стање турског ропства да негује духовно наслеђе Византије, — није се потпуно одрекао византијског предања; оно остаје живо, способно да да потпору души сваки пут када она заморена од спољашњих остварења и модерне цивилизације — врати се сама себи, понире у себе и тражи се, сваки пут кад тражи духовног пића. Зато је могуће тврдити да византијска философија, боље речено византијска духовност, није још рекла своју последњу реч.” Овим речима и потпуно исправном тврдњом завршава В. Татакис ову своју необично интересантну и важну књигу.

Софија Јоаниду

Теолошки потледи

ВЕРСКО НАУЧНИ ЧАСОПИС

АПОФАТИЧКО БОГОСЛОВЉЕ И ВИЗАНТИЈСКА АРХИТЕКТУРА

ОСВЕЋЕЊЕ О ОЧОВЕЧЕЊЕ

ОРГАНИЗАЦИЈА ЦРКВЕ КАО ТРОЈИЧНА МИСТАГОГИЈА

ИЗВОРИ И МОТИВИ ПЕСНИКА А. Б. ШИМИЋА

ЧУДЕСНА ИЗГРАДЊА ПЧЕЛИЊЕГ САЃА

ОСВРТИ

ПРИКАЗИ

20362
12 XII 77

3 '77

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

и з д а ј е:

„П р а в о с л а в љ е” —
Новинско-издавачка установа
Српске патријаршије
с благословом
Његове Светости
Архиепископа пећког
Митрополита
београдско-карловачког
и Патријарха српског
Г е р м а н а

У р е ђ и в а ч к и о д б о р
Епископ марчански др Данило Крстић
(главни и одговорни уредник),
др Чедомир Драшковић,
др Димитрије Калезић,
др Душан Кашић,
др Лазар Милин,
др Емилијан Чарнић.

С е к р е т а р
У р е ђ и в а ч к о г о д б о р а
Радомир Ракић

Т е х н и ч к и у р е д н и к
Градимиr Станић

У р е д н и ш т в о
и Администрација часописа:
11000 Београд, ул. Седмог јула бр. 5,
Патријаршија

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

и з д а ј е:

„П р а в о с л а в љ е” —
Новинско-издавачка установа
Српске патријаршије
с благословом
Његове Светости
Архиепископа пећког
Митрополита
београдско-карловачког
и Патријарха српског
Г е р м а н а

У р е ђ и в а ч к и о д б о р
Епископ марчански др Данило Крстић
(главни и одговорни уредник),
др Чедомир Драшковић,
др Димитрије Калезић,
др Душан Кашић,
др Лазар Милин,
др Емилијан Чарнић.

С е к р е т а р
У р е ђ и в а ч к о г о д б о р а
Радомир Ракић

Т е х н и ч к и у р е д н и к
Градимиr Станић

У р е д н и ш т в о
и Администрација часописа:
11000 Београд, ул. Седмог јула бр. 5,
Патријаршија

САДРЖАЈ

СТУДИЈЕ И ГЛЕДИШТА

Др Христо Јанарас	Апофатичко богословље и византијска архитектура	125
Проф. Димитру Станилоае	Освећење и очовечење	133
Архимандрит Василије (Гондикакис)	Организација Цркве као тројична мистагогија	148
Живојин И. Савић	Извори и мотиви песника Антуна Бранка Шимића	161
Др Станимир Фемпл	Чудесна изградња пчелињег саћа . . .	179

ОСВРТИ

А. Светигора	Ренесансно сликарство и икона . . .	183
Б. Душановић — Бурица	Икона-нада у безнадним кризама сликарства	187

ПРИКАЗИ

Басилије Татакис	Византијска философија (Софија Јоаниду)	191
------------------	---	-----

CONTENTS

Christos Janaras,	Apophatic Theology and Byzantine Architecture	131
Dr. Dimitru Staniloae,	Sanctification and Humanization . . .	147
Archimandrite Vasilios (Gondikakis),	Organization of the Church as Trinitarian Mystagogy	160
Zhivojin I. Savich,	Sources and Motives of A. B. Shimich's Poetry	178
Dr. Stanimir Fempl,	Bienenzellenbau	182

Часопис излази четири пута годишње
Цена једном примерку 15,00 динара.

Годишња претплата:
за нашу земљу 50,00 динара,
за иностранство 6,00 САД долара.

Претплату слати на текући рачун:
Православље — Новинско-издавачка
установа Српске Патријаршије,
број жиро рачуна
60811-620-16-300-50-12301 Београд
„за Теолошке погледе“.

Прилози који се објављују
у „Теолошким погледима“
првенствено представљају
ставове писца,
а не саме Редакције.

На основу мишљења републичког
сепретаријата за културу СР Србије,
413-181/73-02 од 19. III 1973. године
не плаћа се порез на промет.

Ш т а м п а
„Сава Мухић“, Земун, М. Тита 46-48.

САДРЖАЈ

СТУДИЈЕ И ГЛЕДИШТА

Др Христо Јанарас	Апофатичко богословље и византијска архитектура	125
Проф. Димитру Станилоае	Освећење и очовечење	133
Архимандрит Василије (Гондикакис)	Организација Цркве као тројична мистагогија	148
Живојин И. Савић	Извори и мотиви песника Антуна Бранка Шимића	161
Др Станимир Фемпл	Чудесна изградња пчелињег саћа . . .	179

ОСВРТИ

А. Светигора	Ренесансно сликарство и икона . . .	183
Б. Душановић — Бүрица	Икона-нада у безнадним кризама сликарства	187

ПРИКАЗИ

Василије Татакис	Византијска философија (Софија Јоаниду)	191
------------------	---	-----

CONTENTS

Christos Janaras,	Apophatic Theology and Byzantine Architecture	131
Dr. Dimitru Staniloae,	Sanctification and Humanization	147
Archimandrite Vasilios (Gondikakis),	Organization of the Church as Trinitarian Mystagogy	160
Zhivojin I. Savich,	Sources and Motives of A. B. Shimich's Poetry	178
Dr. Stanimir Fempl,	Bienenzellenbau	182

Часопис излази четири пута годишње
Цена једном примерку 15,00 динара.

Годишња претплата:
за нашу земљу 50,00 динара,
за иностранство 6,00 САД долара.

Претплату слати на текући рачун:
Православље — Новинско-издавачка
установа Српске Патријаршије,
број жиро рачуна
60811-620-16-300-50-12301 Београд
„за Теолошке погледе“.

Прилози који се објављују
у „Теолошким погледима“
првенствено представљају
ставове писца,
а не саме Редакције.

На основу мишљења републичког
сепретаријата за културу СР Србије,
413-181/73-02 од 19. III 1973. године
не плаћа се порез на промет.

Ш т а м п а
„Сава Мухић“, Земун, М. Тита 46-48.

Theological Views

**A quarterly published in Serbian
with summaries in English.**

**Publisher: »Orthodoxy«
the Publishing Institution
of the Serbian Orthodox Church.**

Address:

**Theological Views, 7 July No. 5,
11000 Belgrade, Yugoslavia**

**Annual subscription
for abroad: U. S. \$ 6.**