

# Теолошки потледи

ВЕРСКО НАУЧНИ ЧАСОПИС

БЕОГРАД, 1978.

ГОДИНА XI

БРОЈ 3

Јеромонах др Артемије (Радосављевић)

## ВАСКРСЕЊЕ КАО СУШТИНА ХРИШЋАНСКЕ ВЕРЕ

Негде је још Премудри Соломон рекао: „Ништа ново под сунцем” (Проп. 1, 9). И био је у праву за своје старозаветно време. Но касније су Свети Оци њега исправили, или боље рећи допунили, рекавши: „Ништа ново под сунцем, сем Господа Исуса Христа” (свети Јован Дамаскин). Једино ново, дакле, под сунцем, једино ново у историји света и човека, од постанка па до свршетка света, јесте појава Бога у телу, појава Господа Христа као Богочовека, оваплоћеног Бога и Спаситеља нашега. Ако будемо ишли даље са питањем: по чему је Господ Христос то „једино ново под сунцем”, и будемо хтели да одговоримо колико тачно, толико и кратко, морали бисмо рећи: „Својим васкрсењем из мртвих”. Васкрсење Господа Христа из мртвих је извор и увор, темељ и завршетак, суштина хришћанске вере и Цркве Божје, смисао стварања и битисања свега створенога. На чињеници васкрсења Христовог, или тачније: на личности васкрслог Христа стоји сва грађевина хришћанства као на једином темељу. Без васкрсења Христовог из мртвих, Он не би био Бог. Узалуд би било и његово чудесно рођење од Дјеве, и његово крштење на Јордану, и његово преславно Преображење и ма који догађај из његовог живота, и сви они скупа, јер ништа од свега тога не би нас могло убедити и уверити да је Он истинити Бог и Господ. Јер онај који би остао у гробу и тамо иструлео, како би могао бити Бог, без обзира на сав чудесни живот његов? Како би Он могао бити спаситељ и избавитељ васцелог рода људског „от врат смертних”, да сам није смрт победио? Својим васкрсењем из мртвих Господ Исус је показао, да његово искупљење и спасење рода људског има за циљ: вечити живот у вечном блаженству. И да је у томе — сва вера хришћанска. Да Он није васкрсао из мртвих, не само да би вера наша у Њега била узалудна, како каже свети апостол Павле, него би била и немогућа. Да Он није васкрсао, све његово дело остало би затворено у сионској горници, где су се његових 12 ученика упочетку

скупљали „страха ради јудејског“. Они, ако би и напустили касније ту „горницу“, напустили би је само зато да би се вратили својим напуштеним рибарским мрежама, или на своју царинарницу, или своме винограду. А Христос би био и остао први и последњи, и једини, хришћанин, који је умро и издахнуо на крсту, а са њим — издахнуло и дело његово и учење његово. Апостоли не би могли, нити би хтели, нити би смели ићи да проповедају Христа да Он није васкрсао из мртвих. Без факта васкрсења, Он би био и остао један од многих „учитеља“ и „моралиста“ онога доба, којих је народ већ био презасићен. Јер сви су они само „учили“ како треба живети, но нико од њих није могао дати силе за такво живљење. Многе поуке еванђелске биле су изречене и раније другим устима, но она су занемела и запуштена земљом и црвима. Отуда је њихово учење остало лепо за слушање, за полемике, за „чешање ушију“, и ништа више. Јер они су сишли у гроб, а нису из њега изашли. Они нису могли дати силе својим присталицама да се то њихово учење оваплоти у живот. Такав је био Буда, Мухамед, Сократ, Платон и сви остали творци религија и измишљачи Философија. Отуда једино ново у апостолској науци, то је управо проповед о васкрсењу Господа Христа, и заједно с њим и кроз њега — проповед о нашем васкрсењу и вечном животу.

Факт васкрсења Господа Христа из мртвих, не треба, сматрам, доказивати, јер се ја овде обраћам верујућим хришћанима, будући да сама реч „хришћанин“ неминовно садржи у себи веру у васкрсење из мртвих. То стога, јер је хришћанство, у својој целокупној историској стварности, историској моћи и свемоћи, засновано на факту Христовог васкрсења, те као такво, самим својим постојањем представља и најпоузданији доказ васкрсења Христовог. Нема догађаја, не само у Еванђељу већ у историји рода људског, који је тако неодољиво, тако непобитно посведочен као васкрсење Христово. Тек у светлости васкрсења Христовог постаје кристално јасан и лик Христов и дело његово. Тек у васкрсењу Христовом добијају своје пуно објашњење сва чуда Христова, све истине његове, све речи његове, сви догађаји еванђелски, јер је тек васкрсењем својим из мртвих Господ Христос непоречно и свеубедљиво посведочен да је Син Божји.

Но исто тако не треба доказивати ни веру у наше сопствено васкрсење, и мисли да се све завршава са гробом и у гробу, да је светлост од сунца. Ако међу нама има неко ко сумња у своје лично васкрсење, и мисли да се све завршава са гробом и у гробу, да је гроб тачка, а не запета његовог живота, онда је сигурно да он само формално верује у Господа Христа, да је хришћанин само по имену. Богочовек Христос је у свету земаљском ради нас људи, не ради себе. Све што Он као Бочовек доживљује, чини, осећа, мисли у нашем човечанском свету, Он све то доживљује, чини, осећа, мисли — ради човека, ради нас људи и ради нашег спасења. И кад умире, умире ради човека; и кад васкрсава, васкрсава ради човека. Кроз све своје Он носи и проноси људску природу, човека, људе. Он је заиста сишао у наш свет „ради нас људи и ради нашег спасења“. И кад устаје из мртвих, Он устаје да би људи заједно са Њим и за Њим

устали из мртвих. „Како онда говоре неки међу вама да нема васкрсења мртвих”? (I Кор. 15, 12) у чуду пита своје савременике Коринћане свети апостол Павле, а преко њих и нас, и све верне свих времена, који себе рачунају у хришћане, а одричу и не верују било у Христово, било у своје васкрсење. На срамоту нашу говорим, али слушао сам више пута неке од нас, који славу славе, у цркву иду, причешћују се, а говоре: „Ја верујем у Бога, али знаш, кад умреш нема после тога ништа. Зато, дај ти мени док сам ја жив да једем и пијем, а кад умрем, баци ме за плот, свеједно ми је”. Но знајте: ко пориче и не признаје и не верује било у Христово, било у своје васкрсење, (а они су међусобно нераздвојни, и заједно стоје или падају), он не сматра Христа за Богочовека, пориче Христа и целокупно дело Његово, и васцело хришћанство. И не само да не сматра Христа за Бога, него га прави и лажом, јер нам је толико пута пре своје смрти говорио о свом васкрсењу. Узрок пак таквог жалосног стања појединих назови хришћана који не верују у васкрсење, било Христово било своје, је опијеност душе грехом, која се тетура на свима путевима својим, спотиче се, пада, разбија, и тако онеспособи себе да се осећа као бесмртна и боголика, па стога не верује ни у Христово ни у своје васкрсење. И не само то! Такви људи би били уистину сретни кад не би било васкрсења. Онда не би имали коме полагати рачуне за своје грехе. Они говоре да нема васкрсења, не зато што то знају, што имају неки доказ за то, но зато што желе да га нема. Они се труде да убеди не толико свога саговорника, колико да ућуткају своју нечисту савест, како би могли и даље слободније грешити. Јер веровати у васкрсење, значи живети по Еванђељу, а они то неће и не желе.

Међутим, због васкрслог и од васкрслог Богочовека, васкрсење је постало закон за људску природу, и људи су осуђени на бесмртност, како би то рекао отац Јустин; исто онако што је због палог, и отпалог у смрт Адама. смрт постала закон за сву природу људску, и људи били осуђени на смртност. Насупрот праоцу Адаму, кроз чији грех је ушла смрт у природу људску, стоји Богочовек Христос, кроз кога улази у људску природу залог васкрсења, квасац васкрсења. Господ је васкрсао своје тело и у природи људској посејао наду на васкрсење, давши свима као залог тога васкрсења васкрсење свога сопственог тела.

Ја бих желео, дакле, не да доказујем веру у васкрсење било Христово, било наше, јер полазим од тога да у то сви верујемо, већ да нагласим значај и смисао Христовог и нашег васкрсења за наше спасење.

У Богочовечанском домостроју спасења рода људског, неопходни су и страдање, и смрт, и васкрсење, због чега Господ и наглашава више пута да Њему треба „пострадати, убијену бити, и трећи дан устати” (Мт. 16, 21). Но иако је то Господ често напомињао својим ученицима, ни они сами нису били у стању то појмити, јер „беше сакривено од очију њихових”, па је чак један од првих ученика његових покушавао да га одврати од тог пута страдања, управо не поимајући потребу и неопходност тога. Тек по васкрсењу своме „када

им отвори ум да разумеју Писмо” (Лк. 24, 45), они су схватили сву способност његове смрти и његовог васкрсења (Лк. 24, 46—47). Само тако, просветљен и уведен самим васкрслим Господом у свете тајне Богочовечанског домостроја спасења, апостол Павле неуморно доказује и показује људима да је требало да Христос страда и васкрсне из мртвих (Д. А. 17, 3; ср. I Кор. 15, 1—58).

Христос се оваплотио и дошао на земљу „ради нас људи и ради нашег спасења”. То сачињава зеницу ока вере наше. То спасење људи Господ је извршио целокупним својим животом и радом на земљи, почев од Витлејемске пећине у којој се родио, па све до Голготе и вазнесења на небо. Сваки моменат његовог богочовечанског живота на земљи, свака реч коју је изговорио, свако дело које је учинио има свекосмичко и свечовечанско значење у домостроју спасења људи. Ништа сувишно Господ није учинио ни заповедио без чега би се спасење ипак могло извршити, с једне стране, и ништа није пропустио да учини или нареди без чега би дело спасења остало крње и непотпуно. Његово дело спасења је једна јединствена и недељива целина, којој је почетак бесемено зачеће од Дјеве, а завршетак преславно васкрсење из мртвих. Тако, дакле, васкрсењем Господа Христа из мртвих завршен је и довршен богочовечански подвиг искупљења и спасења рода људског.

Васкрсење Господа Христа, најпре је била логичка неопходност његове Богочовечанске Личности, а затим је у датом моменту постало историјска стварност, јер самим тим што је Христос био Оваплоћени Бог, Он није могао не васкрснути. Бог се оваплотио узевши на себе истинску природу човекову, да би могао пострадали својом човечанском природом, с једне стране (јер је Божанством нестрадалан), и да би могао вратити у живот, као Бог, своје уистину умрло тело, с друге стране. Иако стварно мртав телом, Спаситељ се показао јачи од смрти, те смрт није могла да га задржи у своме царству као свој плен. А држала га је само три дана, не зато што је имала власт над њим, но по допуштењу самога Господа, да би то време искористио за спасење старозаветних људи, проповедајући им своје Еванђеље у Аду, где су се сви они налазили од Адама до Христа. Својим васкрсењем, после три дана боравка у Аду, Спаситељ је коначно победио смрт, разорио царство смрти (Ад) и обезоружао његовог цара — Ђавола, и тиме управо извршио спасење људи. У самој ствари, спасење човека се и састоји у ослобођењу човека од смрти, у победи над смрћу. Смрт је побеђена, јер је претворена у обичан сан из кога нас васкрсли Господ буди. Примери за то? Четвородневни Лазар, Јаирова кћи, син Наинске удовице. Апостол Павле говори о 500 браће који видеше васкрслог Господа, вели да су већина од њих живи, „а неки и уснуше” (I Кор. 15, 6). Не рече: „помреше” (апетанан), већ „уснуше” (екимитисан), јер смрти нема више. Уснуше телом, да се опет пробуде на дан свеопштег васкрсења мртвих. После Христа, смрт није ништа друго до заспалост тела. Отуда код Грка назив за гробље: „кимитирион”, код Руса: „усипалница”, тј. место за спавање, за починак. Ми Срби „сахрањујемо” умрлог, што значи: „сахранити” = „сохранити” = „сачувати”, тј. сачувати тело до гласа

трубног, до момента „када ће сви који су у гробовима чути глас Сина Божјег, и чувши оживети” (Јн. 5, 26). Спасевајући човека од смрти, Господ га је спасао и од два њена близанца: греха и ђавола. Јер, грех, смрт и ђаво сачињавају нераздвојну црну тројку, која је тиранисала васцели род људски од Адама до Христа. Васкрсењем својим, Христос је разбио ту црну тројку и коначно је уништио, дарујући тиме човеку бесмртност и живот вечни. Васкрсење Христово је, и ништа друго, победа над смрћу, над грехом, и тиме над ђаволом. Јер васкрсење је победа Безгрешнога над грехом, Бесмртнога над смрћу, Бога над ђаволом. Тиме је људима показано и доказано, да спасти се значи: победити, грех, смрт и ђавола. Зато св. Апостол и каже, укоревајући Коринћане за њихово неверовање у васкрсење: „Ако Христос не уста, још сте у гресима својим” (I Кор. 15, 17), што значи и у смрти, јер је „плата за грех — смрт” (Рим. 6, 23), а самим тим и у власти ђавола, јер је он тај који има „државу смрти” (Јевр. 2, 14). Отуда је Христово васкрсење једино оправдање и осмишљање живота људског на земљи, јер тек у њему људско биће осећа, сазнаје и види да није последица неког кошмара или слепих сила које се са њим играју, већ да је створено у овом и оваквом свету ради бесмртног и вечног живота у светлости, љубави и правди. Тек својим васкрсењем из мртвих Христос је показао и на делу доказао, да његово спасење рода људског има за циљ да дарује људима вечни живот у вечном блаженству. У томе је сва вера наша, и сва нада наша, и сва радост наша. Зато тако светло и радосно и прослављамо васкрсење Христово, показујући тиме нашу веру у њега. Васкрсење Христово Црква слави не један дан — само на Ускрс, и не недељу дана — само светле седмице, већ једанаест седмица пре Ускрса и седам седмица после Ускрса, и уз то сваке недеље у години. Свега, негде близу око половине дана у години Она посвећује васкрсењу Христовом.

Управо тиме се показује да васкрсење Господа Христа, иако потпуно лични акт Богочовека, ипак има свечовечански и свеколики значај, јер оно што је учињено у телу и са телом Господа Христа, односи се и има силу за целокупну природу људску. Зато и каже свети Апостол: „Христос уста из мртвих, и би првина умрлих, јер пошто је кроз човека смрт, кроз човека је и васкрсење мртвих. Јер као што у Адаму сви умиру, тако ће у Христу сви оживети” (I Кор. 15, 21—22). Принципи су исти код Христа као и код Адама, у васкрсењу, као и у стварању. При самом стварању, првом човеку, Адаму, била је дата логосна сила, животворна и животодавна. И сваком човеку уопште који се рађа на овај свет даје се та логосна сила. Но она је грехом парализована, а под притиском смрти обамрла и онемоћала. Господ Христос, као овалопћени Логос Божји, као богочовек васкрсава из мртвих, и даје васкрсне силе обамрлој логосној сили у сваком човеку, да се ослободи смрти, и уђе у васкрсење. Тело Христово васкрсло из мртвих, је квасац васкрсења, од кога има да ускисне целокупно тесто људске природе, од кога смо сви ми начињени. Васкрсли Богочовек не намеће нешто ново људском роду, када му дарује опште васкрсење мртвих, јер је први човек, Адам, носилац и извор свеколике људске природе, саздан потенцијално



бесмртним. Васкрсењем својим Богочовек, поново даје ту бесмртност људима, враћа им ту животворну и животодавну силу, и изводи их на пут који кроз свеопште васкрсење из мртвих води у свеопшту бесмртност. Васкрсење Богочовека из мртвих осигурава свеопшту бесмртност људској природи, као саздању Божјем. У васкрсењу нашег Спаситеља, вели блажени Теодорит, ми имамо залог нашег васкрсења. Он је први разорио државу смрти, а за њим, као за почетком, несумњиво ће следовати и сва људска природа. Господ је васкрсао своје тело и у природу људску посејао наду на васкрсење, давши свима као залог тога васкрсења васкрсење свога властитог тела. Васкрснувши из мртвих, Господ Исус је васкрсење из мртвих учинио обавезним за све људе: и за добре и за зле, па хтели ми то или не, веровали ми у то или не веровали.

Спаситељ је дошао да учини не крај својој смрти, него смрти свих људи. Васкрсењем тело Христово је постало не само оживело, него и нетрулежно и вечно. У томе је разлика Христовог васкрсења, од разних васкрсења која су се дешавала пре његовога, било у Старом, било у Новом Завету. Сви они који су раније васкрсавали, васкрсавани су силом Божјом, и њих је смрт пуштала из својих канџи само на неко време да би они поново постали њен плен. Тако је најкарактеристичнији пример васкрсење светог четвородневног Лазара, који је после васкрсења живео још 30 година као епископ на Кипру, где је поново умро, и где се налази његов други гроб. Са васкрслим Господом је сасвим друкчије. Он је васкрсао својом сопственом божанском силом, и то савршеним васкрсењем, тако да „Он више не умре, смрт нема више власти над Њим” (Рим. 6, 9). То и значи бесмртност и нетрулежност које је човекова природа добила Христовим васкрсењем. То по светом Григорију Ниском и јесте главни циљ доласка Христа у свет: да људску природу поврати из смрти у бесмртност кроз своју смрт и васкрсење. На питању смрти пробају се сви богови и сви људи. Бог који не може да победи смрт, нема право да се зове Богом. Човек који не верује у победу над смрћу, нема право да се зове човеком. На испиту смрти пали су сви богови и сви људи до Господа Христа: и Буда, и Конфуџије, и Мухамед, и Сократ, и Кант, и Ниче, и материјалисти јер сви су они оставили проблем смрти нерешен, и човека, за чију су се срећу тобоже борили, у канџама „свејадице” смрти. Једино је Богочовек Христос успешно решио питање смрти васкрснувши из мртвих, осигуравајући тиме и свима људима васкрсење и живот вечни. Отуда је Он једини истинити Бог и једини истински човекољубац, који човека не оставља у смрти, него је за њим и због њега сишао не само на земљу, већ до самога дна Адова, да га отуда извади и уведе у вечну и блажену бесмртност.

Васкрсењем Христовим човечанска природа Његова је потпуно обожена. Његово тело по васкрсењу, није се вратило у земљу, како вели свети Јован Златоуст, него се узнело на небеса... и сада седи на царском престолу, будући неодвојиво сједињено са Божанском природом Бога Логоса. Тиме и појам спасења добија свој пуни и завршни смисао. То показује да спасење није само у ослобођењу од нечега (греха, смрти и ђавола), већ и у задобијању нечега — конкретно у задобијању обожења које се остварује у најтешњем сједи-

њењу човека са Богом. То сједињење је толико присно и толико савршено, да то свети апостол Петар назива „заједничарењем Божанске природе” (II Петр. 1, 4). Само у томе, и једино у томе је пуноћа спасења. Јер је само због тога и ради тога и створен човек. То је крајњи циљ и мета коме човек треба да тежи сваког тренутка свога живота на земљи: кроз сва дела своја, кроз све речи своје, кроз све мисли своје, кроз сва осећања своја. Није достојно човека да се задовољава ма каквим нижим циљем, чак ни таквим као што је ослобођење од смрти. Јер нашто ми ослобођење од смрти, ако и надаље останем удаљен од Бога као свога прволика и свога праизвора? Разуме се, то питање је по својој суштини апсурдно. Јер ослободити се од смрти, значи задобити живот, сјединити се са животом. А Бог и јесте живот и извор сваког живота. Та два аспекта спасења: ослобођење од греха, смрти и ђавола, с једне стране, и сједињење са Богом и обожење, с друге стране, сачињавају уствари два лица једне исте златне медаље.

Но док се прво, тј. васкрсење, ослобођење од смрти остварује нужно за све људе на основу Христовог васкрсења, јер је природа људска једна и јединствена, дотле друго, тј. обожење остварује се само код оних који се слободном вољом у овом животу буду трудили на остварењу подобија свога са Богом. Разлика између праведника и грешника, дакле, неће бити у погледу васкрсења, јер ће „сви који су у гробовима чути глас Сина Божјега, и чувши оживети” (Јн. 5, 22. 28), нити у погледу вечности и бесмртности — то ће добити сви људи, него ће разлика бити у начину сусрета сједињења са Богом, тј. у задобијању обожења или у лишењу истога. Проблем будућег обожења или вечног живота, свети Максим Исповедник решава указујући на разлику начина сједињења Бога са људима у будућем животу. Јер, по њему, Бог ће са светима бити сједињен „по благодати”, а са недостојнима „мимо благодати”. То сједињење с Богом за прве ће бити извор вечног блаженства, а за друге извор вечног мучења. Бог, будући светлост, за прве ће бити светлост која просвећује, а за друге огањ који спаљује али не сагорева. Но, по светом Максиму, ова разлика почиње још у овом, земаљском животу и продужује се кроз сву вечност. „Бог је, сунце правде, како вели пророк Малахија (4, 2), које обасјава све зрацима доброте. А душа људска, по својој вољи постаје или восак као богољубива, или блато као светољубива. И као што се блато по природи од сунца суши, а восак се растапа, тако и свака душа светољубива од Бога саветована, као блато по својој вољи одбијајући Божје савете, суши се- и сама себе води као фараон у пропаст! а свака душа богољубива, као восак се растапа, и примајући у себе божанске отиске и одлике, постаје дом Божји у Духу Светом”.

Овај начин сједињења Бога са људима у будућем животу са свим његовим последицама — вечним блаженством или вечним мукама —, неће зависити од Бога, него ће бити као природан плод правилног коришћења или злоупотребавања слободне воље наше у овом животу, који нам је дат да њиме купимо блажену вечност, као што и пише свети апостол Павле: „Гледајте, дакле, да уредно жи-

вите... испуњајући време" (Еф. 5, 15—16). Тако, по мисли светог Максима, и уопште по учењу наше свете Цркве, не Бог, већ сам човек припрема себи у овом животу или вечно блаженство или вечно мучење у дан суда. Јер блаженство и радост задобијају се само добровољним усаглашавањем своје воље са Вољом Божјом, по примеру које нам је дао Спаситељ наш и Господ Исус Христос. То значи, Бог благодаћу својом, коју изобилно даје људима кроз свете тајне, изграђује у њима спасење, само утолико уколико наша слободна воља сарађује са Божанском благодаћу. Бог нас је створио без нашег учешћа, Он ће нас и васкрснути по својој вољи и сили. Но Он неће и не може да нас обдари блаженством, не може да нас спасе, ако ми то не желимо и не трудимо се на томе. Бог ради, а човек сарађује; Бог води, а човек је вођен; Бог даје, а човек прима. Благодат Божја и слободна воља човекова, то су два ока а један вид, два духа а један слух, два крила а један лет. Што се више трудим, све јаче дејствује у мени благодат. И обратно: што се мање трудим, све мање дејствује у мени благодат. Благодат не само не уништава, него и не спутава човекову слободну вољу. Напротив, њој се слободна воља човекова само усавршава, и тако постиже своје божанско назначење. Ако човек не стави у дејство своје човечанске силе, да помоћу њих усвоји, учовечи и очовечи оно што је божанско, онда то божанско остаје неплодно у њему, остаје „узалуд". Нема сумње, благодат Божја, која се Христом даје човеку, остаје празна, неродна и бесплодна, ако је човек не прихвати свим срцем својим, свом душом својом, свом мишљу својом, свом снагом својом, и на тај начин не претвори у природу своју, у живот свој. Слично као што земљорадник узалуд баца добро семе, ако земља није подесна да га прими и род донесе. Ако је земља сува, или каменита, или трновита, то семе у њој остаје неродно и бесплодно. Божанска благодат је то семе, које је увек добро, јер га сеје небески сејач — Дух Свети и животворни, док је душа људска њива, коју човек припрема за пријем небеског семена својом слободном вољом, усвајајући заповести Божје и живећи по њима.

Тако дакле, наша вера у васкрсење није просто једно мишљење, једно убеђење или некакво философско учење попут Сократовог, Платоновог, кантовског, бергсоновског, човековог, ма ког човека, него је Еванђеље блага вест, управо зато што је оно знање, и то непобитно знање, да је Господ васкрсао. Чак и више од тога: то је живот и живљење васкрслим Господом и у васкрслем Господу. Ако није тако, чиме се онда може објаснити апостолство Апостола, и мучеништво Мученика, и исповедништво Исповедника, и пустињаштво Пустињака, и подвиг Подвижника, и јуродство Јуродивих, и хришћанство Хришћана, и ма која врлина ма којег хришћанина. Откуд свима њима силе и моћи за такво живљење и такво умирање? Ваистину само и једино од Васкрслог и зато вечно живог Господа Христа. Сви су они осећали на себи испуњење обећања Васкрслог Господа: „Ево, ја сам с вама у све дане до свршетка века" (Мт. 28, 20), и живели вером и надом у своје васкрсење, оваплоћујући у животу своме све Христове заповести и прерађујући их у свете врлине. Сви су они веровали, и знали, да је Последњи суд који ће пратити свеопште васкрсење, колико „страшан" толико и „праведан", јер ће на њему



сваки добити сходно својим делима овде на земљи. Знали су такође, да по вери нашој, грешници по смрти нису у стању ништа учинити на побољшању свога будућег стања. Зато им свети Максим указује на једини излаз док се још налазе у овом земаљском животу, пишући: „Грешник не може избећи будући суд, без добровољних овде подвига, или трпељивог подношења невоља које нас сналазе без наше воље”. У овом пак трпељивом подношењу невоља, много помаже сећање на смрт и онога што после ње долази. „У свему и пре свега сећајмо се смрти”, пише овај свети отац, наводећи исцрпно шта у вечности очекује праведника а шта грешника.

Дакле, пред нас се поставља питање не како зарадити васкрсење из мртвих, бесмртност и вечни живот, јер то је свима обезбеђено васкрсењем Господа Христа, и не зависи од нас, него питање како зарадити блаженство у том вечном животу. То је оно што је за свакога човека најважније и једино важно, пошто то зависи колико од Бога толико и од човека.

## Summary

*Hieromonk Dr. Artemy Radosavlevich*

### RESURRECTION AS ESSENCE OF CHRISTIAN FAITH

The novelty of Christ's religion consists in the fact of the Resurrection of the God — Man Jesus. We are »condemned to immortality«. The Resurrection of all mortals is already assured to everyman by Christ's Resurrection. However, the blessed life with the eternal God is not automatically given to all, but it depends on the free-will experience of each and every man in his historical life on Earth.

For those who lead a pure and ascetic life dedicated to the frequent eucharistic communion there has already started — in union with the resurrected Christ — the blessed life of the world to come.



проф. Димитрије Станилоаје

## ЦЕНТРАЛНИ ПОЛОЖАЈ ХРИСТА ПРЕ И ПОСЛЕ ЊЕГОВОГ ВАПЛОЋЕЊА У ПРАВОСЛАВНОЈ ТЕОЛОГИЈИ И ДУХОВНОСТИ\*

Православна теологија сагледава Христа у Његовом двоструком космичком значењу, како је то значење схватио још ап. Павле у Посланици Коринћанима (1, 26). По примеру истог апостола, православна теологија види тесну повезаност између обе врсте космичке присутности Христове: између Његовог духовног присуства као Сина Божјег и Његовог телесног присуства као очовеченог Сина Божјег (Кол 1, 16—17, 1, 18—28). Присуство Христа само као Сина Божјег припремљено је пре инкарнације, Његовим инкарнираним присуством, што се дешава још и данас, па га баш из тога разлога можемо назвати присуством пре ваплоћења. Инкарнирана садашњост поново успоставља и продужује остварење присуства пре ваплоћења, и то на тај начин што она остварује поновно сједињење свих ствари кроз Њега, а то значи кроз Цркву.

Пошто православна теологија поштује источну патристичку мисао, то она и прецизира поменуто схватање св. Јована, према којем је Христос оваплоћена Реч Божија, кроз кога је све постало и у коме је све и пре његовог ваплоћења: „у њој беше живот и живот беше светлост људима и светлост блиста у тами и тама је не обузе” (Јов. 1, 1—5). Космича присутност пре ваплоћења, то је према источним оцима „многоструко присуство у разумним структурама свих ствари, оно је недељиво у разуму сваког појединог човека”. Свети Максим Исповедник објашњава да се Божја Реч нуди кроз све разумне структуре или духовна бића, или кроз „чулне односе” ствари, људску моћ расуђивања, па позива тај разум да се уздигне изнад многоструких мисаоних структура које су припојене стварима, и да се уздигне до јединог разума, до Логоса. А пошто тај једини Ум призива људе у јединство путем тих мисаоних структура, припојеним стварима, то овај Ум врши и дело сједињења, при чему се Он (Логос) скрива у разумним структурама на нама неразумљив начин, Он (Логос Божји) се нуди човечијем разуму на пропорционалан начин, било преко видљивих ствари или путем писаних знакова и то сасвим и потпуно у

---

\* Превео са немачког Војислав Утвић. Из: »Orthodoxie heute» 60—61/1977.

свима њима, а тако исто и несмањено у сваком од њих појединачно. Он (Логос Божји), нераздељено и увек исто у различитим стварима, једноставно и не сложено у сложеним стварима, беспочетно у стварима подложним почетку, невидљиво у видљивим стварима, несхвативо у схвативим стварима. Он нам се показује стога, да би нас полазећи од свих ствари, постепено сјединио у себе и то на тај начин што нас, који идемо за њим, сједињује Светим Духом, да би нас уздигао до Његовог сазнања, јер је Он једноставан и ослобођен сваке везе са стварима. Он нам се дакле нуди и на тај начин, што нас води у јединство са Њим, омогућујући нам да ступимо у то јединство, исто као што се Он раширио када је ради нас сишао са небеса”.<sup>1</sup>

Логос се потпуно налази у свакој ствари, као што се потпуно налази у различитим стварима и то стога што су ове ствари слике Логосовог ума. Оне претстављају распрострањеност Логосовог ума, али истовремено и њихову повезаност и јединство у космичку целину, која води своје порекло из недиференцираног јединства личног Божанског Логоса. Логос је на посебан начин присутан у човеку као субјекту који је обдарен умом. И док су ствари створене слике Логосовог ума, човекова личност као умни субјекат јесте слика самог Логоса.

Тако су ствари, као створене умне структуре Божанског Логоса уствари Његове речи упућене људима, да би их уздигле до потпуног сазнања Божанског Логоса, а преко дијалога о заједничкој садржини, као и да би их довело у потпуну сагласност са Њим. Та сагласност треба по вољи Логоса да буде не само сагласност интелекта, него и сагласност љубави тиме што људи кроз тај дијалог долазе до сазнања о постојању свих материјалних и духовних добара, која им Логос даје заједно са светом, а још посебно и зато што им Он путем свих тих добара открива своју љубав, позивајући их да ступе у једно унутарње јединство са Њим.

Али људи нису следили тај пут, да се изнад умних структурираних ствари уздигну до свога Праузрока, који је према њима испуњен љубављу. Услед тога они нису сагледали ствари као дар и као духовне речи Божанског Логоса, које је Он упутио људима за један дијалог који би их ујединио међусобно и са самим Њим. Они су се радије одлучили да свет посматрају као разум који је од вечности постао сам од себе. Тако су доспели дотле да више нису видели да би разум који би постојао од вечности сам од себе и који као свој праузрок не би имао неку мисаону Личност, да би то био разум без циља, дакле без ума. Они више нису могли да схвате да је потпуно необјашњив разум без Субјекта оне исте вечности од које су и сами, и да стварно засновани и мисаони разум захтева постојање узрока и смисла свему. Они (људи) нису схватили да разум који је својствен свету, да разумна — и више него разумна — наиме апофатична дубина претпоставља вечно биће и да као таква има смисла само онда, ако је од стране тог Вечног Бића усмерена ка том разумном и више него разумном Бићу да би са Њим остварила сагласност и сјединење.

Људи су међутим напустили овај дијалог који их сједињује са Највишим Бићем и преко кога су могли добити снагу која их снажи

и оплемењује, јер Он и стварима даје печат међуличног односа у изразу љубави. Они тако нису сагледали постојање једног вишег смисла у стварима па — не само што су пали у бесмислено умовање, него су пали и у безумно робовање страстима. И пошто су се све више заносили умовањем о природним законима који се понављају, и не тежећи једном вишем циљу, они су одбацивши дух који прати највише мисаоне односе, пали под утицај закона идентичних последица рабања и смрти.

Да би спасао људе од тог бесмисленог рационалног ланца који их ове води у смрт, Логос је свесрдно ушао у творевину тиме што је у правом смислу речи узео на себе тело или тачније речено тако што је постао човек. Али при томе се ниуком случају не ради само о Његовом преинкарнацијском присуству којим Он ствара и прима ствари као слике својих мисли, а људе ствара и прима као своју сопствену слику и као субјекте, него је Он снагом овог новог унутарњег присуства почео да обнавља јединство између себе и света и да га усавршава, а том сјединењу постављена је основа самим стварањем света.

Овај приснији начин присуства ваплоћеног Логоса у творевини, састоји се у чињеници да је Он сам Ипостас човечанске природе или онтолошки носилац своје слике. Пошто човек као субјект није сам испунио своју намену, да помоћу своје Божанске Праслике постане спојни беочуг света, то је Логос сам постао човек а тиме и као такав постао је истински спојни беочуг свих ствари у Богу. Логос не дејствује више својом сликом као каквим другим субјектом да би успоставио јединство света у Богу, тачније речено да би помогао човеку у дијалогу са Њим, у циљу да кроз тај дијалог доведе целокупну творевину до потпуног јединства са Њим. Сада се у Њему самом развија тај дијалог преко Његове две потпуно сагласне воље: Божанске и човечанске.

Када је Христос као Човек учесник у том дијелу, Он је спојен са свима нама. Али Христос — човек је истовремено и Христос-Бог. И тако се Бог сам налази у споју са нама као човек са човеком.

Ако желимо, можемо сада лако у Њему и кроз Њега да успоставимо и развијемо један хармонични дијалог нашег разума са Божанским разумом, и то зато, јер је лично Божји Ум постао у Христу субјекат нашег ума ступивши у везу са разумним људским субјектима као један од њих. Тако је Он увео људски разум у његову праву функцију и то у функцију која одговара његовом узору. У Христу не налазимо само разум као извор нашег заједничког људског разума, разума са којим је наш људски разум способан да буде принципијелно и актуелно сагласан и то у таквој сагласности која не узима у обзир појединачне случајеве или појединачне односе, нити конкретне ситуације, дакле сагласност која постоји код свих разумних људи, него ми налазимо да је човечији разум заувек уздигнут у природно јединство са Божанским разумом. Тако је Христос двоструко и централно присутан у свету својим Божанским и човечанским разумом па нас може сабрати у себе тако што ће наше умне снаге сјединити у себи и међусобно у нама самима. Истовремено је Његов



Божански ум кроз Њега присутан на ефикасан начин у свету. Божански ум постао је и сам носилац човечанског ума пошто припрема потпуну сагласност између њих (умних снага), а тиме и принципијелну сагласност између Божанског разума, човековог разума и разума свих људи. Божански и човечански разум Христов имају уједињавајућу снагу која је утолико делотворнија, уколико је Његов Божански разум праузор нашем разуму и уколико је Његов човечански разум, а истовремено и наш разум на примеран начин актуелизован, и који као такав има посебну привлачну моћ за наше умовање. Тако нам Христос даје двоструку сједињујућу снагу, јер се налази са нама у двострукој онтолошко-дијалошкој вези, па чак и онда ако та веза није потпуно актуелизована са верујућим човеком, а врло мало са неверујућом већином човечанства.

Христос све нас обухвата на двоструки начин и то својим присуством, духовно и својим божанско-човечанским разумом: а) као свеобухватни Бог, творац и чувар живота и као узор и партнер у дијалогу нашег духа и разума, б) као човек на основу чињенице што Он није као сви ми остали једноставни и индивидуални човек, ограничен у оквирима човечанске ипостаси (личности) као ми, него је Он Божанска Ипостас наше природе, па се Она као таква налази са нама у веома обухватном односу, једном односу у коме се Бог налази са нама, и то путем посредовања Његове човечанске природе коју Он има заједно са нама. Он је једна врста богочовечанске Ипостаси (Личности), која нам свима даје основ, дакле основна Ипостас.

Он је на двоструки начин наш центар: а) као Божански Логос Он је наш прапочетак и праслика нашег разума и партнер у нашем дијалогу са Њим и б) као богочовечанска стваралачка Ипостас, као Личност по којој је Он нама присније присутан него ми самима себи, као Божански разум, извор и стваралачки промислитељски партнер у дијалогу са људским субјектима.

Отац Јован Мајендорф пише: „Леонтија Јерусалимског треба схватити у оквиру Јерусалима св. Кирила, када овај говори о „заједничкој Ипостаси” Христовој (а не о партикуларној): она је једна Ипостас уместо ипостасни архетип целог човечанства и која је „обухваћена једном главом”, и тако није само неки појединац који поново налази јединство са Богом. А то је могуће само онда ако човештво Христово није човештво „обичног човека”, него једне Личности која је слободна од ограничења створене природе, а то значи једне Ипостаси која обухвата све човечанске ипостаси сада виртуелно, али која је способна и да буде актуелна основна Ипостас”.<sup>2</sup>

Без сумње је да човечанске ипостаси задржавају своју слободу, па се могу и супротставити Христу. Сабирање или укључивање човечанске ипостаси у целу Ипостас Христову, значи прихватање Христове љубави, па стога има форму дијалошког односа. У наручју матере, дете задржава своје сопствено биће и своју независност. Али Христов дух, дух љубави који обитава у Христу, обитаваће и у онима који су у Њему.

Пошто Логос постаје носилац човечије природе, Он је истовремено директан носилац свих „разума” света, а не само њихов ин-

директни носилац. Он у себи сабира бића — мисаоне односе — ствари као један човек између свих људи, али Он их сабира на примеран и чист начин сходно Његовој потпуној дубокој садржини у Богу. Ако их остали људи нама саопштавају на један непотпун начин, који је поремећен њиховим страстима, да би нас обогатили на један мање или више поремећени начин, и ако се ми потом тако исто понашамо и саопштавамо то исто другима не напредујући не само у нашим заједничким сазнањима, него не напредујући ни у дивергенцијама које су изазване страстима, или ако смо обузети наказним схватањима о свету, онда знајмо да нам Христос саопштава чисте, сасвим аутентичне, дубоке и природне мисаоне односе водећи нас правом и широком схватању, и то тако што нам помаже у нашем моралном усавршавању и остварењу све наглашеније и све обухватније хармоније, да бисмо схватили ствари и њихову употребу, а то значи: ослобођење од егоистичних страсти и напредак у врлинама.

Христос је центар нашег јединства и то на један конкретан и практичан начин, јер нас води у наш духовни и морални напредак. У Њему је човек поново нашао свој положај и снагу једног од беоцуга у целој творевини.

Да су људи хтели да актуелизују ово спајање пре инкарнације Логоса морали би претходно да остваре своје јединство и то тако што би морали довести у склад свој заједнички разум. А пошто је то био тежи задатак, зато је централни, сједињујући, божански и човечански Ум, кроз инкарнацију Логоса, узео на себе човечанску природу у једном једином конкретном човеку.

Човечански разум у Христу дошао је у склад са божанским разумом, те је постао централни човечански ум, јер је он ослобођен од страсти. Свети оци уверавају да је оно прави разум који се ослободио страсти и да је он у исто време она снага која помаже човеку при његовим напорима да се ослободи.

И тако разум има једну функцију одуховљења човека. Само одуховљени разум човека дошао је у склад са Божанским разумом. И само одуховљењем долази наш разум у склад са Богочовечанским умом Христовим. Само тако ћемо излечити раздор између нас, јер је Божански разум Христов уздигнут изнад свих људских дивергенција а изнад је и Његов човечански разум, јер је то разум Личности Логоса, ослобођен од свих страсти.

То централно место Христос не заузима само у људском и физичком свету, него и у области духовности, јер Његова „два разума” имају снагу слободе од страсти која је уједно и снага која води ка јединству. Ми морамо да се угледамо на пример Христа, Човека, у својим напорима да се ослободимо страсти које нас разједају, а само уз помоћ Христа можемо актуелизовати и јачати наш прави разум усаглашавајући га са Богочовечанским разумом Христовим. Тај пут у одуховљење нам показује Христос, јачајући стално наш разум да бисмо ми на томе путу стално ишли напред.

Кроз Христа смо тако добили не само Божански разум — као највиши узор који нам је близак, јер је Он слика човека међу људима, а уз то смо добили и човечански разум који се на примеран начин

слаже са Божанским разумом и одговара на најбољи начин његовим захтевима, — него смо такође добили тоталног човека, човека који је најистинитије остварен и који располаже највећом сједињујућом снагом. Ното *logicus* не значи само да је то неизопачен и нескучен човек, него значи да је то праикона човека, најљудскијег међу људима и стога је Он тај који најбоље „разуме” оне који му личе.

Христос као човек достигао је врхунац самоодрицања у самом себи, врхунац победе над страстима који друге људе држе мање или више под својом влашћу — и то преко самољубља. Он је достигао и врхунац моћи да се преда и да се жртвује за друге, примивши смрт на крсту за спас људи. Наш пут у сјединење с Њим и са нама самима мора бити пут угледања на Њега, а то значи пут распећа старог човека, оног човека којим владају страсти, гордост и жеља да своје мишљење наметне другима. Ми морамо да будемо вођени јаком вољом и жељом за хармонијом, морамо бити руковођени вољом да жртвујемо своја мишљења и своје егоистичне жеље, што ћемо постићи само ако будемо слични општем човечанском разуму у Христу. Жеља да будемо слични томе Разуму, то је највећи душевни напор. Она води у продуховљење, јер не попушта страстима ни егоистичним интересима, него има за циљ напредак и поштовање сваког човека.

Христос је као човек постигао пуну победу духа над природним законима које се понављају и одвлаче преко страсти у смрт. Он је тиме омогућио да у себи потиснемо искушења. Да Он у себи није имао страсти, онда ни наша ослабљена природа коју је Он примио на себе не би имала заштите у искушењима.

Својим васкрсењем Он нам је указао на своју егзистенцију која је ослобођена од противречности цикличних понављања која воде у смрт. Та Његова нова егзистенција је испуњена бескрајним смислом и савршено одговара разуму. Тако је Он све испунио светлошћу. Он је поново успоставио истински смисао егзистенције, јер је открио њене корене у недогледним дубинама Божанске природе и отворио је перспективе за бескрајно усавршавање човечије природе, њеним бесконачним понирањем у те дубине Божанске природе. Другим речима Он је егзистенцију ослободио од ланаца рационализма, затвореног у бесмислена понављања, као што ју је ослободио и од ланаца страсти и од лажног бескраја, пошто јој је поново вратио слободу, смисао и истинску бескрајност. Св. Атанасије каже: „Премудрост Божија показала се испрва кроз своју слику у стварању... а преко ње нам је указала на Оца (недокучивог Оца мудрости и ума). После тога се она сама тј. Логос (разум у личности) ваплотила, како то каже св. Јован, да би се после победе над смрћу и спасења људског рода још јаче открила, откривши нам и свога Оца”.<sup>3</sup>

Истовремено је ваплоћени лични Божански разум поново успоставио и усавршио вечност творевине путем поновног успостављања и проширења рационалности у стварању. Св. Атанасије каже: „Логос којим су створене све ствари, поново је повео напред све оно што је створено, па и оно што је било непослушно на позив (за истинску бесконачност), који му је дат, те га Логос поново саставља и скупља (Духом који све испуњава). Разједињености које су настале у тво-

ревини због раздвајања елемената (изазване страстима), који су били одређени да сачувају целину творевине и да не дозволе њено цепање. Те је разједињености, дакле, Христос превазишао, па јединство и сила које су у Њему реализоване врше свој уједињујући утицај на целу творевину".<sup>4</sup> Он је спојио човека са човеком, народе са народима, земљу са рајем, људе са ангелима и човека са Богом. Још је у преинкарнационалном простору постојао историјски развој једног несавршеног дијалога. Тај се дијалог обављао између Божанског Логоса и човечијег ума и то делимично у раскораку, а делимично у сагласности са Божанским умом. У извесном смислу је тај дијалог ишао супротним правцем од намере Божанског Логоса да људе приведе једном све богатијем и дубљем сазнању самих себе преко разумног схватања света и преко све приснијег сјединења са Њим и узвишавањем изнад ствари. Међутим, поменута историја није могла да достигне тај циљ, а није га ни могла достићи без инкарнације Логоса, без Његовог уласка у свет, као његове централне Ипостаси. Стога је Божански Логос ступио у ефикаснији дијалог са човеком кроз своје отелотворење и очовечење и то пошто је претходно у самој себи реализовао сагласност са тим дијалогом. Сада људи могу лако да корачају циљу свога сјединења, заједно са отелотвореним Логосом, а тај ће циљ бити достигнут на крају историје. Током историје они могу корачати ка томе циљу, јер га лакше уочавају у основама космоса и у откровењу, а још и зато што су очишћени од страсти узором и снагом Христовог очовечења који је савршено уједињен са Божанским умом, препуним истинског сазнања, и који је потпуно ослобођен од страсти и тако отворен за све који желе да достигну тај циљ. Сада може да се испуни смисао историје који се по св. Максиму Исповеднику састоји у кретању и тежњи ка вечној пуноћи у Божанској бесконачности, а тај пут нам је отворио Христос.

По схватању источних отаца Православне Цркве разум није чисто интелектуална функција. Он је виђење суштине ствари која у себи садржи и прави пут у једну равнотежу која је целисходна у односу на целину. Као такав, разум има у себи и вољу да одржи ту равнотежу и да задржи и самог човека да он буде у хармонији са својом истинском природом, и са стварима. Разум одгонета смисао или истински циљ човечије природе, па је стога повезан са вољом те природе, која жели да се одржи и да се развија у вечност. Међутим човечија природа може достићи тај циљ, своју духовну пуноћу, само унутарњим јединством са бесконачном Личношћу Божијом и савршеним међуљудским јединством свих људи у Богу. Прави и искрени ум носи у себи глад за љубављу и за потпуним заједништвом, за потпуном вољом да би достигао тај циљ. Природна воља човекова је утиснута у природни ум, јер је та природа сама по себи умна и жедна пуноће.

Али саму љубав, као пострек да се човек узвиси до животодајног сјединења, носи на својим крилима невини голуб Светога Духа.

Наша воља има у себи не само могућност да одабере истински и неисцрпни живот и то такав живот који је истоветан разуму наше природе и Богочовечанском разуму Христовом, него та наша воља

може да одабере и егоистичну егзистенцију која се противи љубави, противи се и дијалогу о животворном заједништву. Пошто нас је Бог обдарио вољом, Он нам је оставио и слободу да бирамо један од та два правца, а то значи да нам је Он оставио слободу одлучивања или слободну вољу, јер тамо где нема слободног избора, тамо нема ни могућности за праву љубав.

Та могућност да се одабере несебична, праведничка егзистенција бива у човеку стално ометана његовим страстима. Потстакнут њима, човека стално привлаче сувише груба и лако приступачна задовољства, која проистичу из тога што је човек сувише одан чулности и чулној површности ствари, уместо да тежи вишим и суптилнијим али теже приступачним радостима заједништва са личним Богом.

Снагу победе над страстима, које разарају саму нашу природу па и међусобне односе између људи, даје нам Свети Дух, Он, Дух љубави, заједништва и великодушности. Без Светог Духа — кога ми примамо уклапањем у Христа, чије је тело својим васкрсењем победило етички и физички терет материје и сваку зависност и сваки страх — ми не можемо да остваримо своје одуховљење. Без Светог Духа који нам као Дух заједништва открива Личност Божију и личности с нама једнаке, ми се не можемо испети на виши ниво међусобног заједништва, за којим тежи наша природа дубином свога бића. Јаз између нас и неваплоћеног Логоса који је међутим присутан у свему створеном, још је више продубљен нашом одлучном вољом ако је она одабрала страст безумног егоизма. Само наша воља која својеглаво одлучује може да нас одвоји од очовеченог Логоса, као што нас може одвојити и од људи. Међутим прекорачење тога понора, или те удаљености зависи од другог избора те исте одлучујуће воље, која се потпомогнута плодотворним дахом Светог Духа, отворила за љубав. „Само љубав” вели св. Максим Исповедник „покреће нашу одлучујућу вољу да поступа у складу са природом, не противећи се разуму природе. Ако се ми сви прилагодимо њој можемо стећи не само једну јединствену природу, него и једну једину вољу са Богом и са самим собом, пошто више нисмо удаљени ни од Бога а ни међусобно. Тако ми обнављамо закон природе путем закона благодати”.<sup>5</sup>

Свети Дух долази само онда ако га позовемо молитвом, дакле епиклезом у ширем смислу речи. Већ и сам позив изазива појаву Бога у нашој свести и то као захтев за Богом, као потребу да наше „ЈА” доживи сусрет са нашим најузвишенијим „Ти”. Молитва доказује да је нама немогуће да будемо трајно затворени у нашем егоистичном затвору. А пошто је св. Дух онај Дух заједништва, то је и молитва коју вршимо знак Његовог присуства у нама. Ми призивамо Светог Духа молитвама, јер се Он већ налази спреман у нама. Ми га призивамо да би Он у нама ојачао свест и вођење дијалога са Њим, а тиме и са свим људима.

На крају, сматрамо да можемо рећи да су три силе које дејствују у правцу сјединења са Богом и међусобно:

1. Логос који је присутан у симфонији разумних узрока ствари и у виртуелној симфонији човечијих умних снага или у човековом уму.

2. Ваплоћени Логос који је присутан на најприснији начин, али Он у људима још није довољно актуелизован, као централна Богочовечанска Ипостас човека и свих ствари.

3. Моћ одуховљења (или ослобођења од страсти) и напретка у љубави која зрачи из нас човечанством отелотвореног Логоса, које (Христово очовечење) нам служи као узор да бисмо и ми сами у нама остварили одуховљење и да бисмо могли корачати у јединство са Богом и у наше јединство. Пошто је овакво деловање, деловање које је својствено Светом Духу, а оно почиње молитвом и јача се њоме, то је онда Свети Дух тај који улази у нас и у нама јача молитву, па је Он трећа сила сјединења како хришћана међусобно тако и свих људи. Тај значај Светог Духа не противречи централном положају Христа, јер нас Свети Дух оријентише само на Христа као централну Личност.

Фус-ноте:

1. Ambigua P. G. 91, 12850-1288A
2. Le Christ dans la theologie byzantine, Paris, 1969 p. 100
3. Oratio III contra Arianos P. G. 26, 32C
4. Meyendorf p. 194
5. Epistula II ad Ionanem Cubilarium P. G. 91, 396D



## Summary

*Dr. Dimitry Staniloae*

### THE CENTRAL POSITION OF CHRIST BEFORE AND AFTER HIS INCARNATION IN THE ORTHODOX THEOLOGY

Christ as the Logos before His incarnation was present in each thing in the whole cosmos as One who gives to everything finality, structure and meaning.

Therefore, all things were words of God addressed to man's reason. Thus even before the incarnation wise men could enter into the dialogue with the Logos. However, the majority of mankind could not enter into such a dialogue with the Logos, but believed that the cosmos was eternal and without Creator.

In order to save man from the meaningless chains of such an impersonal way of thinking, the Logos has come into His own creation and became fully man. He became the Hypostasis of the whole human nature and the ontological bearer of his own image, according to which man was created.

Christ as God incarnate is in a better position to enter into the dialogue with man since He himself became Man.

The Divine Reason and Human Reason became united in Christ harmoniously. Thus the reason for the function of the spiritualization of man. Only the spiritualized reason of man has reached the harmony with the Divine Reason.

Christ's »two reasons« (Divine and Human) have the power of liberating from passions as well as the power to lead into the unity of all.

Christ has reached the peak of self-denial, which is the peak of the victory of passions through His sacrifice on the Cross. By this He has given us the example how to become victorious over own irrational passions.

The article has been translated from the *»Orthodoxie heute«*, No. 60-61/1977.

Кнез Сергије Николајевић Трубецкој

## ВЈЕРА У БЕСМРТНОСТ\*

Ако је у сазнању наше духовности могуће тражити основе вјере у постојање духовнога начела независног од тијела, онда, као што смо већ видјели, такво сазнање још не може само по себи да служи као доказ личне бесмртности. Оно, неоспорно, свједочи против материјализма и различитих разноликости сензуализма, али оно не доказује бесмртност личности.

Видјели смо да ни сазнање апсолутне 'самости' која се налази у дубини нашега 'ја', ни философски идеализам Платонов нијесу послужили за такав доказ: Платонову аргументацију је сматрао за незадовољавајућу још његов ученик Аристотел који је стајао с њим на истој подлози и признавао у духу човјека присутност вјечне, натчулне енергије. Дозволимо да наша душа, наше лично сазнање 'судјелује' у томе начелу — оно је различито од њега; наше осјећајуће 'ја' умире заједно са свом нашом огранском физичком индивидуалношћу. Зар 'није могуће видјети у њој временског носиоца, огран вишега духовног начела које се појављује у њој и кроз њено посредство и у исти мах се органичава у томе пројављивању, губи своју чистоту, као свјетлост која пролази кроз непрозирна бојена стакла?

Ако је Платонова критика инсистирала на супротности између универзалне идеје и индивидуалнога људског бића, мислиоци наредних времена другим путем су долазили до одричнога резултата.

Тако са гледишта критичкога идеализма, сав свијет појава, сва природа, као предмет опита, условљена је формама нашега сазнања, нашега опажања и поимања, чулности и расуђивања, који претходе свакоме опиту. Сазнајно 'ја' (субјект опита), јесте на тај начин априорни услов свега времено-просторнога свијета (објекта опита), свега што називамо природом или појавом. Али то познавајуће 'ја', тај претпостављени субјект сазнања, који претходи свакоме могућем опиту, и условљава га а-приори, ни издалека се не идентификује са нашим личним конкретним 'ја', каје је само предмет нашега уну-

---

\* Овај чланак је одломак (завршни) из философског есеја **Вера в бессмертие**, **Собрание сочинений**, II, Москва, 1906, 399—417., превео др **Димитрије Калезић**

тарњег опита и утолико је само условљено, априорним облицима' нашега сазнања. Мање од тога, унутарњи опит, по Канту, условљен је још и спољним опитом, уколико све наше унутарње психолошке промјене стоје у вези са спољним промјенама.

Наследници Канта, велики њемачки идеалисти, који су разрадили учење о 'апсолутноме ја', или 'апсолутноме духу', о свјетској вољи или универзалноме разуму на најодлучнији начин су разликовали та вјечна и апсолутна начела од ограничене људске индивидуалности. У системима Шелинга, Хегела и Шопенхауера, пантеистичким по суштини, за личну бесмртност налази се мало мјеста. А међутим, поменути мислиоци су били несумњиво идеалисти.

Али нема потребе да се задржавамо на историјским примјерима, кад је питање јасно само по себи. Ако нас теоријско самосазнање убјеђује у то да у дубини нашега познавајућег разума лежи надфеноменално духовно начело, и да је сав наш опит, посредством кога ми сазнајемо свијет, условљен исконским актима опажања и поимања, или, напосто, сарадњом тога активног начела, онда нам такво убјеђивање још не дозвољава да закључимо о **личној** бесмртности душе, о вјечности наше психичке индивидуалности. Исто тако, ако из моралне области ми износимо сазнање општеобавезности норми добра и правде и сазнања безусловне вриједности моралних идеја, духовних добара, која се признају за вјечна по своме духовном назначењу, онда и то само по себи још никако не доказује да је наше лично 'ја' бесмртно и неуништиво. То не доказује и несумњиво **самобитно стваралаштво** духа које ствара и фиксира идеалне вриједности у естетској области, то јест прије свега у области искуства, а затим и уопште у области чулнога опажања.

У томе смислу сви аргументи Платона и његових следбеника показују се неубједљиви. Сва апстрактна расуђивања о 'сродству' индивидуалне душе са наиндивидуалном, универзалном 'идејом', о сродству временске индивидуалности са надвременском духовношћу — изгледају само као покушаји сјединења посредством слика или метафора разнородних појмова који искључују један други.

А међутим, те слике и метафоре служе као израз основнога, мада и парадоксалнога факта нашега духовног живота: ми не знамо разум без субјекта, без сазнавајућега, мислећег 'ја', и таквим субјектом разума јавља нам се, прије свега, **наше** ја, наш сопствени субјект у његовој индивидуалној, ограниченој сфери сазнања. Исто тако ми не знамо никакав духовни живот без таквога субјекта. Ако га ми цијенимо као вјечан и безусловно вриједан, то је на основу **личнога** моралног опита и поимања; и ако ми признајемо надфеноменалну природу разума или идеалност мисли, то је опет на основу личнога самосазнања. Ми можемо да говоримо апстрактно о разуму и о идејама, о моралним вриједностима, али је несумњиво да све то преживљујемо, испитујемо, сазнајемо у сфери нашега личнога душевног живота. И ако нам анализа показује ограниченост тога личног сазнања, тиме нам она већ раскрива у њему и наиндивидуално начело; а у нашем личном сазнању, у **нашој друштвеној стварности, сједињују се супротности релативнога и безрелативног, временога и надвре-**

ног, феноменалнога и надфеноменалног, ограниченога и трансцендентног.

Ако се ми уздижемо над чулном присутношћу нашега сазнања, ако ми не пливамо и не тонемо у потоку осјећања, него се уздижемо над њима, осмишљајемо их у нашим опажањима и поимањима, прерађујемо их у вриједности које дају идеалан смисао, ако уред свих чулних неодољивих тежњи и мотива који одређују наше владање ми разликујемо идеалне моралне **основе** дјеловања, опште норме обавезног, онда у свему томе ми уочавамо основни факт нашега душевног живота, или непрестано стваралаштво. И тај факт буди у нама сазнање духовности — не разума, не мишљења само, не посебних функција нашега ја, него свега нашега нераздјељивог сазнајног бића које се постојано уздиже над својима пролазећим стањима, над оним што му је дано, над оним што је могуће сазнати током сазнања. Коријен вјере у бесмртност лежи, на тај начин, у нашем личном самосазнању.

Разматрајући појам **личности**, ми без тешкоћа примјећујемо да он означава не једноставну индивидуалност, него идеалност која се одређује идеалним знацима, естетским и моралним. Личност се поима као конкретно одређено лице — с њом се веже представа одређенога спољног моралног облика; даље, она је сазнавајуће биће, обдарено разумом, то јест способношћу идеалнога, и која се утолико јавља носиоцем вишега, наиндивидуалнога, надемпиријског начела; најзад, личност се поима као биће које посједује безрелативну, моралну, идеалну вриједност или достојанство. На тај начин сам појам личности означава конкретно сједињење индивидуалнога и наиндивидуалног, идеалнога и појединачног.

Духовни живот јесте живот личности. И ето зашто се вјера у бесмртност развија и разраста заједно са растом личности и њеним духовним животом.

## V

И тако, вјера у бесмртност је вјера у духовну људску личност, везана с развијањем личнога самосазнања и сазнања вриједности људске личности — теза која се потврђује самом историјом те вјере.

Већ у наредба који се налазе на релативно почетним степенима духовног развика, 'оци' — највољенији, најпоштованији и најцјењенији између покојника — нешто су више но једноставни привиди и служе као предмет најпобожнијега религиозног поштовања. Даље, личности које су се издвојиле за живота нарочитом мудрошћу (војници, вођи), који су пројавили за живота силу духа, такође се јављају предметом религиознога поштовања, постају **хероји**, придружују се бесмртности богова. Као што смо раније већ говорили, — бесмртност су тражили код богова; човјеку су они саопштавали путем откровења, — уколико се сам човјек показивао непосредно повезан са вишом силом, уколико су у њему сазнавали и поштовали ту вишу силу, видјели су у њему слику Божју. Истина, та се вјера подударала са вјером у богове од којих се ниједан није показао 'истинитим Богом', то јест није оправдао вјеру. Али напореда са тим религиозним вјеровањима ми

ћемо означити такође и она која су се јавила мимо религије — као резултат моралнога искуства и раста духовнога живота: личност добија безрелативну идеалну вриједност, као, на примјер, личност Сократа, која постаје бесмртна у сазнању Платона, открива му тајну своје духовности, сва прожета идеалом коме је служила. Ма како били неубједљиви докази бесмртности које је предлагао — Платон, као умјетник, је достигао оно што није успио да достигне апстрактним доказима: он је створио слику бесмртне личности Сократове у којој се као идеално-вриједно јавља не апстрактна идеја, него сама **конкретна одухотворена личност**.

Највиша безусловна, ако је могуће рећи, божанствена вриједност људске личности, открила се Платону не само у духовно-моралној страни, него и у естетском опажању: он је проживио то откривење у патосу полне љубави којој посвећује два надахнута своја дијалога, **Федар** и **Гозбу**. У тим дјелима он с поражавајућом дубином и умјетничком снагом показује **идеални** моменат ероса: биће које воли открива се вољеном у свјетлости која превазилази неземаљске љепоте а коју (свјетлост) нико осим онога који воли — не види ни осјећа као истиниту слику; напоредо са чулном склоношћу, са животињским инстинктом, он испитује чисти трепет дубокога поштовања 'пред светињом љепоте', и нехотице поштује предмет своје љубави који му се јавља некаквим вишим бићем. Ако он воли истински, његова је љубав чиста и несебична, способна да савлада грубе нагоне и покреће на највеће жртве онога који воли: он је спреман да сам даде свој живот за вољено биће, не зато што у њему види извор кратковремене животне насладе, него зато што у њему налази вишу вриједност. Такво благородно биће је **благодат** за онога ко воли; оно даје полета његовој души, подиже је над грубошћу и чулним животом и даје му да унапријед ужива вјечни идеал. И, с друге стране, то осјећање је способно да пробуди одјек у души онога ко воли, присиливши и њу да осјећа ону вишу вриједност коју она носи у себи.

Овдје поново умјетник Платон, који је примијетио у еросу пројаву, откривење више природе људске личности, залог личне бесмртности (**Федар**, 256), иде даље него Платон мислилац, који, исходећи из своје теорије идеја, стријеми да **објасни** ерос као тежњу према чистој, универзалној и утолико апстрактној идеји. Према његовоме философском учењу о еросу, предмет овога последњег јавља се не индивидуално биће, не личност вољенога бића, него чиста **идеја** љепоте. Кад се еротична тежња пробуди у човјеку, он као да од тога почиње да воли лијепо тијело и лијепе облике, од њих се уздиже до љубави према прелијепоме у области моралној и умној и, најзад, отуда је дужан да досегне врхунац бестјелеснога созерцања безобалнога мора прекраснога, чисте умом-постижне 'љепоте по себи', слободне од било каквих конкретних форми или слика. Ма како било узвишено то идеално созерцање и ма какво [било] његово умјетничко сликање, оно нас не може никако присилити да заборавимо да је љепота незамислива без конкретних форми или без естетске **појаве**. Та теорија која све своди на апстрактну идеју прелијепога и тежи да одвуче (одвоји) љепоту од појава, у коријену подрива сваку могућу естетику. Мање од тога, она

противречи дубокоме умјетничком представљању ероса које је дао сам Платон у своме **Федру**, сликању у коме се апсолутно вриједним, вишим бићем, за онога ко воли не јавља апстракција, него сва жива личност вољенога у његовом духовно-тјелесном облику. Нико није пришао ближе од Платона тајни ероса и тајни естетскога и умјетничког стваралаштва, везаног с њом. Али његово философско учење не објашњава оно исто што је он први пут с надахнутом прозорљивошћу сагледао и описао — оно откривење више вриједности људске личности, ту појаву **слике Божје** у лицу вољеног бића које се с таквом превазилазећом силом, с таквим силним патосом, доживљава у свјежој и чистој, а не развратној полној љубави.

У Платонову философском објашњењу ерос губи ту живу цјеловитост у каквој га представља умјетник Платон: он се распада на два супротна момента — умно созерцање чисте идеје у коме нема ничега еротског, и инстинкт размножавања врсте, физичка страст у којој нема ничега идеалног. Међутим, у стварном еросу, не гледајући на поларитет стријемљења која се исказују у њему, уклања се граница између идеалнога и чулног, и љепота је појава идеалнога у чулном, одуховљавање, преображај, просвјетљење чулнога. У Платоновој теорији ерос, као природни инстинкт размножавања, условљава чување или бесмртност врсте у смјени пролазних, смртних индивидуа; и над тим индивидуама које пролазе, смјењују се, посјећују **привидно** биће, уздиже се вјечно-постојећа **идеја**, крајњи предмет философскога созерцања.

Таква је граница апстрактнога умовања. Та вјера у личну бесмртност коју је Платон изнио из свога општења са личношћу Сократовом, из откривења више вриједности личности човјекове, преживљенога у патосу љубави — та вјера се није смјештала у оквире његовога умовања и није могла да буде доказана или оправдана апстрактом аргументацијом. Апстрактни безлични идеал и привидна индивидуалност — то је контрадикција из које антички свијет није изашао ни у области религије: привидно постојање без истинитога **живота**, или вјечни живот без личне бесмртности.

И ако на крају крајева ми зажелимо да укажемо на такво религиозно учење које је потпуно доследно и, не улазећи у унутарњу противречност са самим собом признаје реалну бесмртност као вјечни живот личности, онда ми нећемо наћи другога учења осим хришћанског. Хришћанство, религија Богочовјека, је јединствено учење, јединствена вјера, која је дала потпуно конзеквентан и, може се рећи, апсолутан изражај вјере у личну бесмртност. Основни факт и у исти мах основни парадокс нашега личног самосазнања — непосредно сједињење чулнога и идеалног, временог и надвременог, физичкога и духовног, узводи се овдје на апсолутни степен, на признавање јединства, сједињење Бога и човјека у лицу Христа и у захтјеву таквога сједињења, таквога јединства или богочовјештва за све вјерне који се позивају да у свакоме своме ближњем виде слику Христову, и сами по себи су дужни да јављају и проповиједају Бога свијету у својим ријечима и дјелима. Са те тачке гледишта човјекова личност се јавља као нешто апсолутно вриједно, потенцијално божанствено: а пре-



ма томе бесмртност личности која је испунила свој позив, која је ушла у 'живот', са гледишта хришћанскога вјероучења, показује се сама по себи очигледном и безусловно сигурном. Никакво извртање посебних текстова у смислу спиритуалистичкога пантеизма не може да издржа ни логичку, ни историјску критику у виду категоричкога свједочанства свега **Новога завјета**. 'Духовно' јеванђеље од Јована не чини изузетак: Христос је не само 'живот', него и 'васкрсење'. И хришћанска вјера у васкрсење, везана се вјером у бесмртност, показује убједљивије од свега да се судиоником живота на крају крајева показује не само душа, него сва конкретна личност.

Само догматско учење о Светој Тројици које се потом развило и које у апстрактној форми изражава основна вјеровања хришћанства, такође садржи у себи основну и истовремено парадоксалну представу лично-надличнога бића, представу која одговара тој идеји личности, какву даје и христологије Цркве. Према томе, сам 'живот' се поима као лични живот, лично општење.

Ето зашто хришћанство и јесте оригинална религија бесмртности. Ниједна друга религија није давала вјери у бесмртност ни довољнога садржаја, ни довољног основа. Сама старозавјетна вјера Израиља која је предвиђала хришћанску есхатологију у познијим споменицима месијанске апокалиптике, првобитно се задовољавала смртним представама о привидном царству — Шеолу и није знала за учење о бесмртности. Све остале религије у суштини су се колебале између представа о привидном животу, привидним мукама и привидном блаженству, и представе о безличној вјечности. Сам ислам који је позајмио своја загробна вјеровања од јевреја и хришћана, колеба се између чулних паганских представа и пантеистичке мистике: у сваком случају он не може да даде религиозни основ својој вјери у бесмртност. За основ хришћанске вјере у бесмртност историјски и логички служи Христос, личност Христова са свим оним што се у њој открило вјерујућима. И сама вјера у Христа зависи од личнога убјеђења, од тога да ли ми видимо у њему апсолутну божанску вриједност, да ли ми сазнајемо Бога у његовом лику, његовим ријечима и дјелима? То је већ питање личнога духовног опита и разумијевања, личнога богосазнања; и у зависности од тога како ће се оно решавати стоје и друга вјеровања, везана с њим.

На тај начин ми долазимо до следећих резултата у нашем расуђивању:

1 За основ вјере у личну бесмртност не служе било какви емпијски факти као снови или привиђења, јер снови и привиђења не би могли да нам сугеришу ништа друго осим вјере у снове и привиђења.

2 За основ вјере у личну бесмртност не могу да служе ни апстрактна расуђивања спекулативне психологије која не излази из области апстрактних идеја и не могу да докажу бесмртни живот конкретне личности.

3 За основ вјере у бесмртност може да служи вјера у личност или откровење људске личности у њеној духовности или идеалној вриједности. То откровење ми преживљавамо у нашем моралном опиту, у нашем личном самосазнању и општењу с другим личностима.

Строго говорећи, то и јесте одговор на питање о коријену вјере у бесмртност, ма како биле различите религиозне представе у којима се она (та бесмртност — ДМК) пројицира. Морално, практично значење њено је очигледно, и на њему се овдје нећемо задржавати. Неупоредиво је теже и сложеније питање о теоријској вриједности такве вјере, уколико она стварно има одређен извор у личном самосазнању; јер ма како била она у нама дубока и силна, остаје несумњиво, да се у области теоријске философије не само **бесмртност**, него и само постојање личне душе јавља спорним, и уз то далеко од тога да је то тако само за материјалисте. Не само бесмртност, него и само постојање индивидуалне душе јавља се вјеровањем, при чему су, при ближем разматрању, и то, и друго вјеровање тијесно везана међу собом и имају један и исти извор. У самој ствари, признавање индивидуалне душе у својству самосталнога реалног бића још се не даје самом вјером у привиђења — у неких народа привидни двојник или сјена умрлога директно се разликује од његова духа. Даље, такво признавање није и резултат философије, — оно се врши независно од ње и мимо ње. Остаје да се тражи извор тога признавања — поново у нашем личном самосазнању, у нашем духовном опиту.

Не заборавимо да ми овдје говоримо о **вјери** у бесмртност, о **вјери** у постојање душе, при чему се трудимо да дефинишемо значење и смисао те вјере, не чинећи никаквих догматских допуштања: За једне та је вјера откровење, за друге — илузија којој је потребно психолошко објашњење.

Ми се не спремамо да се овдје удубљујемо у сложена питања и спорове о природи људске личности и личнога самосазнања. Свак, ко је било колико упознат са кретањем савремене философије и психологије, зна како се најразноврсније мноштво најразноврснијих мишљења на та питања излагало за последњих деценија. За једне 'јединство сазнања' је психолошка илузија; за друге — 'трансцендентни услов', опита и познања; за једне — то је чисто функционално јединство', иза кога се не открива никаква метафизичка реалност, — ништа осим мноштва физиолошких елемената; другима се овдје открива отвор према области метафизике, и тако даље. Али су сва та различита мишљења, ти спорови, са јасном очигледношћу — тако је то уколико је наше самосазнање које нам изгледа толико непосредно јасно и очигледно — далеко од стварнога **самопознања**. У самој ствари, лежи ли или не било какав метафизички субјект у основу нашега самопознања, и ма каква да је његова стварна природа, дужни смо да дозволимо, прије свега, да ми не знамо наше 'ја' које нам се представља као нешто непосредно и да немамо о њему јаснога појма. И како само почињемо да развијамо такво схватање и решавамо се да расуђујемо о бићу или небићу тога толико нама блиског предмета, о његовој природи, идеалности, или реалности, ми се тога часа заплићемо у противречностима и не можемо прићи било колико поузданим резултатима: „границе душе нећеш наћи, па макар прошао све путеве — толико је дубок њен „логос“ — каже Хераклит. Зар то не показује немогућност 'рационалне психологије' и зар овдје не изгледају противречности при-

родне и неизбежне, уколико ми приписујемо наше појмове стварима које леже изван граница опитнога и рационалног знања, као што је доказивао Кант?

Прије свега, било какве да су наше теорије, хипотезе или покушаји тумачења, дужни смо да допустимо да то 'ја', претпостављени субјект сазнања, није предмет чулнога опита, осјећања или опажања: опит, опажање, осјећање имају посла са низом стања сазнања; 'ја' је претпостављени центар на који се односе сва наша стања и активности, садашње, прошле, будуће — претпостављени 'носилац јединства сазнања. Јединство сазнања, ако га чак узмемо за чисто функционално, не своди се на било какво чулно опажање или чулни поредак: оно садржи у себи услов, и при том априорни, трансцендентни услов синтезе свега чулног, свих могућих 'чулних поредака'. Затим, ако само дозволите да у нашем разуму постоје појмови односа који се разликују од чулнога материјала сазнања, да у њему постоје **идеје**, различите од осјећања или мисли које ослушкују чулно опажање, — ако само [треба] појмити оно што се назива 'идеалношћу разума', онда треба дозволити да наше *res cogitans*, наше мислеће ја — свеједно је хоће ли оно бити идеално или реално, 'функционално' или супстанцијално — није предмет чулнога опита.

Али оно није ни чиста идеја или појам, апстрахован од низа функција или стања. Ми несумњиво посједујемо веома сложени и, како се види, измјењиви **појам** ја; али у сазнању свакога од нас такав појам служи само као знак реалне величине, онога мисаонога, чулног субјекта који се претпоставља иза свих функција и стања сазнања, али се њима не исцрпљује. Материјалисти идентификују тај субјект с нашим тијелом, или са дијелом тијела — нервним системом; стари су га себи представљали као другог човјека, — двојника или малог човјека, који живи у првоме, великом човјеку, као у својој футроли; други су израдили префињенија учења о духу или души, ономе начелу које живи, дише, осјећа и мисли у човјеку, креће га. Али све то — само су различити покушаји тумачења нашега самосазнања које све своје активности и стања односи на непосредно сазнајни центар — 'ја': ово последње није ни чулно стање, ни низ стања, ни, понајмање, апстрактан појам.

Истина, уколико га ми разликујемо од посебних конкретних стања која чине присутни садржај сазнања, могуће је себе запитати — да се не јавља то ја као општа форма сазнања, форма која постоји сама по себи само у нашој апстракној мисли? Разумије се, никаква чиста форма не може да постоји друкчије него у апстрактном појму. Али, то изазива друго питање: је ли могуће видјети у нашем 'ја' — такву, чисту форму — једноставно чисто формално јединство нашега сазнања? Та сама 'форма', само јединство сазнања састоји се у неизмјењивоме односу свих стања и аката нашега сазнања на један претпостављени идентични субјект, — **ја** мислим, **ја** знам. При томе, самим актом мишљења или сазнања ствар се још не ограничава; и ако чак наше 'ја' замишљамо уз помоћ апстракције, прелаз од чисте мисли на реално постојање лежи у самоме основу, у самом субјекту те мисли: „ја мислим, према томе — ја постојим”.

Пожуримо да се оградимо од тога да се овдје још не исказују никакве конкретне дефиниције у односу на ту 'мислећу ствар': питање о њеној природи, о њеној супостанцијалности, остаје отворено. Али тим не мање, у томе полажају се исказује основна **онтолошка** претпоставка мисли, сазнања уопште, и у томе смислу Сократ је био у праву кад ју је поставио на сам врх своје онтологије. Недостатак све последње није се састојао у томе што она није била критичка, откуда потичу све њене злоупотребе и несхватања. И међутим, све значење знаменитога *cogito, ergo sum* састоји се управо у онтологији — у унутрашње-неопходном прелазу од мишљења према бићу. Без основа неки од Декартових критичара теже да униште онтолошки карактер те поставке и да је сведу на чисто аналитички суд „ја мислим — ја сам мислећи”. Истина, они потпуно правилно показују да чисто логички из „ја мислим” ништа друго, то јест никакво друго биће осим мишљења, није могуће извести. И тиме не мање Декарт види у своме *cogito ergo sum* — спасење од свеопште сумње чистог рационализма, тврду потпорну тачку онтологије, то јест прелаз од чистог мишљења према бићу. Могуће је примијенити такав остварујући прелаз, наша мисао 'трансцендира', то јест прелази преко својих граница; и ако се држимо гледишта које апстрактно супротставља мишљење и биће, таква трансценденција се показује не само нелогичном, него потпуно неостваривом. Међутим, при ближој анализи нашега мишљења ми се убјеђујемо у то да тај прелаз према реалноме постојању чини основну, предсазнајну, априорну претпоставку цијеле наше логичке мисли, нашега сазнања уопште.<sup>1</sup>

Шта је то 'ја' које мисли — то је још немогуће извести из Декартове поставке. Какав је начин реалнога постојања нашега 'ја', то ми не можемо знати непосредно, зато што је само постојање нашега 'ја' нешто што претијече наш опит и нашу рефлексију расуђивања: оно је **субјект**, а не **објект** осјећања и мисли, и у томе смислу на њега се односе ријечи **Упанишаде**: „Оно је невидљиво и све види, недоступно слуху и све чује, недоступно разуму и све разумије”. „Ја постојим” — то значи да моје постојање није прост факт мисли или сазнања: оно се не **поставља** мишљу или сазнањем, него се **претпоставља** као нешто примарно. У ријечима „ја постојим”, 'моје' 'мислеће ја' се поставља у **онтолошки** однос према цјелокупности стварно постојећег.

У живоме сазнању моје 'ја' или субјект сазнања постојано се објективира, јавља се као предмет мога осјећаја и мисли, изражава се у непрекидном низу аката, осјећа се у низовима стања; али истовремено с тим, уколико оно само сазнаје, мисли и осјећа у нашем сазнању, мисли и осјећању, оно се не може познати ни као чулни објект (представа), ни као мислени објект (појам), и ето зашто смо, напореда са чулношћу и мишљењем, обавезни да дозволимо још и трећи фактор нашега самосазнања — **непосредну увјереност**. Оно што мисли и осјећа у нама, субјект који чини предмет наше увјерености, није ни по-

---

<sup>1</sup> Подробније развијање те мисли дао сам у **Основания идеализма — Третья степень идеализма и Сущее, как предмет веры**, и у чланку **В защиту идеализма**.

јава, ни идеја, ни представа, ни појам, мада ми имамо у односу на њега објективне представе и појмове, без којих ми не би могли о њему да мислимо; он се одређује тим представама и појмовима, али свака од тих дефиниција остаје неизбежно неадекватна и, тако рећи, периферијска, не дотичући се самога реалног бића које је дато непосредно, у коријену, у дубини саме мисли која дефинише.

На другом мјесту<sup>2</sup> постарали смо се да покажемо да непосредна вјера или увјереност сачињава фактор не само нашега самознања, него и све сазнајне активности нашега разума у његову односу према постојећем, уколико јој приписујемо поузданост и признајемо да је све постојеће што сазнајемо стварно дато нашем разуму, нашој мисли и осјећањима. У појединостима смо показивали да, ако у нашем сазнању наше 'ја' показујемо као реално биће, онда све наше представе о 'реалним бићима', које су нам вањске и разликују се од нас, образујемо по аналогији са том реалношћу наше сопствене самости која нам је (реалност — ДМК) непосредно дата, и да стварно постојање реалних самости — туђих 'ја' — није предмет чулног опажања или апстрактне мисли, него предмет вјере. Туђе 'ја', туђа сфера сазнања, које постоји у себи и за себе, не своди се ни на нашу мисао, ни на наше опажање, и постоји мимо њих; и било какви да су покушаји психолошкога објашњења сложених процеса опажања спољне стварности, — гносеолошки је признавање реалности туђих 'самости' друкчије необјашњиво, него уз помоћ вјере, која је иманентна свему нашем сазнању, уколико се оно односи на постојеће. Није тешко да се убиједимо у то да наше признање туђе самости или туђег 'ја' представља пуну аналогију с признањем наше сопствене самости. И овдје и тамо оно се не односи на чулну појаву, — као да би као груб доказ могла да послужи вјера у бесмртност те самости коју проживљава тијело; и, истовремено, оно се не односи на апстрактну идеју, — за чији доказ може да служи та прилика што многи одбацују не само бесмртност, него и сам појам душе, мада се нико не може одрећи од вјере у реалност туђег 'ја' које постоји за себе исто тако као што ја постојим за себе. Ја познајем туђу индивидуалност у њеним пројавама, у њеној ријечи и дјелу, у којој ми се она раскрива; ја поимама унутрашњи смисао тих манифестација, то јест мисао, осјећање, вољу, који се у њима показују и, истовремено, ја признајем за нама (иза нас — ДМК) реалну самост, субјект различит од мога субјекта. Ја га [пре]познајем у њима као субјект који мисли, воли, али га истовремено ја не поистовјећујем с њима, иако при томе ја 'трансцендирам' податке мога опита иза граница 'чисте' мисли, то смо већ показали, сличну трансценденцију вршимо у области нашега личног самосазнања.

Из свега горе реченог је јасно зашто реално постојање душе или духа не може да буде предмет емпиријскога или рационалног знања и зашто су све наше представе и појмови о њој само неизбежно неадекватне слике или симболи у којима се објективира или означава неизречена, трансцендентална реалност. Свеукупност онтолошких односа ми не познајемо из чулнога опита или апстрактних појмова, зато што су они предсазнајни и трансцендентни. Унутрашњи, онтолошки

---

<sup>2</sup> Основания идеализма.



однос нашега духа који у потпуности постоји — трансцендентно и предсазнајно и утолико сам по себи за нас не може бити предмет објективнога знања: он може да буде објективираи, идентификован, схваћен само у сазнању вишега поретка; али за нашу индивидуалну мисао он је трансцендентан и скривен у предсазнајној дубини наше самости. Онтолошки однос нашега самосазнајног 'ја', нашега духа, који нас веже са 'суштином ствари' — толико је скривен од нас као и сама та суштина. То је коријен нашега бића: ми не видимо тај коријен, не знамо како се дубоко он простире и како се сједињује у њедрицама постојећега са коријенима других бића.

Је ли могућа 'коренито', интимно, духовно познање постојећега, познање не спољно, периферијско или апстрактно, него познање тако рећи 'централно' и суштинско, познање бића? Је ли могућ мистички гносис и откровење? Понављамо, у вишем сазнању је могуће допуштати такво знање као иманентно; а кроз посредовање само вишега сазнања, које обухвата, унутрашње прониче, онога ко надахњава сазнајне индивидуалности нашега поретка, може бити и њима је у већем или мањем степену доступно 'постојање' такве врсте, супстанционално познавање — интуиција, проницање трансцендентног поретка.

За такву врсту интуиције или откровења — надвремено биће духа може бити реално сазнајни предмет. Али за чисто рационалну, апстрактну философију која не зна за мистички гносис и, остајући вјерна себи, није дужна, и не може, да се ослања на било какве специјалне, откривене податке, убједљиве само за оне који су их испитали, — за такву философију је неопходно да остаје код прага трансцендентнога.

## VII

Као што се види, овдје је граница апстракције, граница чисте мисли. Али напореда с тим, гдје је та апстрактна философија која у томе или другом степену не би опажала у себи елемената духовнога опита, не би рачунала с његовим традицијама? Та чиста апстракција сама по себи не може ни да га створи, ни да га промијени; тако или друкчије њој пада у дио да о њему води рачуна. Постоји много степена духовнога живота и духовног поимања, али постоји несумњиво цијела сфера духовнога опита у којој ми преступамо границе субјективнога сазнања — сфера која нам се открива већ у нашем самосазнању и која обухвата у себе наше опште с другим личностима. Узмимо и тако означене појаве духовнога сједињења личности, страхопоштовања пред личношћу, интимнога љубавног зближавања, узајамнога пимања личности. У свима тим случајевима општења међу њима, разумије се, посредовано је свакојакима спољним физичким знацима који служе као израз духовнога садржаја; посредовано је мишљу и изражајем мисли, осјећања и воље уз помоћ ријечи и дјела. Али тамо гдје људска личност излази из своје духовне усамљености, гдје се међу појединим личностима везују дубоке моралне везе — тамо већ ми несумњиво имамо посла



не са појединим појавама чулно-емпиријског поретка, него са конкретним духовним опитом, иначе дјелимичнога узајамног откривања и узајамнога проницања личности које се спочетка јављају као сфере сазнања, затворене једна за другу. Ту појаву чија се најпростија форма већ опажа у самоме признавању туђе личности немогуће је објаснити самима емпиријским и интелектуалним факторима.<sup>3</sup> Као што је горе окренута пажња, она се објашњава само уз помоћ 'трансценденције' нашега сазнавајућег духа који лежи у основу све наше сазнајне активности, а заједно и нашега духовног опита.

На основу тога конкретног духовног опита и настаје вјера у бесмртну људску душу, у вјечни живот те душе. Појединачна вјеровања се могу разматрати као неодређене представе, више или мање тамни одрази духовне стварности у сновима наше чулне фантазије и у идејама нашега разума. Али не поричући значење интуиције и творачке фантазије, ми се не можемо враћати њима несвјесним утицајима. Творачке интуиције су вриједне не само за мистике, — оне озаравају ученога истраживача природе, историчара, филолога, не ријетко воде и правилним хипотезама и открићима: али зато њима је потребна општа научна провјера у критичкој конфронтацији са подацима опита и опитног знања. На исти начин, ако не у још већој мјери, у области метафизичкога апстраховања и духовног опита потребан је критички однос према појединим интуицијама или вјеровањима. И овдје је за разум који мисли неопходно критичко супротстављање са оним подацима трансцендентналне анализе и духовног опита, за које имамо основа да их сматрамо поузданим.

Као што је истакнуто, такве податке ми црпимо у философској анализи нашега самопознања и у моралноме општењу са ближњима које нам даје више или мање интимно и дубоко конкретно поимање личности. Та синтеза идеалнога и реалног, чулнога и натчулног, индивидуалнога и надличног, то јединство иманентнога и трансцендентног које се представља као граница чисте апстракције, овдје се јавља не у сликама или виђењима умјетничкога стваралаштва, него у стварноме живоме и конкретном духовном опиту.

Самопознање и духовно општење са ближњима — ето искуствени пут за познавање духовних истина, — пут на који је указао још Сократ. Самопознање нам раскрива духовне могућности човјека, — његове моралне воље, његовога разума, као способности идеала. Духовно општење са ближњима нам показује конкретно стварно остварење тих могућности у живој људској личности.

И што дубље познајемо више духовне могућности човјекове, што интимније и дубље ми волимо и познајемо људску личност, тим се више ми проничемо сазнањем њене безрелативне божанске ври-

---

<sup>3</sup> Прије неколико година то је доказивао проф. А. И. Веденски у своме чланку *О пределах и признаках одушевления*, С — Петербург 1892. Он се само узалуд трудио да објасни ту појаву некаквим 'моралним осјећањем', које као да нас зауставља (спречава, ДМК) да признамо реалност туђе душе или туђе живе личности, уколико се морално осјећање последице односа са таквом личношћу може зачети само последице тога пошто се, као, убиједимо у његову стварност.

једности, те њене умне љепоте, која се, као у визији, открива погледу онога ко воли и ствара собом људску личност. Од дубине и интензивности тога сазнања и зависи вјера у бесмртност. Онај ко је угледао 'лик Божји' у људској личности не вјерује њеноме уништењу, не вјерује смрти и самом физичком смрћу човјека долази се до признавање бесмртности његове духовне личности. Када умире нама откривена, појмљена, вољена личност коју поштујемо, њену смрт осјећамо као неподношљиву противречност и неправду, и пред нас се ставља питање, чему више вјеровати — материјалноме факту труљења, видљивог уништења, ишчезавања, или пак свједочанству нашега моралног сазнања за које личност остаје нетрулежна у својој духовности коју смо опазили, испитали, преживјели у својој **потенцијалној или остварујућој се божанствености** коју смо дознали? То је питање на које наука не може да даде ни позитиван ни негативан одговор — питање које не може да нађе своје коначно решење ни у области спекулације уколико она има посла с апстрактним мисливостима или идејама. То је питање вјере које ми решавамо у зависности од нашега личнога моралнога духовног опита; овдје нико не може да каже за другог да или не, зато што је вриједно и створено овдје само унутарње убјеђење у коме се садржи и само знање. Говорећи о моралноме или духовном опиту, ми безусловно одбијамо било какве морално-теолошке догме у духу Канта који је изводио бесмртност душе из 'постулата' или потреба моралног сазнања. Ми разумијемо просту непосредну увјереност која се показује у резултату интимнога моралног познања личности и вјере у личност, као што на примјер Платон није могао а да не вјерује у Сократову бесмртност.

Та вјера у личност може да буде силна и непосредна, независно од других наших вјеровања. И она може да буде осмишљена и философски оправдана, уколико она има најдубљи трансцендентни основ у самоме коријену нашега познавајућег разума, и објашњава се философским самопознањем, анализом духовних могућности човјека у области теоријској и моралној. Али философија њој не даје више и коначни основ, уколико апстрактно знање овдје није очигледно недовољно и не може да нас задовољи, чак и ако би нам се показивало потпуно убједљиво: вјери је потребна стварност, а не мисаоности и могућности. Њој није довољно да се убједи у више могућности' човјека, њој је потребна њихова реализација. И управо зато коначни апсолутни унутрашњи доследни израз вјере у бесмртност ми видимо у хришћанству, религији Бого-човјека, која признаје не само потенцијално, него и остварено, актуално јединство божанскога и људског у лицу Исуса Христа, као живо откровење, у које се сваки који ступа у општење вјере убјеђује путем личнога моралног опита, личнога сазнања. Овдје за стварно вјерујућег Христос не може да буде привид, не може собом да изражава и апстрактну идеју живота — онога безличног живота о коме говоре други моралисти у коме у суштини нико и ништа не живи, а сви лично умире. То је жива и бесмртна личност, 'Руководилац' тога живота у коме је **све живо**, у коме се уништава смрт и труљење, пун живот који је васкрсење. И онај ко 'познаје' Христа, познаје га не апстракт-

тно, него интимно, духовно, као личност, — тај вјерује у њега, вјерује не као у привиђење, и не као у идеју или догмат, него вјерује као у личност, и у тој вјери има норму и основ вјере у стварни и лични бесмртни живот.

## Summary

*Prince Sergye N. Trubeckoy*

### THE FAITH INTO IMMORTALITY

This article is the last work of the Prince Sergye Trubeckoy, it is — to quote Bulgakoff — his »philosophical swan song«, and was printed after the death of the author in his Collected Works, Vol. II, Moscow 1906.

As an expert in the heritage of the European and Greek philosophy, Prince Trubeckoy examined the essential threads of philosophy and broadened his scientific horizons towards the older Eastern philosophy.

As in many other problems he studied, so also while examining the subject of immortality, i. e. the faith into immortality, the author starts from the very beginnings which precede the philosophy in the modern sence of the word. In the first part of his work, which is not published here, the author presents the doctrine on immortality in various religions and mythologies before the Greek philosophy, in order to devote his special attention — and this is encompassed in this article — on Plato's understanding of the personal immortality. Plato reached the question of immortality as a poet, in dialogues, but as philosopher he did not manage to have this outreach by abstract proofs. According to the author, by Plato not the abstract idea is immortal but the spiritbearing person.

Comming from this point of view, the author, independently from the Revelation, but by his purely philosophical way, reaches the conclusion that the Christ's Resurrection is the most basic pledge of the personal immortality, which means no passing away and the eternal life of the person.

Др Душан Љ. Кашић

## ПРОТА МАТИЈА НЕНАДОВИЋ (1777 — 1854)

Прошле године прославила је српска културна јавност двестогодишњицу рођења проте Матије Ненадовића, необично заслужног војводе, законодавца и дипломате устаничке Србије и једног од најбољих писаца XIX века у Србији. Зато је потребно да се поводом те годишњице чује реч о проти Матији и са ове црквене трибине, тим пре што је он, вршећи све своје дужности у време ослобађања Србије, био и остао свештеник, високо ценио свој свештенички чин и до данас и кроз векове ће остати увек не само Матија Ненадовић, већ **ПРОТА** Матија.

Матија је угледао свет у тешком и кризном времену за српски народ. Турска слаби, а Европа прави планове како ће је поделити кад помоћу крви балканских народа, на првом месту Срба, протерају Турке из Европе. Црквене прилике, у којима се тада одвијао сав унутрашњи живот српског народа, биле су такође тешке. Патријаршија је укинута (1766), а на владичанске столице довођени су епископи Грци, који се нису могли, а најчешће ни хтели, да сроде са српским народом. Они су овамо долазили махом да би добили епархију, а затим, кад би се обогатили, одлазили би на неку бољу епархију на грчком етничком подручју. Неговање верског живота у народу њих је слабо интересовало. Верски живот народа био је препуштен парохијским свештеницима и монасима, који су се за свој чин припремали и школовали како су знали и код кога су могли. Нове свештеничке кандидате предлажу грчким владикама народни кнезови и угледни људи и свештеници. Уопште, дошло је до раслојавања између епископа, који су овамо долазили по одлуци Цариградске патријаршије и на основу султанског берата, и парохијског свештенства, које је потекло из народа, само се школовало и с представницима српских самоуправних власти (кнезова, кметова) било тесно везано за народни живот и судбину.

---

Предавање одржано на Православном народном универзитету 28. октобра 1977.

Прота Матија је потекао из тада врло угледне породице Ненадовића, која се у Бранковину доселила из Бирча, обогатила се и већ кроз неколико генерација давала угледне људе. Матијин отац Алекса био је неоспорно најугледнији међу нахијским кнезовима пре устанка, прави представник српске сељачке аристократије. Он је један од најугледнијих припадника „фрајкора“, српских добровољачких одреда које је Аустрија, под командом свог пуковника Михаљевића, Србина из Аустрије, организовала за борбу против Турака. Ти су добровољци у време аустријско-турског рата 1788—1790, познатог у Србији под именом „Кочине крајине“, подигли у Србији народ на устанак и ослободили целу Србију, али кад се Аустријанци повукоше, настадоше тешки дани за Србе. Стиже турска одмазда и уплашени народ поче да се склања у збегове или да сели у Срем. Михаљевић је и кнезу Алекси, као и осталим вођама овог устанка, препоручивао да остане у Аустрији, али овај то одбије. Кад га је Михаљевић подсетио на његову заклетву цару, одговори му Алекса: „Истина је да сам се заклео да ћу му бити веран и против Турчина за слободу очевине моје војевати, и познато вам је да ја моје заклетве не преступам, нити цара изневеравам и остављам, но цар оставље мене и сав народ српски, као његови стари што су наше прадеде остављали; зато идем натраг преко Саве, а немам писара ни других учених људи, но ћу ићи од манастира до манастира и казивати сваком калуђеру и попу да у сваком манастиру запишу: да више никад ко је Србин Немцу не верује“. Алекса се вратио и, у оном безвлашћу, преузео управу над Ваљевском нахијом, као што учинише и кнезови оближњих нахија. То су и Турци под притиском одлука Свиштовског мира (1791), обнављајући своју власт, морали да прихвате. Како је ускоро (1793) издан и ферман (неки веле хатишериф) турског цара о већим слободама Срба у Београдском пашалuku, народ се био умирио и живот је постао сношљивији.

Било је то време младости Матије Ненадовића. Он се родио у Бранковини код Ваљева 1777. као једно од многобројне деце својих родитеља. Прота зна да је имао још петоро браће и три сестре, а имена своје помрле браће и сестара није се у старости могао да сети. Још „врло малена“ дао је отац Матију да „учи књигу“ код њиховог пароха попа Станоја. „Мој сирома попа, Бог да му душу прости, пише Прота у својим „Мемоарима“, како је он сам учио, онако је и мени показивао. Јер у оно време у Србији нигде ни трага од школа није било, но сваки ђак, који је желео што учити, морао је попу или у манастир ићи... Ја код попа Станоја научим тај врлетни буквар и почнем часловац, и у месецослову свеце казивати... Чујем ја где неке бабе, а и неки људи, говоре мојој мајци: „Благо теби, сестро, кад ти имаш сина у кући тако учена, те ти може свеце казивати да се у раду не огрешиш“. А ја кад то чујем, чисто растем и гордим се, и мислим да сам учен и преучен“. Како је у томе дошао и поменути аустријско-турски рат, у коме су се Срби ангажовали на страни Аустрије, морале су многе фамилије или у збегове или у Срем. Тако се и Алексина породица, како чусмо, склонила у Срем у село Ашању. Матија је продужио и у избеглиштву своје школовање, најпре код

неког учитеља Игњата Сабова у Купинову, а затим код протe Лазара Георгијевића у Ашањи, код кога је „изучио црквено пјеније и проче богословске науке”. То школовање се продужило и после повратка његових родитеља у Србију. Кад се и Матија 1793. вратио у Бранковину, било му је непуних шеснаест година. Отац га ускоро ожени и запопи. „Запопи ме, пише Прота, и преда ми нурију. Владика, што ме је запопио, говорио је слово, али цело његово слово било је у две, у три речи. Он се ухвати за своју камилавку и рече: „Христијани, почитујте свештенство и упамтите: ко год је на ову капу лајо, он се кајо!” То његово слово напомињем вам да се смејете, али ипак од збиље вам препоручујем да све оно што народ почитује за светињу и ви да почитујете. Свашта можете поправљати, али само у свештене ствари не дирајте...” Много детаљније Прота је у својим „Мемоарима” записао мудре поуке овога оца, кнеза Алексе, како треба да се влада у парохији као почетник у својој служби.

Млади свештеник Матија је ускоро постао и прота. Био је један од четворице, касније и петорице бранковачких свештеника. Користећи оно што је научио и видео у црквеном поретку у Срему, он је са осталим свештеницима настојао да то и у својој цркви уведе, да буде бољи ред, да се воде парохијски тефтери, да се сви исповедају и причешћују. „Два стара (свештеника) исповедају старе људе, а нас тројица млада учимо децу како се ваља крстити, Богу се молити и оца и мајку у руку љубити и почитовати... Ми смо сви свештеници као браћа живели, а народ нас је као апостоле почитовао и слушао, тако да су и од околних нурија долазили и гледали и цркви милостиње као у манастир давали, а свештеници други од нас обичаје примали”.

У синђелији, коју је младом свештенику Матији издао ужицко-ваљевски митрополит Јоаким 6. јуна 1793, стоји написано како је к њему дошао „благочестиви дијак Матеј Алексић (из) села Бранковине сас духовним свидјетељством, писмом, свидјетељствују јему да јест достојин бити на степен свештенства”. За парохију одређује му митрополит села Забудицу, Јасеницу и Попучке, која су дужна да му дају „бир, свечарско, опело и остало што припада свештеницима по чину”, а он „да служи у цркви бранковичкој са осталим свештеницима”.

Из текста синђелије није јасно ко је ђаку Матији издао оно сведочанство („свидјетељство”) да је достојан, дакле и школован и припремљен за свештеника. Пошто се то сведочанство назива „духовним свидјетељством”, мора се претпоставити да га је поред учитеља код кога је учио писменост издао и надлежни свештеник. Овде се слободно може претпоставити да му је „свидјетељство” издао прота Лазар код кога је изучио „богословске науке”, а да га је с тим „свидјетељством” упутио к митрополиту надлежни парох, нарочити духовник или протопоп. У овом случају свакако да је важањ фактор био и Матијин отац, Алекса Ненадовић, тада најпопуларнији нахијски кнез у епархији.

Према једном Протином запису на Цветном триоду из 1802. године били су бранковински пароси: Пантелија Петровић, Симеон Пе-



тровић, Матија Георгијевић, Никола житељ кршноглавски и Матија Ненадовић, за кога вели да је имао у парохији села: Забрдицу, Јасеницу, Попучке, Дрочине и све до реке Колубаре, „па и са оне стране где и једног християнина нађе насиље од Агарјан терпјашче...” У наставку записа Прота, одушевљен слогом свога свештеничког братства, изражава то поређењем: као што су пет телесних чула у једно тело састављена, а пет прстију здраву руку показују, тако и пет свештеника „удоб церковнују чинит”.

Мирни и плодоносни рад младог Проте на култивисању верског живота у Бранковини и њеној околини прекинули су нови, судбоносни догађаји у историји српског народа. Дахије, јаничарске поглавице, убише 1801. Хаџи Мустафа пашу, мудру главу Београдског пашалука и поче терор, који је дошао до врхунца у „сечи кнезова” којом је требало да се народ обезглави и сатре отпор и устаничка иницијатива непокорне раје, која се тако јасно показала за време „Кочине крајине”. Прво падоше главе Алексе Ненадовића и Илије Бирчанина, које на превару ухвати Мехмед Фочић-ага, један од четворице дахија, и 23. јануара 1804. посече у Ваљеву пред сакупљеним народом.

У разматрању наше народне прошлости већ је примећено да је Алексина одсечена глава постала нови симбол у историји српског народа. Као што је одсечена глава косовског мученика кнеза Лазара била претеча новог доба, дугог робовања, тако је и одсечена глава Алексе Ненадовића набодена на колац изнад чардака Мехмед-аге Фочића била весник новог доба, рађања слободе која је вреднија од живота. Такву вредност слободи признали су и Лазар и Алекса, и због толике њене цене неће бити ничега што би се поштедело кад је у питању стицање слободе. Чаша народног трпљења се препунила и „земан дође ваља војевати”. Карађорђе је, пише Прота, „баш у нашу Себичну недељу са дружином дошао и запалио турски хан у Орашцу и почео кавгу с Турцима, и туче где их год нађе.... Помози Боже, помислим ја... и пошљем у околна села, и сва та села, и још друга, с пушкама дођу на бранковички вис. Пошљем ја те се изнесе из бранковичке цркве барјак, који је био од белог, црвеног и плавог мусулина, са три крста. Тај барјачић победимо међу нас. То је било 15. фебруара 1804. лета”. Устанак је почео и ширио се као ватра на ветру. Прота Матија је био први његов организатор у ваљевском крају. Ступио је у везу са Карађорђем као врховним командантом, коме је био искрен сарадник и као културан човек необично користан не само у савладавању унутрашњих тешкоћа, већ нарочито у спољним односима, јер се са првим успесима устаничке борбе осећало да се рађа држава, нова српска држава, као остварење вековних очекивања. Прота Матија је у време рађања те државе не само командант целог једног герилског фронта, него и први српски дипломата и први законодавац. Он успоставља прве контакте устаника са аустријском командом у Земуну, са митрополитом Стефаном Стратимировићем који у два маха шаље у Беч молбе да Царство помогне устанике, али без успеха. Зато се прота и митрополит поуздавају у се, у српски народ и траже новог покровитеља у православној Русији. Митрополит

саставља и шаље Русима план о ослобођењу српског народа и о стварању нове српске државе. Устанак се тек распламсао, а већ неста пара за цебану. Аустрија не да, трговци земунски уз прећуткивање пограничних власти кријумчаре барут и муницију, али нису кадри да издржавају целу једну војску. Треба новаца. Прота купи од народа, обилази, богоради, а кад све то недостаје, он продаје своју стоку и купује барут.

Већ 1804. Прота иде као устанички посланик чак у Петроград да обавести руског цара о борби свог народа и да затражи помоћ. После две године (1806) он иде у Беч и поново у Петроград да Аустрију и Русију заинтересује за српски устанак и укаже на његову међународну важност. Он саставља први српски законик на основу крмчије, старих српских закона и према насталим потребама. Он је творац и први председник „Совјета српског”, прве српске владе, он је и даље мудри стратег, али изнад свега он цени свој свештенички чин и позив.

Кад је Прота организовао Совјет и тако поставио темељ власти у организовању државе, замоли Карађорђа да га пусти кући, „да мој стари занат предузнем”, али Вожд, ценећи његове способности које је обилно користио, није хтео ни да чује, већ одговори пред свима: „... Кад ја мој стари занат почнем радити, онда ће и чича прота свој стари занат.” У својим „Кратким записима” прича Прота како су 1811. поједине војводе, па и он, добили од Војводе и Совјета војводске дипломе. Прота Матија је именован за ваљевског војводу и добио под управу 34 села са варошицама Палежом и Убом. Међутим, он за своју војводску диплому као да није много марио. „Мислим: кад сам могао од 1804. до 1811. године са владичанском синђелијом војевати, зашто и сад не могу, ал’ већ сам запливао, ваља пливати (Молио сам врховног војводу да даде моме брату Сими команду, ако му је воља, а да мене остави на миру, но то ми се не уважи).” Протић син, књижевник Љубомир П(ротин) Ненадовић, забележио је поводом ових очевих речи: „Ја тврдо држим да је он ово неколико речи противу војводске дипломе рекао у одбрану свога свештеног чина. Он је дотле ишао по народном послу у Петербург и Беч, био је председник Савета, предводио војску на Шапцу, крај Дрине, на Врачару и по другим местима, али то је све чинио као свештеник, као прота. Сада пак — 1811. године — учинило му се да војводска диплома уништава његову синђелију и свештенички чин, који му је био милији од свију других чинова, и који је чин до гроба поштовао више него друге светске чинове.”

Религиозност проте Матије била је врло интензивна, једра, делотворна. Он доживљава Бога као најузвишенију реалност и вредност, као искључиви извор свакога добра и због тога и као објект нашег највишег поштовања и љубави. Бог није одвојен од нас. Он је с нама, с нашим најближима, нашим народом, са отечеством као заједницом везаном крвљу и прожетом љубављу, у којој ми на земљи једино можемо бити срећни, али само онда ако је живот наш прожет љубављу према Богу, испуњавањем заповести Божијих и благословом Божијим. Зато Прота и приступа писању својих „Мемоара”

са циљем да би своју децу „наставио на пут живота, да вас измалена научим љубити Бога и отечество”. У томе је оно право остварење највећих Христових заповести о љубави према Богу и ближњему у којима је изражен сав „закон и пророци”. Жртва за отачаство, за свој народ, за своје ближње, слична је жртви Христовој за спасење људи. Кад је Карађорђе дао посећи тројицу поцерских кметова зато што су „ушли у Турке и храну носили”, закључује Прота: „Ето шта у своје време важи паметна строгост: погубити тројицу за сачувати хиљадама. Истина да мени не пристоји овако мислити и говорити, али и Христос Спаситељ себе је дао на смрт да спасе сав род човјечески. Тако је и Карађорђе радио.”

Протина интимна, унутрашња побожност имала је постојано и своју спољну димензију. Он се моли Богу, води рачуна о празницима и постовима. Празновање празника, и то многих, било је у то време у српском народу нарочити вид богопоштовања. По празницима су се памтила времена бивших догађаја и заказивали будући послови. Датирајући поједине догађаје именима празника народ доказује да су ти празници држани и поштовани и да је свако знао кад је који празник или друго литургијско време (пост, покладе, месојеђе и сл.). Тако Прота прича како су Немци 1787. године одузели све турске лађе од влашке границе до Дубице „уз наш божићни пост”; како су београдски Срби отворили Аустријанцима Су-капију 1788. „и целу ноћ уочи Ваведења отворену држали”; како те године „уз наше месојеђе” дође онај фамозни „господин Мијушко”, а Ваљево гори „на наш чисти понедељак те године”; кнеза Ранка Лазаревића убише Турци у Шалцу „баш уз часни пост 1800. године”; крцалије запалише шабачке куле „баш на наш Велики четвртак” итд. Прота је истакао и чињеницу како су Срби онда држали постове. Једнога дана он распоређује војску. „То слуша, пише Прота у „Мемоарима”, Борђе Крстивојевић из Забрдице, кмет, који је дошао с новим кнезом Пејом, па рече: „Чујеш, кнеже Пејо! Да овај прота рекне: Борђе, једи месо у петак и среду — ја ћу јести, а камоли нећу Турке тући.” То вам само напомињем, додаје Прота у загради, да видите колико су онда Срби постове уважавали.”

Прота је био велик не само у време устаничких победа и у невољама које су их пратиле, већ и у време кад се турска сила наднела над устаничку Србију и почела да је савладава. Кад је 1813. надмоћнија турска сила са свих страна навалила на устанике, Прота је, бранећи српску револуцију, показао необичну храброст. Он је учествовао у славној битки на Равњу, где су његови устаници седамнаест дана одолевали турској сили. Дошао је слом. Карађорђе је већ и пребегao у Срем. Прешао је и Прота, али његова родољубива активност није престала.

За време Бечког конгреса (1814—1815), на коме се стварала нова политичка карта Европе, Прота је у Бечу. Он настоји да заинтересује велике силе за праведну ствар свога народа, али узалуд. Свако је гледао своје интересе. Протини разговори с руским дипломатама завршени су његовим вајкањем: „Ми се бојимо да у какву замерку код Руса не паднемо”, на што му је одговорено: „Ви се не бојте, Русија

зна вашу жељу и приврженије к њој, но сад тако је да морате просити сами.” Ађутант енглеског лорда завршава разговор с Протом извињавањем да лорд нема времена, али он „знајући опстојатељства и садашње двора англијскога са Портом сношеније... наш се двор англијски у таква деликатна дела нипошто мешати неће; ни више нама долазите...” А Аустријанци: „Будући да је то дело сад овог маповенија врло немогућно, и ми морамо с Турчином врло јако пријатељство држати, зато сад ништа о томе предузети не можемо”. Цар Франц: „Ја вам ништа помоћи не могу, ја сам сада у пријатељству с Турцима...” Представници Пруске нису хтели с Протом ни да разговарају, па ни на писмену молбу његову нису одговорили.

Прота се у Бечу уверио да се Србија мора поуздати сама у се. То је било јасно и у Србији. Зато, кад је 1815. поново плануо устанак под водством Милоша Обреновића, Прота се враћа у Србију и помаже новом вођи устанка, који га уважава, иако се њихови односи често мењају. Прота врши важне и поверљиве дужности, преговара с Марашли-пашом, бива кнез Ваљевске нахије, члан Великог суда, Народне канцеларије итд., али пада и у немилост и сукобљава се с кнезом Милошем. Па ипак, Прота је био тако велик и мудар родољуб да је разликовао личне ствари од општенородних интереса, сагледао је целину народне судбине изнад ситних односа и личних ставова појединца, па макар то био и Кнез. Године 1833. био је на своју молбу због слабог здравља пензионисан као члан Ваљевског суда и шест пуних година провео је у својој Бранковини, али и тада је био присутан у политичком животу Србије, те 1838. постаје члан тада основаног Државног савета. Али, као бранилац уставног поретка долази у сукоб са кнезом Михаилом, па је чак једну годину провео у емиграцији и живео у Петрограду и Цариграду. Године 1841. враћа се у Србију и од 1842, после промене режима и династије, он је поново члан Државног савета све до свог пензионисања 1852. године.

У току овог периода свог политичког рада Прота 1844. угушује катанску буну у Шапцу и Подрињу, бива изабран за почасног члана Друштва српске словесности (1845), учествује 1848. на чувеној Мајској скупштини у Сремским Карловцима.

По одласку у пензију Прота је живео у Ваљеву где је 29. новембра 1854. и умро, али је сахрањен у својој Бранковини поред свог оца, стрица и брата Симе. Његова сахрана представљала је праву манифестацију. „Тело му је било покривено до гроба барјаком под којим је војевао, пише његов син Љубомир. Осим многобројних Ваљеваца пратило га је преко шест стотина коњаника из окружја, међу којима је осим других старих барјака, ношен из Осјечине барјак под којим су Недићи на Чокешини изгинули.”

Завршио се један живот, који је најбоље окарактерисао сам Прота у својим „Мемоарима”: „Цела моја прошлост била је бурна и врло променљива, али без икаквог страха осврћем се ја на њу, и са задовољством и унутрашњом наградом пролазим у мислима све прошле године мог живота, и радујући се да ни на једно дело не наилазим за које би ми савест штогод пребацити могла.

Бурна времена новије српске прошлости била су тесно скопчана са мојим животом; и као што су она променљива била, тако је и мој

живот био променљив. Ја сам служио и господаро, поповао и војво-  
довао; путовао по народном послу далеке путове и код куће мирно  
седео и у мојој башти воће каламио; војевао сам опасне ратове и  
уживао благодет општег мира; с царевима говорио сам слободно,  
каткад збунио ме је говор простог кмета; гонио сам непријатеља и бе-  
жао од њих, живео у сваком благу и изобиљу, и опет долазио до си-  
ротиње; имао сам лепе куће и гледао их из шуме спаљене и срушене;  
пред мојим шатором вриштали су у сребро окићени арапски хатови  
и возио сам се у својим неокованим таљигама; војводе ишчекивали  
су заповести из мојих уста, и опет судба ме доводила да пред онима  
што су били моји пандури на ноге устајем . . . . Те све промене у мом  
животу, Москва и Петербург, Варшава и Беч, где сам негде био, по-  
јављују ми се као сан моје младости. Већу част мојих савременика и  
другова хладна је земља затрпала, млађи и вештији људи предузели  
су оне народне бриге и послове са којима смо ми управљали, отече-  
ство моје напредује, и ја радосно и задовољно повраћам се у ово  
скровито мало селце, на огњиште мојих дедова, да се одморим од  
мојих труда и да вас нејакe наставим на пут живота, да вас из  
малена научим љубити Бога и отечество . . . .”

У својим „Мемоарима” и осталим краћим списима Прота Ма-  
гија нам даје верну слику устаничке Србије, мале Србије у великој  
невољи. Његово виђење те Србије има много сродног са виђењем Ви-  
шњићевим и Вуковим, али и много различитог. Док код ове двојице  
хроничара устаничког времена има много драматичности, патоса и  
романтизма у сликању јунаштва и страдању, па и оштрог и непош-  
тедног изрицања осуда, нарочито код Вука, Прота је уздржанији, то-  
плији, гледа са ширих видика те му се и ситни, свакодневни догађаји  
и судбине и поступци ситних, обичних људи са свим њиховим врли-  
нама и манама уклапају у општу слику времена и са крупним дога-  
ђајима и водећим ликовима дају комплетну слику Србије, која је са  
свим врлинама и слабостима своје деце рађала своју слободу, трпећи  
тешке порођајне болове.

У свом одличном есеју о Проти Матији под насловом „Епска  
истина проте Матије Ненадовића” Борђе Јовановић је осетио ову моћ  
и изражајну снагу Протиних речи: „Такве речи бризгају из причања  
проте Матеје Ненадовића. То бризга и одзивања она епска, десете-  
рачка, али стварна Србија по којој праште пушке, из које куљају  
исовке и клетве и шкргуће буна против зулума. То хучи Морава,  
жубори Колубара, вијоре ветрови са Рудника и Копаоника, заруди  
Мачва, гране Шумадија. Логори и опсаде, шанчеви и јуриши, ханови  
и збегови, отсеченим главама закрвављене зобнице, разорена села,  
разроване оранице, и хрупци набијених на коље, и људи, увек људи,  
увек Србија, побуњена Србија, лукава и јуначка, неписмена и про-  
ницљива, стално крвава од својих и туђих крви, тмастих и згрушених,  
црних, загорелих.

Овај крепки човек из Бранковине носио је у себи један део та-  
кве Србије: као да је био саздан од њених снага и њених немоћи. Он  
је и њен огањ и њен пепео, мегдан и бусија, срчаност и инат, њена гор-  
дост и њена потиштеност. И зато када Прота прича, — јада се и дичи  
сама Србија, решена да прекине зулуме, али још нејасно свесна шта



све тиме започиње. Та епска Србија затитра кроз његова причања, звонкија је често неголи у Вишњићевом десетерцу. Стварност буне лије из његових казивања као плахи, освежавајући пролећни пљусак.”

Посматрајући портрет Проте Матије, Душан Николајевић у својој књизи „Три Ненадовића” овако види Проту и његово време: „Крупни човек велике главе и широког чела, патријаршијске браде, расно лукавих очију и насмејана лица осмехом, за који се не зна да ли је благ или сардонски, Прота Матија је из религије Србије црпео свој снажни оптимизам. Био је мудар, лукав и неумитан у одбрани груде, која га је одњихала и која ће га примити, и био је широко, мушки толерантан Прота Матија, који зна да нађе цинизам за слабости људске... Прота осећа да сви ти људи долазе и одлазе, али да је земља Србија, вечна и тајанствена.” То је осетила и српска песникиња нашег времена рођена у Протиној Бранковини:

„Србија је велика тајна:  
не зна дан шта ноћ кува,  
нити ноћ шта зора рађа,  
не зна грм шта суседни грм сања  
нити птица шта се догађа  
између грања...  
Свакога часа све се мења,  
ниједног кута ни листа нема  
да није тајна...”

(Десанка Максимовић, **Спомен на устанак**)

То ће да осети и сваки наш савременик који се удуби у личност и „Мемоаре” честитог Проте, и схватиће Протину поруку коју је он упутио не само својој рођеној деци, већ свим српским генерацијама, па и нама, да је најважније „љубити Бога и отечество”.



## Summary

*Dr. Dusan Kasich*

### PROTA MATIJA NENADOVICH (1777—1854)

Prota (Archpriest) Matija Nenadovich lived in the most troublesome times for the Serbian people, which marked the period of the strong Serbian rebellions against the Turkish yoke, and that is the first half of the last century. The First Serbian Insurrection started in 1804, being led by the famous Karageorge (Black George) Petrovich, and after several years of glorious success (even Belgrade was liberated) it collapsed in 1812. Nevertheless the Serbians started the Second Insurrection in 1815, this time under the leadership of Milos Obrenovich, who showed more flexibility in negotiating with the Turks, and the Serbian state became autonomous in 1830 and never again has been occupied by the Turks.

During all these battles the figure of Prota Matija Nenadovich was brilliant. He was not only a priest but also a good politician who perfectly knew how to protect his people. With this aim he travelled to the ruling courts in Istanbul, Moscow, Warsaw and Vienna. His diplomatic capabilities were fully supported by his fluent knowledge of Turkish, Russian and German. He was the first President of the so-called »Ruling Council«, which was the Government of the then Serbia.

The end of his life Prota Matija spent in his native village, near Valjevo, and when he died thousands of prominent people from the whole of Serbia came to pray for the repose of his noble soul.

Prota Matija Nenadovich wrote his famous »Memoirs«, where he described those unstable times of the Serbian people, when there was no United Nations to protect the interests of the subordinated people, as today, but the Serbians could rely only upon themselves and the Orthodox Christians abroad.

Протојереј др Александар Шмеман,  
проф. Академије св. Владимира, Њујорк

## ИЗНАД „ЛЕВИЧАРСТВА” И „ДЕСНИЧАРСТВА” У РЕЛИГИЈИ

Говорећи о савременој кризи у религији, или, тачније, о кризи религије у савременом свету, све би се могло свести на један основни проблем: на неки дубоки, стварно свеобухватни расцеп у самој религиозној свести. Раније, у току многих векова — почев још од времена Ренесансе, тај расцеп је зјапио између религије, с једне стране, и друштва које се све више удаљавало од религије, с друге стране.

Насупрот религији, тојест Цркви као религиозној установи, стајало је овоземаљско друштво које се постепено отуђивало од сваке религиозне установе. Другим речима, почев, открилике од 18. века, постоје један према другом два противничка табора: религиозни и секуларни (световњачки). Секуларни табор, иако и није увек анти-религиозан, сматрао је, у сваком случају, да је слободан од било какве религиозне принуде и обавезе. И управо у току тих последњих векова створиле су се те две основне политичке и психолошке категорије, које смо навикли да називамо, не размишљајући о смислу тих речи, „левичарска” и „десничарска”.

Није важно како су историјски настали ови називи. Важно је то да су они стварно постали најважнији симболи према којима се дели свет политике. „Десничарско” је све оно што је на страни постојећега поретка, све оно што се труди да сачува вредности из прошлости, традиције итд. Али, изнад свега, десничарски менталитет види друштво као неизмениво устројство, исто тако и културу, као да су засновани на вечним и зато неприкосновеним идејама и појмовима. Један од првих класичних представника „десничарске” идеологије, која постоји и до данас, био је Енглез Берк, писац (с краја 18. века) знаменитих **„Размишљања о француској револуцији”**. Он је први осетио и дефинисао природу нове поларизације у човечијем сазнању — између патетичне љубави према поретку, јерархији и традицији, с једне стране, и патетичне љубави према промени, реформама, и према сталном, ако је потребно, и револуционарном расту друштва, с друге стране. Берк је схватио сву ову нову дијалектику „десничарства” и „левичарства”, дијалектику која се с нарочи-

том силом појавила у француској револуцији 1789. г. Та револуција избила је као прва у историји грандиозна појава **левичарског заноса**. Тај занос је, пре свега, у одрицању свега старог: државног устројства који је заснован на принципу власти **озго**, од Бога, у одрицању друштва које је засновано на принципу јерархије, као и у одрицању културе која је заснована на принципу **елите**. Насупрот свему овом **старом**, које потиче из дубине векова и заснивао је на очигледности прејемства у традицији, француска револуција је истурила идеју апсолутне промене, револуционарног скока у непознато, који има за циљ идеалну будућност, будућност засновану на паролу „слобода, једнакост и братство”. Али, као што се зна, такав нови идеални поредак револуција није могла да успостави, него је, напротив, саму себе утопила у крви терора и изазвала је појаву противтеже самој себи — нови „десничарски” поредак — Наполеона, Рестаурацију краљевине итд.

Као утук „левичарској” идеологији створила се на тај начин „десничарска”, и то као резултат размишљања о недавно минулој катастрофи Револуције. И од тог времена, дијалектиком борбе између та два политичка, а и дубље од политичких, духовна менталитета, јасан је развој европског света. Као што „левичарски” табор у Револуцији није успео да угуши „десничарски”, тако исто и у победи Наполеона и Рестаурације „десничарство” није успело да забрани левичарску машту.

За нас је важно то да се у овој дијалектици **религија**, а то значи **хришћанство** — нашла испочетка у потпуности и, тако рећи, природно у **десничарском** табору. То је природно, на првом месту, зато што је сама хришћанска црква у великој мери створила ову културу и ово друштво, против које се дигло све што је **левичарско**. Међутим, та држава и то друштво које је страсно порицала левичарска патетика — од француских јакобинаца до Маркса и савремених револуционара свих врста и боја — та држава и то друштво били су органски, хиљадама нити, везани са хришћанством и Црквом, са хришћанском традицијом и хришћанским вредностима. Чак и онда када су држава и друштво, на пример, под Петром Великим у Русији, желели да ограниче власт и привилегије Цркве, када су тежили ка све више „секуларизованој” култури, — ипак у дубини је та веза између Цркве и друштва била нераскидива. Као што је Петар I веровао да је он цар **по милости Божјој**, као и да његова власт није од људи, тако и култура — и поред све своје „секуларизованости” — наставила је да чува своју древну хришћанску традицију. Зато, понављам, укључивање Цркве у **десничарски** табор било је природно и очигледно. Не само споља, због својих привилегија, него и изнутра она је била на страни тога света, тога поретка, тог погледа на свет, коме је претило уништење од радикалног левог покрета. Зато су у штићењу тог „десничарског” света били сагласни и римокатолицизам и православље и протестантизам. А с друге стране, због тог органског савеза између „десничарства” и хришћанства, сви левичари су заузимали све радикалнији став против религије. У њиховим очима Црква је била на страни богатих против сиромашних, на страни експлоататора, неправде, насиља, ситости. Ето, упрошћено говорећи,

каква је била реакција **левичарског** табора на савез између Цркве и десничарства. Управо зато је тако важно увидети значај садањег раскида тога савеза, раскида који у многим одређује судбину религије у савременом свету.

Црква је исконски и природно стала на страну „деснога“ табора и то је природно зато што је Црква „оформила“ тај десничарски свет дајући му његове дубинске вредности. Зато је било природно за Цркву да стане против рушилачких сила левице. Али је исто толико разумљиво због чега је „левичарски“ табор, устајући против старог „десничарског“ света, истовремено устао и против Цркве, против религије. И што је наглашеније било изједначење хришћанства са „десничарством“, утолико је жешће постајало антирелигиозно расположење „левичарског“ табора. Није, дакле, случајно да се порицање религије, као снаге која највише „отуђује“ човека од самог себе, нашло у центру марксизма. Није случајно да је борба са религијом уписана на заставе скоро свих револуција. Али зато је веома значајно и достојно пажљивог изучавања постепено настајање, унутар самог хришћанства и саме Цркве, левичарског покрета. Тај покрет, како видимо, и данданас не престаје да јача.

У 19. веку, после револуционарног лома у Европи, само ретки гласови су позивали Цркву да преиспита свој положај у свету и историји. Али ти гласови или су били заглушени, или су наставили да брује али само изван Цркве. Такав је био случај са чувеним опатом Ламенне-ом, који је иступио из Римокатоличке цркве, а тако је било и са многим другим критичарима.

Године 1849, после револуције у претходној години, која је протутњала као олуја широм целе Европе, папа Пије IX издао је свој чувени „**Силлабус лажних мишљења**“, у којем је с висине папског престола осудио фактички све токове савремене мисли и науке и, углавном, сваки покушај ма и најмањег преиспитивања друштвеног и државног устројства. Почетком овог века, исто толико громогласно био је осуђен од стране Римокатоличке цркве такозвани **модернизам**, покрет који је имао за циљ да преиспита главне основе римокатоличког учења. А после другог светског рата био је осуђен и покрет католичких социјалиста. Изгледало је да су „десничарска“ оријентација и конзерватизам — богословски, политички и културни — непоколебиви, јасни сами по себи и не подлежу никаквом преиспитивању.

Али погледајмо на „духовну“ карту хришћанства данас. Ватиканских сабор, с почетка шездесетих година, био је права експлозија унутар римокатолицизма, експлозија теолошка, духовна, ако хоћете. Али што је најважније од свега, он је испољио с невероватном силовитошћу **левичарски** заокрет унутар западног хришћанства. Десетине католичких теолога почело је, као сасвим природно, да бране **левичарску** идеологију и да величају **револуцију**, као што им је некад било природно да бране савез краљевских престола и папског трона уз проклетства на револуционарне пароле о слободи, једнакости и братству. Почели су проглашавати Мао Це Тунга и Че Гевару за малтене носиоце еванђелског идеала у изградњи друштва. То исто видимо и унутар протестантизма. „Светски савет цркава“, у којем је

учлањено преко две стотине протестанских и православних цркви, у последње време је отворено стао на страну левичарских, револуционарних токова и покрета у целом свету. На његовим скупштинама и конференцијама жигоше се капитализам а хвали се социјализам. Његови предводници и идеолози отворено изобличавају „Запад“, а одобравају било какво скретање „на лево“ ма где у свету. Али како се могло очекивати, то левичарско пресалдумивање унутар хришћанских цркви изазвало је реакцију. Као противтежа, појавило се и јаче крило тзв. „интегризма“, тј. одбране „десничарства“ у свим његовим видовима, уз пропратно одбијање свега „левичарског“ и чак свега „савременог“. За овај тип хришћана већ је свака „савременост“, без изузетка, ђаволска варка. Овај свет тоне и из њега треба што пре побећи. Ближи се крај света, наступа апокалипса и већ ништа није достојно да буде спасено. На тај начин „левичарски“ фанатизам изазива „десничарски“ фанатизам. И управо та раздвојеност, тачније, тај страшни расцеп у хришћанској свести, и чини саму срж религиозне кризе. Суштина те кризе је у томе да се хришћанска свест некако изнутра сама предала на милост и немилост двеју главних идеологија које царују у данашњем свету. После многовековног потпуног стапања са десничарским табором, сада многи желе исто такво стапање Цркве али сада са левичарским табором. А све ово значи да сами хришћани некако немају свој одговор, своју оријентацију у сложенем и пуном противречности свету, па сад и они као стадо срљају за туђим вођама, уверавајући сами себе и друге да је тек овај правац истинско хришћанство. Понављам да је ова чињеница — ова предаја — догађај од првостепене важности и, што је најглавније, догађај који се није десио случајно. То показује да се у дубини саме хришћанске свести нешто извитоперило и да се скрпило некакво издвојено хришћанско схватање света које већ зависи од спољних светских идеологија и философија. Ишчезло је оно најглавније осећање независности хришћанске свести од променљивих идеологија овога света. Ето зашто је потресна чињеница да се сама Црква данас поделила, исто као и цео свет, на „десничаре“ и „левичаре“, па сад и она говори са два речника — „десничарским“ и „левичарским“, као да Црква нема свој сопствени језик, свој речник. Ја сам убеђен да овде лежи центар главног проблема и док он не буде решен у крилу хришћанства, оно неће моћи да поново задобије место које је имало раније у свету.

Треба да схватимо, пре свега, да сама појава тих двеју категорија, „левичарске“ и „десничарске“, тих категорија које су по садржини дубље од чисто политичких појмова, уопште није случајна у западном свету који је поникао из хришћанства, него у неку руку та појава је била могућа само у оваквом свету, јер она израста из самих корена хришћанскога света.

Заиста, ни једна цивилизација, ни једно друштво, сем оних који су историјски и духовно везани за хришћанство, не знају за тај расцеп унутар самог себе. И то је стога што у неком дубоком смислу та оријентација коју условно и симболички називамо „десничарском“, као и она коју називамо „левичарском“, има свој корен у библијском схватању света, човека и, што је најглавније, историје.

Већ у самој Библији — и у томе се она коренито разликује од других идеолошких теорија — свет и живот човека виде се као **историја**. На пример, грчка философија уопште не зна за појам историје. Она зна само за циклично време, само за вечно понављање природних циклуса, рађања, цветања и умирања. И за њу је највећа мудрост у унутарњем потчињењу човека том неизменивом устројству природе.

Међутим, у Библији поредак космоса и природе, с једне стране, и живот човека, с друге, не поклапају се. Човеку не само да је дата власт над природом, него је њему дано и задано да у времену оствари неку високу замисао о њему самом, да стреми ка неком завршном и вишем циљу. Зато се ту време претвара у **историју**, у развој, у сукоб и борбу, јер сам појам историје подразумева борбу, а то значи: расцеп и дијалектику.

Ствара се друштво, држава, култура, али по библијском опису одмах се у њима јављају и **пророци** који шибају њихове недостатке, тражећи од њих покајање, промену и преиспитивање свих њихових вредности. И тако то иде током свих векова — с једне стране, напрегнуто спајање конзервативних снага, оних снага које су за чување реда и поретка, снага које бисмо ми данас назвали „десничарским“, а с друге стране имамо снаге које ред и поредак стављају под знак питања, снаге које бисмо ми данас звали левичарским. И тако, најзад, унутар моћне Римске империје, која је остварила у себи синтезу између велике хеленске културе и римске државности, — у време апотеозе реда и поретка у тој империји, јавило се чудно и нечувено учење: на крсту распети бескућни учитељ је Господ и Цар света, Судија свих људи. А следбеници тога Учитеља одбијају да зову римског императора господом и Богом и стављају под знак питања читаву срећну установу величанствене Римске империје.

Говорећи духовно, психолошки (а не политички, јер први хришћани нису имали никакву политичку доктрину) хришћанство се јавља у Римској империји као снага коју бисмо ми данас назвали левичарском, јер је римска државна власт у току два столећа гоњила хришћане као рушитеље поретка и разбијаче друштвеног устројства. Управо зато што су хришћани обарали друштвене обичаје, што су све стављали под знак питања и тиме разарали старо друштво личили су на „левичаре“ ...

Најзад је хришћанство победило и пред њим се поклонила Империја. Сада почиње споро, понекад трагично, али и величанствено изграђивање хришћанског света, хришћанске државе, хришћанске културе. Из ранијег одречног става према паганском друштву сада се рађа потврдан став, али само порицање је укоревљено у жеђи за савршеним животом, за савршеним друштвом. Другим речима, у овом постепеном изграђивању и расту хришћанство и Црква објективно постају „десничарска“ снага у друштву. Али ово није била нека чудна и неочекивана метаморфоза хришћанства, то није издаја свог ранијег надахнућа, него је то дијалектика која се од почетка налази у самој хришћанској вери. И ово из разлога што су и друштво и држава и култура — од Бога и под Богом — па верници, с једне стране, могу да узму учешће у њиховој изградњи, а, с друге стране, треба



да их оцењују и мере апсолутним мерилима Еванђеља. Црква је „у овом свету, али није од овога света”.

У овом свету она је позвана да учествује у животу друштва, али да учествује на тај начин да овоземаљски живот причести надземаљском лепотом и савршенством Царства Божјег које је Христос открио људима . .

Тако је дијалектика „десничарства” и „левичарства” од почетка у самом хришћанству. И управо та дијалектика одређује ход нове историје, као и напрегнутост, дубину и крајности у њој. Може се рећи да сама вера и само Еванђеље сваки час пробија неки отвор у човековој свести и кроз тај отвор се улива у историју и живот жеђ за нечувеним, за немогућим савршенством — машта о Царству Божјем . . . И та жеђ остаје чак и онда када вера нестане из људи. Шта је управо „левичарство” ако не помахнитала истина која се још није откинула од својих хришћанских коренова и од свога библијског надахнућа, помахнитала истина о човековом призиву ка савршенству. И та „левичарска” машта не би била тако моћна у историји ако не би имала такав дубоки извор. Исто тако не би ни „десничарство” било тако моћно у свету ако и оно не би израстало из одушевљења пред божанским устројством света, пред божанским поретком у свету.

Ето зашто тај сукоб међу тим двема маштама није просто политика и не може бити сведен на чисто политички спор. Са хришћанске тачке гледишта треба превазићи управо ту дијалектику, извући се из те ужасне раздвојености која дави свет мржњом и крвљу.

„Десничарство” је оно што је у својој крајњој дубини укорењено у библијској интуицији космичке хармоније и поретка: **„Ти си утврдио васељену која се неће померити . . .”** А „левичарство” је оно што је укорењено такође у библијској интуицији о времену и историји, као захукталости и стремљењу ка последњем и жељеном божанском савршенству творевине: **„заборављајући прошлост, говори ап. Павле, ја стремим ка оном што је напред . . .”** Међутим, цела ствар је у томе да су обе те идеје, обе те интуиције, по речима једног француског мислиоца, „хришћанске истине које су полуделе”, јер су се оне обадве, иако на разни начин, одрекле и одвојиле од свог религиозног, хришћанског корена, поставши, по речима Ничеа, „људске, сувише људске”, и тако су истовремено постале и опасне за човека, јер подстрекавају на мржњу, рушење и заслепљеност. Како се то десило? Одговарајући на ово питање, ми авај, не можемо а да не признамо и кривицу хришћана, хришћанску одговорност за то, јер ни само хришћанство, ни сама Црква није задржала, није сачувала у себи ону основну „антиномију”, тј. оно духовно спајање и синтезу двеју противположености, што чини саму основу хришћанске вере. Та антиномија се састоји у томе да се истовремено тврди да је основа „космичког реда” божанска, пошто је Богом створена, али и да је тај исти „космички поредак” пао у несавршенство и стога је призван да се преобрази и усаврши. Свет је од Бога и Божји, али истовремено се тврди да „свет у цлу лежи”. Овај свет треба спасавати, али са овим светом треба се и борити. Могли би се наћи безброј оваквих

„антиномија”, али, понављам, те антиномије уствари и чине исконски доживљај хришћанства пред тајном космоса. А то значи да хришћанство, с једне стране, увек тврди да земља и историја имају некакву божанску неизменивост у својој **основи**, а с друге стране, тврди да нам је урођено незаситиво стремљење и жеђ: „покажите ревност за веће благодатне дарове, па ћу вам показати још бољи пут”. Али, нажалост, десило се то да је, на првом месту, некако пресахла и ослабила ова друга интуиција, она исконска жеђ за савршенством. Или тачније, она се усредредила само на личност, на лично спасење, на лично усавршавање. Говорећи категоријама наше савремене свести, могло би се рећи овако: **хришћанство се одрекло историје**. Победивши Римску империју, осенивши је крстом, потчинивши је хришћанској вери, Црква је мислила да је историја у суштини завршена и да је још преостало само „у тихом и безмолвном животу” чекати крај света. И тако је настао средњовековни хришћански свет — у његовом двоструком облику — западном и источно-византијском, чија је основна психолошка и духовна црта несумњиво „**статичност**”. Тачно, сав је устремљен ка небу — свим својим симболима, целом својом уметношћу, целом својом културом: културом која је заиста велика и прекрасна. Али тај византијски свет стреми у **висине**, а не **напред**. Он говори о небу и чезне за њим, док се на земљи за њега **ништа не дешава**. Ова земља је само чекаоница за небо, и ништа више. Али на делу, у стварности, на земљи се ипак нешто дешава: тутње ратови, на власт долазе зли људи, страдају сиромаси, пате болесници, царује неправда. А Црква као да одговара на све то — трпите „јер велика је плата ваша на небесима”. И управо против те статичности, против тог устројства и света који је само номинално хришћански, у чијој сенки се крије толико много зла, почиње устанак и борба против таквог света. Црква, поистоветивши се испочетка потпуно са интуицијом, коју ми условно називамо „десничарском”, изгледа као да је препустила ону другу „левичарску” интуицију својим непријатељима, тако да је борба за већу човечност, за милосрђе и правду трагично постала борба против самог хришћанства. И ускоро та се борба усредредила на најсуштинскију од свих идеја хришћанства: на идеју слободе и апсолутне вредности човекове личности. Ова идеја је, међутим, чисто хришћанска, чисто библијска. Она нема другог корена нити другог извора и зато је тако страшно да се у тој борби Црква толико пута нашла — макар само **наизглед** — на страни оних који ту апсолутну личност човека угњетавају и поричу.

У Западној Европи пламте ломаче инквизиције на којима сагоревају хиљаде јеретика, а на Истоку се обожава држава и царска власт, као да су из целог Светог Писма хришћани запамтили само и једино ону заповест о послушности властима. Забрањује се да ико ишта пита или да нешто истражује и, авај, забрањена је сама слобода. Пошто је уложила толико одушељења, толико љубави и труда у изграђивању хришћанског света и хришћанске цивилизације, давши им дубину и њихову истинитост, Црква као да већ не примећује њихове грехе и падове, њихову издају хришћанства изнутра. Овде је управо онај страшни извор зла, из којег је потекао отворени устанак против Бога и религије. Овде је корен савремене кризе религије.

Овде је корен оне унутарње раздвојености, која доводи до тога да се религија или једноставно стапа са различитим овоземаљским политичким идеологијама, ишчезава у њима, поистовећује се са политичким идејама, или се просто своди на зов у бекство из овога света у име искључиво личног усавршавања. Хришћанство је дошло на свет као заповест личности: **буди савршена!** Али оно је дошло и као заповест Цркви: **буди со свету, његова савест и његов суд.**

## Summary

*Archpriest Dr. Alexander Schmemmann*

### BEYOND THE »LEFTISTS« AND »RIGHTISTS« IN RELIGION

It is not so important how these two political notions of the »left wing« and the »right wing« came into usage. What is really important is the fact that the contemporary world politics is divided according to these two slogans. The rightists have the political attachment to the order and traditions of the given society, while the leftists have the pathetic love towards changes, reforms and, if necessary, even in the revolutionary way.

The crisis in the Christian religion is so deeply rooted now because both of these two mentalities (of the rightists and of the leftists) have their justifications and roots in the Bible and Christian kerygma.

The right wingers in the Church like to quote the Psalm: »Thou have established the world which will not be moved«. They like the continuity of perennial values in social life and during the Constantine establishment the Christian Church forgot the other side of the primitive Christianity which was rising against the Roman Empire, with the impetus to create new things. This dissatisfaction with the things as they are (so typical for the left-wingers was from the beginning a constitutive part of the Christian message parallel with the love of order. But the European Middle and New Ages forgot this desire of perpetual perfection and remembered from the Gospel only the obedience to the earthly powers. That was the reason that the freedom loving people rose against the Church and Christianity which supported the old order of the world.

Many Western Christian theologians like to force the Church to go hand in hand with the leftist societies.

However, we Christians have our own vocabulary and goals and should not take ideals neither from the leftist nor from the rightist ideologies, but to keep simultaneously the commandments addressed to every and each person: *»be perfect like God«* and at the same time Christ's commandment to the Church: *you should be the salt for the world, its conscience and its judge.*

Протојереј др А. Бакхаус, медицински саветник

## „ПРАВО НА МОЈУ СМРТ” „ЛАКА” СМРТ—БЛАЖЕНА СМРТ

Хтео бих да почнем са правним питањем. У модерно стварање језика спада и то да се реч право повезује са свим могућим стварима, које међутим с том речју немају никакве везе. А питање како можемо имати право на своју сопствену смрт, је пре свега са гледишта реченичне конструкције — тешко схватљиво; јер да ће свако од нас доживети своју сопствену смрт то је ван сваке сумње. О томе су Платон, а и Рилке, говорили на врло упечатив начин, да смрт своди у себе све особености живота умирућег човека. Смрт, како је то Рилке у сећањима *Malte Laurids Brigge* сажео и одлично приказао за европску културу, се рађа са нама, расте са нама, да би нас потом на крају нашега живота довела до зрелости и пуноће наше егзистенције, која је завршетак и испуњење нашега сопственог бића. У таквом смислу без сумње постоји право на моју сопствену смрт и то право које се не налази у параграфима кривичног или грађанског законика, него оно произилази из суштине, из онтологије, из постојања моје личне егзистенције. Ове модерне формулације дакле, не мисле на оно што садрже. Исто као и формулација, да жене имају права на своју утробу, дакле да имају право одлучивања о неком другом живом бићу, тако исто звучи и право на своју сопствену смрт, а то је управо претпостављено право да ја своју смрт не доживим онако како ми приличи, него да ја ту смрт доживим онако како то мени одговара.

Тако настаје питање одакле ли то може да потиче такво једно право. Ако ја имам неко право на нешто, онда то значи да се та ствар или тај предмет или тај догађај налазе у мојој моћи располагања, да сам ја дакле у положају да на неки начин ступим у однос са том правном садржином. Пошто је међутим, смрт у основи нешто чиме се не може располагати, то ја никако нисам у положају да своју личну смрт узмем у своје руке, пошто је смрт како то кажу црквене песме и песник „мене изненадила”. Она долази неочекивано из препада, када нисам на смрт ни мислио, како су то песници са Далеког истока као и европски песници стално понављали.

---

Са немачког превео Војислав Утвић. Из: »*Orthodoxe Rundschau*« 34/1977.

Тако сада настаје једно сасвим друкчије расуђивање: човек има могућности да своју смрт уобличи као жртву, као сведочанство. Неизбежност мога умирања може у довршавању мога живота да буде израз мога најоданијег срца, када се ја заузимама за неког другог, или када сам спреман да за моје убеђење, за мој најинтимнији живот, за оно за чега сам спреман да живим, ставим као моју смрт на коцку. При томе је већ само питање „моја” дакле поседавање нечега, једно сасвим сумњиво питање, јер сама смрт не спада у човеково биће. Ми можемо себи да претставимо све могуће ствари и све могуће ствари да доживимо и да о њима размишљамо, али у основи узето, о нашој смрти то не можемо. У тренутку када ми размишљамо о својој смрти, ми пред својим очима имамо смрт других. Када нас једном буде онашла сопствена смрт, сопствено умирање, онда смо ми ти који смо јој потпуно предати, управо они који смо коначно постављени у крајњу и коначну пасивност и недејство, у испаштање.

Смрт мене изненађује. Ова формулација која потиче из песништва и из философије односи се на оно о чему ја управо мислим. И не само код мене самог, него и код оних који су ми мили, код пријатеља које ја познајем, ја сам увек погођен чињеницом да је смрт и на њих дошла изненада. Међутим, то питање или та формулација о „мојој” смрти односи се на сасвим нешто друго. Ту се мисли: да ли постоји право на једну посебну врсту смрти, на смрт без бола и трпљења, да ли ја могу поставити захтев — боље захтев него право — да своју смрт доживим у једној што је могуће пријатнијој форми. У сваком случају овде можемо рећи да од нас мање Стари Завет, а више Нови Завет захтева да будемо један другом на помоћи у часу смрти, да један другоме помогнемо да ту нашу сопствену смрт примимо на један миран начин. У црквеним молитвама каже се да се молимо за миран крај нашега живота и да будемо сачувани од неочекиване смрти, тако да ту очигледно постоји искрени захтев да би се наша смрт одиграла на један начин који нас неће ставити на муке и у очајање, него да нам у заједници са нашом породицом и нашом широм заједницом буде дарован мир.

А како се тај захтев или боље речено та нада коју нам је дао Господ Исус Христос, та нада на мирну смрт, на смрт у миру, може остварити, то је једно питање које ћемо још и мало касније поставити. Особеност нашег сопственог умирања састоји се у томе што је наша смрт нераздвојно и нераскидиво повезана са нашим животом. Та изјава може на први поглед да изгледа празна. Она значи да ми — како је то Рилке рекао — још у доба свога живота, корак по корак, припремамо своју смрт и то не само у смислу *agere in diem*, тј. вештине умирања, да се припремамо на своју смрт и да из даље и блиске окупирани својом смрћу будемо спремни за тај тренутак, него и стога што су баш неупадљиве ствари и одлуке нашега живота пресудне за то како ће да се одреди стварни ток или облик нашег умирања.

У специфичности човековог живота спада и то, да битне ствари и суштинске одлуке нашега живота нису у толикој мери одређене расуђивањем нашега срца и нашега разума, него малим свако-

дневним догађајима и малим и неупадљивим делима која ми чинимо. Када Господ Исус Христос говори о томе да је наш живот одређен оним што смо учинили и најмањем од наше браће, онда се из тога види да Господ Исус Христос ту указује на ону унутарњу структуру човечијег бића — на то су и модерни психолози скретали пажњу — да се права одлука и формирање нашег живота дешавају у свакидашњици: начин како реагујемо у односу на ближњег, како ујутру устајемо а увече лежемо, како се опходимо са нашим пријатељима и познаницима, претпостављенима и потчињенима и како поступамо приликом избора наших сасвим неупадљивих дневних задовољстава и послова. Тако је могуће да је и наша смрт одређена нашим животом и да треба како се то каже у вечерњим молитвама Цркве, и не само хришћанских цркава него уопште свих религија, да се осврнемо на протекли дан и да размишљамо о томе, шта се од оних ствари о којима смо током дана размишљали, говорили, доживели и које смо чинили, могу одржати ако би нас изненада препао час смртни. „Научи нас да се сећамо тога, да ћемо морати умрети — да бисмо постали мудри” налази се не само у псалмима Старога завета, него се налази и у умотворинама многих народа, тако да је очигледно да је човек одувек био свестан тога да је права мера нашег живота, нашег размишљања и нашег делања, оно мерило које се појављује пред нама у тренутку нашег умирања и наше смрти, и када се питамо које од ствари које смо чинили и стекли кроз живот ће нас пратити и преко смртога прага.

### „ЛАКА” СМРТ

Када се сећамо оних чијом смрћу смо били повезани на посебно потресан начин, тада нам се пре свега чини да је то оцењивање беспредметно, јер у великим тренутцима нашег живота не пита се више да ли су ствари безболне, без муче или напорне, да ли су лаке или тешке, пошто интензитет доживљенога, сила догађаја издижу нас изнад свих наших слабости, изнад нашег страха, изнад бола и патњи.

Ова констатација, на посебно дирљив начин, односи се на мученике Цркве и не само на њих него и на људе који су положили свој живот за неко убеђење. Мученичка житија показује нам на упечатљив и реалистичан начин како ови људи и жене у смртним мукама ниуком случају нису осећали страх пред боловима или мукама којима су били изложени, него су били пуни жеље да даду сведочанство за Господа Исуса Христа, тако да скоро нису ни приметили шта се то дешава у њиховим телима, па су и они који су их мучили и убијали, били стално поражени чињеницом како се очигледно у сведочењу умирућих стално доказује, да циљ човеков није да умре што је могуће мирније, пријатније и безболније, него да својом смрћу исповеднички доврши најинтимнију суштину свога живота.

Спада у мизерију — да употребимо једну реч Блеза Паскала-човечијег живота, да свима нама вероватно није дато да свој жи-



вот завршимо на тај савршени начин, да Господ Исус Христос вероватно сматра да нисмо достојни да наш живот тако изградимо да он буде сведочење за Њега и за славу Његовог светог васкрсења и Његових светих страдања на овоме свету. Много је вероватније да ћемо ми свој живот завршити у безначајности и осредњости једног досадног и дугог умирања. Овде се намеће питање о лакој смрти, односно о подносивој смрти као једно заиста озбиљно питање које стоји и пред нашим личним животом као и пред ишчекивањем наше личне смрти.

Умирућег мучи то што ће остати усамљен, људи се повлаче од њега а то је једно старо, једно прастаро искуство које је описано још у Упанишадама и у старим кинеским књигама као што је И-Ћинг, али које је добило један посебно јасан и тежак израз у самртној соби у коју у модерним болницама уносе човека у агонији. Међутим, не зависи то од спољних околности, ни од самртне собе, ни од кревета који имају тачкове па се могу одгурнути даље од других болесника у једну просторију у којој више нема, ниједног човека, него то зависи пре свега од образложења специфичности самога умирања.

Умирући човек напушта људску заједницу. Ова чињеница да он напушта заједницу живих људи чини да су сви њоме погођени. Не значи то — ако себе довољно јасно осмотримо — да ми када се удаљимо од неког умирућег, да се ми тада једноставно бојимо да нас је могао питати да ли он баш мора умрети, него ми не знамо тачно о чему бисмо са њиме говорили. Ако би ми са њиме говорили о његовој породици и његовој деци, или о будућности његове куће, о сетви у његовој башти, онда нам се чини да је то као суморна шала, јер он више нема ништа заједничко са тим стварима. Ако говоримо са њиме о прошлости тада имамо тмурни осећај да му тек тада стављамо до знања да он више нема никакве будућности. Али говорити са самртником о нечем другом изгледа нам неприкладно и недозвољено. Тако се лака смрт, према грчкој речи **еутаназија**, пре свега састоји у томе да самртник неће бити напуштен и да ће људи који му припадају, наћи облике заједништва у које самртник још може да буде уврштен. Заиста је оно лака смрт, како то кажују многе приче, успомене, па можда и наше лично искуство, када огац или мати умру у кругу породице, када се сви окупљени око постеље на коленима моле, одржавајући тако дубоко заједништво какво је постојало и за време живота.

Међутим, понекад се дешава да нас телесни процес умирања удаљи од стварног унутарњег процеса умирања, јер је телесно умирање сувише болно и веома непријатно. Ту се међутим ради о питању практичног и целисходног понашања оних који се налазе крај самртника. Изгледа да је неоспорно да смо ми обавезни, дакле да нам је не само дозвољено, него да је то и наша дужност односно задатак, да самртнику ублажимо болове.

Ми данас можда исувише мало поклањамо пажњу тој вештини да будемо потпора ономе који трпи и који умире, јер уопште нисмо свесни тога у какву трзавицу улазимо. Овај проблем се јавља само

онда ако се ми недвосмислено и јасно одлучимо да га не усмртимо. Циљ помагања јесте увек лака смрт, смрт без трпљења и мука, без страха и ужаса. Није циљ да ми сами утврдимо крај живота. То могу у свако доба да ураде и лекари као и целат. Стога је то циљ онога ко жели да помогне.

Ако се човек у јасној одлуци да не усмрти самртника постара да му омогући једну лаку смрт и смрт без мука, онда ће он стварно морати да заложи сву своју умешност и све своје знање, па и своје срце, своје стрпљење и своју пажњу. Ту постаје јасна једна јединствена стварност човечанске љубави, која у нашем превише свесном времену сувише често пада у заборав, а то је та стварност да човек не доживљава нешто само онда ако је при свести. Ми полазимо од схвативе али и безумне заблуде, да само свестан човек, тј. човек који је у ситуацији да о својим доживљајима може да другима поднесе извештај путем знакова и речи, да је дакле само такав човек тај који нешто доживљава. Иако је савремена наука јасно указала на то да су први месеци и године малог детета од важности — па можда већ и време развоја у мајчиној утроби, иако су то временски размаци када о нормалној свести не може да се говори — ми ипак једноставно мислимо да тек са појавом свести настаје човек, и да је човек само онај човек који свесно доживи свој живот и своју смрт.

Међутим, у свакој појави љубави, била она између родитеља и деце, или између оних који се воле, свакоме је познато да је било да ја спавам или сам будан — присутна непрекидна унутарња повезаност љубећих се срцаца, како то кажу псалми: **ја спавам али је срце моје будно**. А то је једна једноставна, саморазумљива стварност, коју је свако кога је љубав прожала искусио на своме телу или у сопственом срцу. Ова мисао је од тако великог значаја стога, јер нема ништа нечовечије него да напустимо онога ко је без свести, само зато што он више ништа не запажа.

Као и одојче које још не уме да говори, које не уме да се изражава нити даје било какве вести о себи и које је предато материној љубави, прихватајући ту љубав на начин на какав је никада у своме животу неће доживети, исто је тако и самртник чија свест постаје све ужа и ужа и који је упућен на љубав оних који се налазе код њега. И он је предат и биће ношен у своју блажену смрт, пре свих богословских размишљања од оних који се налазе крај њега и који га, њега, човека који све више пада у бесвест, носе својим љубећим срцем и који га обухватају својим мислима и својом наклоношћу. Нама је то у односу на самртника, исто као и у односу на одојче, олакшано тиме што је тај човек уколико више губи своју свест упућен на нашу помоћ. Како је одушљена мати што јој је омогућено да се стара о малом детету које још не уме да говори, нити да само себи помогне, одушевљена што може да га носи, да га пере, да га храни, облачи и да чини све што је могуће када је реч о наклоности помоћи. Тако нежно треба да се понашамо према беспомоћнима који умиру.

Пошто им је скренута пажња на основну стварност овога односа, могуће је чак и савремене људе поново побудити да вољеном

самртнику који више није у стању да говори нити да реагује, искажу своју љубав једноставним пружањем руку, пружањем помоћи — као што се чини према одојчету — стварајући тако једну нову нераскидну заједницу каква је могућа и према малом детету.

Са запрепашћењем ће сазнати онај који самртнику помаже на такав начин, да се овде не ради о спољном пружању помоћи и да је јако велика разлика ако самртника, који испод себе врши столицу и мокрење, положимо на кревет посут тресетном прашином, па га тако оставимо док не умре, или ако се „без потребе” потрудимо да га три или четири пута дневно преврнемо, оперемо и пресвучемо. По правилу ми тек доцније осећамо да је „бесциљно” пружање помоћи и нама и — како се надамо — самртнику заиста донело користи, према којој труд и напор изгледају скоро безначајни.

### БЛАЖЕНА СМРТ

Као што је речено, веома је важно да они који му припадају остану крај самртника. При томе се поставља питање које сам већ додирнуо, али још нисам дао одговор на њега: ми нерадо долазимо самртнику, јер не знамо шта би са њиме разговарали, јер имамо сасвим исправно осећање, да они свакидашњи разговори са којима проводимо свој дан, — да су они такви — како то каже псалм — да наш живот пролази као брбљање и да такви свакидашњи разговори код постеље самртника нису више умесни, мада при томе посебно водимо рачуна о својим речима. Има међутим јако пуно ствари које треба са њим да разговарамо. Међутим, ми не желимо да заобиђемо то сазнање да је блажена смрт и умирање даровано човеку само онда ако је смрт врата и капија који воде у један нови живот, ако смрт претставља рађање или ако су у најмању руку сви испуњени надом, да смрт није крај и да она не претставља прекид и уништење него да се скривен испод овог окончања, кидања и уништења рађа један нови живот.

Ова изјава има две стране. Једна страна како сам је управо формулисао, јесте да не можемо стајати крај самртника нити можемо имати с њиме заједницу ако смо мишљења, да је са овим животом коначно крај и то просто из веома оправдане чињенице, што тада самртнику немамо шта рећи нити можемо наћи оправдања зашто би се још задржавали код њега. То је једна страна. Друга страна је, међутим, онај ко, гајећи једну сасвим смелу наду, издржи да остане крај самртника и потруди се да са пажњом и љубављу поднесе поједине моменте умирања и ко примећује да га непосредно искуство што се налази у близини самртника и смрти испуњује сигурношћу да се ту врши нешто друго од онога што се зове крај једног телесног живота, који уништава самога себе, и да тај и такав човек баш кроз заједништво са самртником бива ојачан у својој нади и да се тиме баш потврђује у том своме поуздању. Ту лежи велика могућност нашег човечјег битисања, да ми тиме што почињемо нешто да радимо, долазимо до таквог искуства коме се раније нисмо смели надати.

После онога што сам баш сада рекао изгледа то тако као да се блажена смрт не односи на самога самртника него на оне који су заједно са њиме. Тај утисак је потпуно оправдан, јер човек не умире сам. У томе се и налази бесмислица свих наших настојања да самртника одвојимо од себе помоћу наркотичних средстава и зидова и да га преместимо у усамљеност његовог сопственог умирања, да бисмо се могли повући од њега. Човек, међутим, увек умире у заједници — ма колико зидови били дебели. Сасвим је немогуће да се ми од њега сасвим одвојимо и да га се потпуно одрекнемо; ми смо са њиме најинтимније повезани и наша лична смрт је увек на путу са нама.

Стога спада у мудрост блажене смрти, у мудрост и вештину умирања да будемо свесни тога да баш кроз смрт улазимо у праву, коначну и неразориву заједницу живота. Овде су видљива она врата и отвара нам се она капија, ту продире она светлост која у пролазности свих наших људских међусобних друштвених односа омогућује да коначно наслутимо чврсто и поуздано тле.

Тако се мудрост блаженог умирања састоји у томе што је у њој посебно уочљиво карактер заједништва. То заједништво — да све то опишемо још једном теолошки — састоји се у крајњој линији у томе, да смо са Господом Исусом Христом и сами повезани и да су за Њега и живи и мртви у истој мери присутни и живи. Његова реч, како је рекао св. Јован, прожима све светове, обухватајући и уцнугле и живе истом снагом и интензитетом. Мртви Га гледају и виде исто тако јасно као и ми, па можда још јасније и разумљивије него што смо ми у стању да Га препознамо. А у чињеници да смо и ми сами у свој својој осенчености и несавршенству повезани са Господом Исусом Христом, лежи основ наше повезаности са умрлима. Право блаженство смрти састоји се у томе да све оно што је пролазног карактера отступи, да наш свакидашњи труд, наде, дела добијају свој значај под једним јединим мерилем: да ли на помолу смрти та наша дела још уопште имају смисла? Али то „на помолу смрти” значи пред Господом Исусом Христом. А каква основна промена настаје тиме, желео бих још да објасним на крају.

Постоји живот на помолу смрти који је пун резигнације и очајања, који је исувише свестан тога да ништа од оних ствари које ја волим и до којих ми је стало, не могу да понесем преко границе смрти, те стога све до највеће дубине изгледа бесмислено, јер баш ништа није постојано пред стварношћу смрти.

Али ако поменуто мерило није пролазност и уништавајућа снага смрти, него Господ Исус Христос, тада се све ствари мењају, иако основни став остаје исти. Оно што је очигледно променљивог карактера, оно што се очигледно не може понети собом у оно царство после смрти, губи свој значај; но пошто се то може принети Господу Исусу Христу и пошто то пред Господом Исусом Христом стиче једно сасвим ново значење, па иако то значење није одлучујуће ипак је оно од битног значаја, онда је мени Христом омогућено да ствари поново волим на нови начин. Тако св. апостол Павле каже: ја дајем све. Свети апостол Петар слуша о Господу Исусу Христу: ко напусти кућу и имање, жену и дете и све оно што је његово —

томе ће се то вратити хиљадоструко натраг. То је блаженство смрти да ја будем свестан тога да у заједништву и пред Господом Исусом Христом пролазност не значи ништа друго него да оно што је неважно и ружно у овом животу, отпада и да права узвишеност и права лепота, она права суштина, оно право биће овога живота самом смрћу није повређено, јер ће то Господ Исус Христос узети и вазнети преко прага смрти у истинско постојање. Тако се и на икони васкрсења јасно види како Христос води Адама за руку, и кроз врата смрти уводи га у свет истинског живота.

Блажена смрт то је смрт у заједништву, којој ми можемо много више допринети него што смо често свесни тога, више и од труда који улажемо, а то има своју основу у томе што је то заједништво кроз Њега, кроз Господа Исуса Христа даровано нама, па је стога упркос свој безначајности и упркос свом страху од смрти, та смрт постала блажено приближавање једном блаженом путу који нас води све ближе Њему, али и нас саме стално приближава једне другима.

## Summary

Revd. Dr. A. Backhaus

### »RIGHT ON MY OWN DEATH«. »PAINLESS« DEATH — DEATH IN A SAINTLY WAY

The author, who is a priest and medical counsellor, sums up his experience he had with dying people.

First of all, he points out that to speak about the »right of one's own death« is an improper way to state the whole problem since in the notion of the *right* there is a possibility of an disposal and possession. However, death is beyond our possession or disposal and therefore any juridical talk about this is pointless. Only Plato and Rilke could somehow speak about one's own death in a poetical context, by seeing in the final moment of death the very completion of one's own life and destiny.

It is more proper to say that we have not the right but the demand to have our own death in the least suffering. In the Church's prayers the desire is clearly stated that the end of our life be peaceful and painless. The *ars moriendi* is the art of preparing our own death by everyday small good deeds. Therefore, only the great saints who led a pure and fruitful life have been deemed worthy to endure the exceptional way of dying as martyrs. We, average people, expect to finish our life in the mediocre and boring way of dying in long sufferings and hence, we need the support of our family and, larger, of the Church community.

Like a new-born child, even without developed conscience, who feels the love and tenderness of his mother, so in the similar way is the man in the death hour when loosing the conscience, nevertheless feels the care and presence of his beloved family and friends.

Only prayer and faith, which show that dying is not the end but a passing into a new life with Christ can help the dying man.

This article has been translated from the »*Orthodoxe Rundschau*«, No. 34/1977.



# Теолошки погледи

**ВЕРСКО НАУЧНИ ЧАСОПИС**



**ВАСКРСЕЊЕ КАО СУШТИНА ХРИШЋАНСКЕ ВЕРЕ**

**ЦЕНТРАЛНИ ПОЛОЖАЈ ХРИСТА  
ПРЕ И ПОСЛЕ ЊЕГОВОГ ВАПЛОЂЕЊА  
У ПРАВОСЛАВНОЈ ТЕОЛОГИЈИ И ДУХОВНОСТИ**

**ВЕРА У БЕСМРТНОСТ**

**ПРОТА МАТИЈА НЕНАДОВИЋ**

**ИЗНАД „ЛЕВИЧАРСТВА”  
И „ДЕСНИЧАРСТВА” У РЕЛИГИЈИ**

**„ПРАВО НА МОЈУ СМРТ”  
„ЛАКА” СМРТ — БЛАЖЕНА СМРТ**

**3 '78**



**ЧАСОПИС**

**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**

**ЧАСОПИС**

**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

|                                             |                                                                                                        |     |
|---------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Јеромонах др Артемије (Радосављевић)</i> | Васкрсење као суштина хришћанске вере . . . . .                                                        | 97  |
| <i>Проф. Димитрије Станилоаје</i>           | Централни положај Христа пре и после Његовог ваплоћења у православној теологији и духовности . . . . . | 107 |
| <i>Кнез Сергеје Николајевић Трубецкој</i>   | Вјера у бесмртност . . . . .                                                                           | 117 |
| <i>Др Душан Кашић</i>                       | Прота Матија Ненадовић (1777—1854) .                                                                   | 131 |
| <i>Протојереј др Александар Шмеман</i>      | Изнад „левичарства“ и „десничарства“ у религији . . . . .                                              | 141 |
| <i>Протојереј др А. Бакхаус</i>             | „Право на моју смрт“. „Лака“ смрт — блажена смрт . . . . .                                             | 149 |

## Contents

|                                            |                                                                                                    |     |
|--------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Hieromonk Dr. Artemy Radosavlevich</i>  | Resurrection as Essence of Christian Faith                                                         | 105 |
| <i>Dr. Dimitry Staniloae</i>               | The Central Position of Christ before and after His Incarnation in the Orthodox Theology . . . . . | 115 |
| <i>Prince Sergye N. Trubeckoy</i>          | The Faith into Immortality . . . . .                                                               | 130 |
| <i>Dr. Dusan Kasich</i>                    | Prota Matija Nenadovich (1777—1854) . .                                                            | 140 |
| <i>Archpriest Dr. Alexander Schmemmann</i> | Beyond the »Leftists« and »Rightists« in Religion . . . . .                                        | 148 |
| <i>Revd. Dr. A. Backhaus</i>               | »Right on My Own Death«. »Painless« Death — Death in a Saintly Way . . .                           | 156 |

**Часопис излази четири пута годишње**  
**Цена једном примерку 20,00 динара.**

**Годишња претплата:**

за нашу земљу 80,00 динара,  
за иностранство 7,00 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

|                                             |                                                                                                        |     |
|---------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Јеромонах др Артемије (Радосављевић)</i> | Васкрсење као суштина хришћанске вере . . . . .                                                        | 97  |
| <i>Проф. Димитрије Станилоаје</i>           | Централни положај Христа пре и после Његовог ваплоћења у православној теологији и духовности . . . . . | 107 |
| <i>Кнез Сергије Николајевић Трубецкој</i>   | Вјера у бесмртност . . . . .                                                                           | 117 |
| <i>Др Душан Кашић</i>                       | Прота Матија Ненадовић (1777—1854) .                                                                   | 131 |
| <i>Протојереј др Александар Шмеман</i>      | Изнад „левичарства“ и „десничарства“ у религији . . . . .                                              | 141 |
| <i>Протојереј др А. Бакхаус</i>             | „Право на моју смрт“. „Лака“ смрт — блажна смрт . . . . .                                              | 149 |

## Contents

|                                            |                                                                                                    |     |
|--------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Hieromonk Dr. Artemy Radosavlevich</i>  | Resurrection as Essence of Christian Faith                                                         | 105 |
| <i>Dr. Dimitry Staniloae</i>               | The Central Position of Christ before and after His Incarnation in the Orthodox Theology . . . . . | 115 |
| <i>Prince Sergye N. Trubeckoy</i>          | The Faith into Immortality . . . . .                                                               | 130 |
| <i>Dr. Dusan Kasich</i>                    | Prota Matija Nenadovich (1777—1854) . .                                                            | 140 |
| <i>Archpriest Dr. Alexander Schmemmann</i> | Beyond the »Leftists« and »Rightists« in Religion . . . . .                                        | 148 |
| <i>Revd. Dr. A. Backhaus</i>               | »Right on My Own Death«. »Painless« Death — Death in a Saintly Way . . .                           | 156 |

Часопис излази четири пута годишње  
Цена једном примерку 20,00 динара.

Годишња претплата:

за нашу земљу 80,00 динара,  
за иностранство 7,00 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.**

**A d d r e s s :**

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

**Annual subscription  
for abroad: U. S. \$ 7.**