

Теолошки потледи

ВЕРСКО НАУЧНИ ЧАСОПИС

БЕОГРАД 1982.

ГОДИНА XIV

БРОЈ 3-4

Јеромонах др Атанасије Јевтић:

РАЗВОЈ БОГОСЛОВЉА КОД СРБА*

Основна истина хришћанског православног богословља садржана је у познатом сведочењу Светог Апостола Јована, првог од ученика и следбеника Христових који је назван именом богослова. Та истина је изражена овим речима: „Бога нико никада није видео: Јединородни Син (Бог) који је у наручју Очевој, он Га објави (ἐξηγήσατο)“ (Јн. 1, 18). Ова реч љубљеног ученика Христовог и једнога од најумнијих људи у историји човечанства садржи очигледно две истине. Прва истина је та да Бога нико никада није видео, што би значило да и свако наше људско говорење о Богу, свако наше бого-словљење, свака људска наука о Богу није и не може бити аутентично сведочење о Богу, зато што Њега нико од људи није видео. Према томе, само човечанство нема и не може имати право богослова, ни право богословља. Све што људи говоре о Богу, свеједно ко су они и шта су, само су људска нагађања и слутње. То би била прва истина овог Јовановог сведочења.

Друга, међутим, истина из наведеног сведочења Св. Апостола Јована открива нам опет и стварну могућност и сигурну гаранцију аутентичног говорења о Богу, то јест истинског богословља. Јер, ако Бога „нико од људи није видео“, ипак — Јединородни Син Божји, који је Бог и који је у наручју Бога Оца, Он нам објави Бога (грчки израз ἐξηγήσατο показује нешто више него „об-јавити“, он указује на Христово лично откривање скривенога Бога — тајанствени Deus absconditus излази на видело; Христов ἐξήγησας Бога није само „егзегеза“ Бога, „објашњење“ о Богу, него и извођење (ἐξ-αγω) Бога лично на видело, то што и јесте Христово самоделатно — αὐτοῦρρηχόν — откривање Бога у Себи и Собом). Тако, за разлику од прве чињеничне истине: да нико од људи не може истински говорити и сведочити о Богу, нико не може бити прави богослов, јер Бога није видео, Апостол и Јеванђелист Христов открива нам другу, нову истину, такође не мање чињеничну: Нико од људи, да! — али сам Јединородни Син Божји, поставши човек и јавивши се у нашем људском свету и историји као Богочовек, открио нам је и објавио Бога. Зато Он и јесте први и једини истински Теолог, и Његово богословље је једина аутен-

* Предавање на Свечаној академији поводом 60-годишњице Православног Богословског факултета.

тична реч и наука о Богу. Као што каже и Св. Максим Исповедник: „Богословљу нас учи Бог Логос оваплоћујући се“.¹

Ову двоструку истину Св. Јеванђелиста Јована скоро дословно понављају и често наглашавају ученици Светих Апостола — Свети Оци и Учитељи Цркве Православне, почев од Светог Иринеја (2. век) и Оригена (3. век), па преко Св. Атанасија и великих Кападокијаца (4. век), до Св. Максима Исповедника (7. век) и Св. Григорија Паламе (14 век), који, пишући против латинског погрешног учења о Светоме Духу, вели да је за нас православне у теологији мерило само „откривајућа (ἐκφαντορικὴ = манифестна, пројављујућа) теологија Христа као Самоистине, који као предвечни Бог постаде за нас и Богослов — θεολόγος —, јер је као самосушта Истина из човекољубља постао нама проповедник Истине, пошто је ради тога и дошао у свет да сведочи Истину“.²

Из овога постаје јасно да за Свете Апостоле и Свете Оце у Православној Цркви нема и не може бити богословља без Бога Слова, нема ни теолога без Бога Логоса. Ово треба схватити у битном, егзистенцијалном смислу живе личне везе богослова са Христом као Богочовеком, који у Себи и Собом открива Бога. Јер, богословље није само и није првенствено наука Христова и учење или држање те науке, него је теологија пре свега Он сам као оваплоћени Логос, и зато се теологија дарује богослову као плод живе везе, општења, заједнице са Христом. У том смислу је с правом речено, и правилно наглашавано светоотачко схватање, да је право православно богословље живот у Христу, тј. оно је вера и љубав према Христу, мисао и сав живот по Христу, свецело човеково психофизичко биће и делатност укоренењени и учлањени у Христа, личним подвигом богослова и благодаћу Светога Духа. Отуда је разумљиво зашто је Православна Црква била тако штедљива у давању назива богослов до сада само тројици својих учитеља и богослова: Св. Апостолу Јовану, Св. Григорију Цариградском и Св. Симеону Новом Богослову.

Међутим, познато је да су се „теологијом“ бавили и многобошци и незнабошци, пре и после Христа. Један од највећих мислилаца човечанства пре Христа, грчки философ Платон, нашироко говори о „теологији“, настојећи да Јелинима, политеистима и идолопоклонцима, ближе представи философију о једноме Богу као Највишем Добру. Његов каснији следбеник Плотин (3. век после Христа) такође се бави „теологијом“, док још касније јелински философ Прокло (5. век) пише чак и систематски рад „О Платоновој теологији“. Но, и поред свег поштовања које су према Платону и другим грчким философима имали, и уз довољно широко коришћење њихових мисаоних достигнућа, ипак се Оци Источне Цркве нису устручавали да такву „теологију“, каква је била Платонова и осталих грчких философа, назову пре „митологијом, неголи теологијом“, како вели Св. Атанасије Велики, или пак, „ипром речи, а не теологијом“, како је за такво фи-

¹ Св. Максим Исповедник, Тумачење Оченаша, грчка Филокалија, т. II, 188—9. (Атина 1958).

² Св. Григорије Палама, Логос аподиктикос, I, пролог. Ср. и Св. Ј. Дамаскин, кога због штедње простора нисмо споменули, а чија Догматика („Тачно изложење Прав. вере“) управо почиње дословним понављањем и даљим развијањем овог двоструког сведочанства Апостола Јована.

лософско бављење теологијом рекао Св. Василије Велики (τεχνολογοῦσι γὰρ οἱ ἄνθρωποι, καὶ οὐ θεολογοῦσι = људи се баве „технологијом“ речи, тј игром речи, инфлацијом речи, а не теологијом).³ Иако је у тек наведеном цитату Св. Василија очигледно по среди игра речи, са извесном дозом ироније, ипак треба признати да је та горка иронија великог Кападокијца често присутна чак и у свету хришћанске теологије: постоји, наиме, стална опасност и за православниот богослова да се његова теологија претвори у „технологију“, у луку и празну „игру речи“. Није, стога, без разлога један од великих црквених богослова у древности подсећао хришћане и хришћанске богослове на речи из Молитве Господње — да ни у молитви не треба да говоримо „многе и празне речи“, него само кратку и садржајну тео-логију, богословљење (μὴ βαττολογῆσωμεν, ἀλλὰ θεολογήσωμεν).⁴

Ово нас потсећа на оно што је сам Христос рекао предајући нам Молитву Оче наш: уместо многословља и празнословља треба да сиђемо тихо и смирено у дубину клети срца свога и тамо да се просто и искрено помолимо Оцу нашем Небеском, приносећи Му све срце своје и сву душу своју и сву мисао своју и све биће своје (Мт. 6, 6—9). Једном речју, ни молитва није право богословље ако није подвиг свецеле преданости Богу. Богословље је, дакле, право ако је подвижничко, сходно дивној речи Св. Максима Исповедника: Бог је рекао Адаму, пошто је изгубио рај и боговиђење, да ће тек у зноју лица овог, тј. у напорним подвизима практичне подвижничке философије очистићења ума и срца, јести свој хлеб богословља — τὸν ἄφθαρτον τῆς θεολογίας ἄρτον⁵. Другим речима, богословље је тек онда право богословље кад је и ако је свеподвижничко и свеживотно бого-слављење, тј. свецелим човековим бићем богослужење, и кроз то онда живо богоопштење. Но, о овоме је потребно проговорити неку реч више.

Поменули смо малочас неоплатоничара Прокла из 5. века, па да поменемо и једног другог неоплатоничара из истог доба, али сада хришћанина. То је хришћански писац Прокопије Газски (крај 5. до половине 6. века), који је написао и један опис против поменутог Прокла (данас скоро у целини изгубљен, осим сачуваних пар фрагмената). Прокопије је био професор философије у класичној школи у Гази Палестинској, једној од последњих или претпоследњих у Јустинијановој Византији. У познавању философије неоплатонизма није ни мало заостајао иза Прокла, штавише имао је и способности и разлога да критикује његове философске заблуде, а критиковао их је у име истинске философије и истинске теологије коју је свету открио Христос. Иако је Прокопије Газски сјајан пример како се могло и може добро знати и успешно користити људска мисао и знање, тј. философска мудрост, а да се притом остане хришћанин и хришћански теолог који се не поводи за философијом овога света и за „теологијом“ по стихијама овога света, него остаје у „философи-

³ Св. Атанасије Велики, Против Јелина, 19. Св. Василије Велики, Писмо 90,2.

⁴ Ориген, О молитви (коментар на Оченаш), PG 11,480.

⁵ Св. Максим, Одговори Таласију, 5. PG 90, 277—280.

ји по Христу“ (Кол. 2, 8), тј. у правој и истинској, богооткривеној теологији, ипак ми Прокопија наводимо овде само из следећег разлога:

Својим истанчаним философским и богословским умом, Прокопије Газски, иначе звани Софиста (у добром смислу те речи), даје из свог искуства једну тачну дефиницију двоструког значења хришћанске теологије, сличну оној коју смо напред навели код Св. Јована Богослова:

Διττὴ γὰρ ἡ θεολογία· ὅν ἡ πρώτη περὶ τῆς ὑπάρξεως Αὐτοῦ (τοῦ Θεοῦ) διαλέγεται, ὅπερ λέγεται πρόσωπον ἀθεώρητον. Κατὰ γὰρ τὴν δευτέραν δυνατόν Αὐτοῦ (τοῦ Θεοῦ) θεωρεῖσθαι τὸ πρόσωπον.“

„Теологија је двострука, вели Прокопије; прва од њих говори о Божјем бићу, и то се назива лице невидљиво, несагледљиво. По другој пак (теологији), могуће је видети лице Његово“.⁶

Ову своју дефиницију о двострукости теологије, тј. о непознатљивости и познатљивости Божјој, Прокопије даје у свом тумачењу Мојсијеве књиге Изласка, тамо где се говори о Мојсијевој жељи и молби да види Бога: „Покажи ми Себе познатљиво (γνώστως), да Те видим, да се види да сам нашао благодат пред Тобом, и да познам да је овај народ Твој велики народ“. На ову Мојсијеву молбу Бог одговара: „Не можеш видети лице моје, јер не може човек видети лице моје и остати жив“ (Иzl. 33, 13 и 20). Тумачећи дакле, ове речи Светога Писма Прокопије нам даје наведену дефиницију о двоструком карактеру теологије. Према првој карактеристици теологије, чак ни велики пророк Мојсије не може видети ни потпуно познати Бога! Може се само говорити о Божјем бићу, о Његовој егзистенцији, али се Лице Божје не може видети — оно остаје ἀθεώρητον. Али, постоји и „друга теологија“ по којој се Бог може видети и познати. Јер, пошто се Бог на неки начин ипак јавља, и стварно се јавио Мојсију — „и говораше Господ Мојсију ἐνώπιος ἐνώπιω (= лицем к лицу), као што говори човек с пријатељем својим“ (Иzl. 33, 11) — зато Прокопије и говори да је по „другој теологији“ ипак могуће видети Бога, видети Лице Божје. То јест, боговиђење и богопознање је ипак могуће, па дакле и богословље.

Све што смо до сада говорили може изгледати далеко од наше теме — о развоју српског богословља. Из даљег ће се, међутим, видети да је све ово неопходан увод ако желимо да говоримо о православном богословљу код Срба. За сада само да напоменемо да би се вредело подсетити, и запамтити, како детаље овог у књизи Изласка описаног догађаја сусрета Мојсија са Богом, тако истовремено и Доментијановог описа живота Светог Саве — тог несумњиво првог српског богослова, са којим је у Српском народу започело све што је божански велико, трајно и непролазно, па према томе и српско богословље. Особито би се требало сетити оног Доментијановог детаљног упоређења Светог Саве са Боговидцем Мојсијем на крају Житија. Али, пре тога, вратимо се још једном Прокопију Газском и наведеном код њега двоструком значењу теологије.

⁶ Прокопије Газски, Катене на Изл. PG 87,677.

Прокопије Газски је из истог доба и исте духовне средине где су настали веома значајни хришћански теолошко-филозофски списи, познати у богословској науци под именом Corpus Areopagiticum. Аутор Ареопагитске збирке до данас је непознат, али његово хришћанско схватање, тј. његова православна теологија није спорна нити се може лако оспоравати (без обзира на његово богато коришћење неоплатонске философије и на извештан монофизитски призив у појединим изразима). Писац који себе назива именом Дионисија Ареопагита, директног ученика Апостола Павла, у својим делима (особито „О Божанским именима“ и о „О мистичкој теологији“), делима која су доживела јединствену црквену рецензију и то од таквих богословских величина и ауторитета у Православљу какви су Св. Максим Исповедник и Св. Григорије Палама, врло често говори о Пророцима и Апостолима као о теолозима, и такође о Светом Писму, које су нам ови написали и оставили, као о теологији. Ареопагит затим јасно говори о двоструком карактеру „мистичке теологије“ (израз *μυστικὴ θεολογία* потиче од њега, али има пре свега мистагошко значење, тј. не у смислу обично познате „мистике“, него у смислу хришћанске мистерије, светотајинске мистагогије, што јасно показују његови списи „О небеској јерархији“ и „О црквеној јерархији“).

„Теологија је, вели Ареопагит, и многа и малена; и Јеванђеље је и широко и велико, и опет — мало и скраћено... Добри Узрок света (тј. Бог) је и *πολύλογος* и *βραχύλεκτος* (= о Богу се може говорити и много и најкраће)... Стога, додаје Ареопагит, треба знати шта је то катафатичка теологија, а шта апофатичка теологија“.⁷ Даље наш безимени теолог говори о „богословљу Небеске јерархије“, које је уствари непрестано и неућутно богославље, богослављење, тј. хвалоспеви и славослови које Анђели стално узносе Богу, славећи Га вечно богословским славословљењем, богодостојном доксологијом, коју онда предају и Црквеној јерархији, тј. нама људима на земљи.

Одмах треба нагласити да у оваквом схватању богословља као богославља, као славословљења Бога у слави Његовој, Дионисије Ареопагит није ни први нити је усамљен међу Светим Оцима Цркве, особито на Истоку. (Пре њега слично говоре Св. Кирил Јерусалимски, напр. у својим *Мистагошким катихезама*, затим Св. Григорије Богослов, у својим *Словима* и *Химнама*, Св. Григорије Ниски и бројни други Оци Цркве).

Тако смо дошли до православног светоотачког појимања теологије као доксологије, богословља као богославља, то јест богословља као живог и истинског веровања у Живог и Истинитог Бога, као живљења у заједници и општењу с Њиме, у исповедању и слављењу Бога, у мољењу и захваљивању Њему, у свецелом, и душом и телом и умом и срцем подвижничтву пред Богом, у јединственом благодатно-врилиском подвигу целокупне личности, подвигу који човека препорађа и преображава чинећи га најпре богоопштником и богозаједничарем и онда у томе и богопознаваоцем и богословом. (Карактеристично је, у овом смислу, да извесни Свети Оци, а и богослужбени текстови наше Цркве, говоре о „теологији“ оног блаженог Разбојника на крсту, који се у последњем часу с покајничком

⁷ Дионисије Ареопагит, Мистичка теологија, гл. 3. PG 3,1032.

вером обратио Христу речима: „Помени ме, Господе, у царству твоме“, што представља и молитву и славослов Богу, и зато је са Христом први ушао у рај).

Доксологијски карактер православне теологије управо проистиче из самог Откривења Божјег, из начина на који нам је откривено и дато познање Бога, који је по суштини непознатљив. Доксологијски карактер православног светототачког богословља не значи одрицање од тео-логије, од богословљења, о чему сведочи сва светототачка литература, како оних великих Отаца Цркве, бораца за догматске истине противу јеретика, тако и оних подвижничко-аскетских писаца (особито Кападокијских Отаца, па Палестинских и Синајских богослова, Јована Лествичника, Максима Исповедника, Јована Дамаскина, Симеона Новог Богослова и Светогорских исихаста на челу са Св. Григоријем Паламом). Код свих ових Отаца богослова могуће је наћи сведочење о двоструком карактеру теологије, тј. о теологији као могућем истинском богопознању Живог Бога, али и уз пуно поштовање Његове непознатљивости по суштини. („Теологију“ пак као напред поменућу „технологију“, тј. као својеврсну интелектуалну „гимнастику“ мислима, појмовима и речима, Свети Оци и не узимају у обзир, сматрајући је чак и директно опасном и пагубном за човека. Неки од њих у том смислу говоре чак и о „теологији демона“! Карактеристичне су речи Св. Дијадоха Фотичког: „Ништа није сиромашније од разума који без Бога философира о ономе што је Божије“).⁸

Овај двоструки карактер теологије проистиче из самог карактера бића Божјег: Бог је по природи својој „Скривени Бог“, „Непознати Бог“ (ср. Д. Ап. 17, 23: Ὁ ἄγνωστος Θεός), и то остаје увек. Зато само Јединородни Син Божји, који је Бог и вечно је у наручју Божјем, само Он може да открије, и стварно и открива, Бога нама људима. Ово откривање, међутим, није теоретско, него битијно, лично, αὐτοῦρουχόν, како веле Свети Оци, тј. недељиво је и неодвојиво од саме Личности Христове и од нашег односа према Њему као Богу-Слову. Другим речима, откривење Божје у Христу јесте лични позив Божји сваком човеку, позив у личну заједницу и живо општење човека са Богом, у богочовечански подвиг синергизма и симбиозе Бога као личног бића и човека као нове боголике и Богом препорођене личности, благодатно преображавање у подвигу ослобођења од греха и страсти и смрти и ђавола и божански просвећивање светлошћу четварних енергија Духа Светога.

Не прихватајући да теологију сведу на „науку о суштини Божјој“, јер је то и бесмислено и немогуће, пошто је Бог непознатљив по суштини, и не може бити „објект“ било каквог „философског“ или „научног“ познања, свети богослови Православне Цркве истовремено не падају у теолошки агностицизам, него, напротив, сведоче о реалној могућности богопознања на основу неизрецивог разликовања у самоме Богу Његове несхватљиве суштине и Његових богојавних познатљивих енергија, које представљају Божја слободна „јављања“ (ἐκφάνσεις), божанске „изласке“ (θεῖαι πρόδοι) ради самооткривања

⁸ Св. Дијадок Фотички. Главе аскетске, 7; изд. SCh 5, стр. 87.

и јављања. Благодаревши управо томе што се Бог слободно и из љубави и човекољубља јавља и пројављује у свету својим несазданим вечним енергијама, својом славом и светлошћу и лепотом и добротој, могуће је право богословље и богопознање. Није потребно наводити овде многобројна места из Светих Отаца, из, на пример, великих Отаца 4. века, или из Лествичника, или Симеона Новог Богослова, или Григорија Синаита — управо из оне светоотачке литературе која је код нас у средњовековној Србији била превођена и била у широкој употреби — за потврду истине да постоји једна „друга“, не „натурална“, него богооткривена истинска теологија, која се кроз живу веру у Христа и подвиг преображења и богоуподобљења помоћу нетварних божанских енергија даје човеку у Цркви као благодатни дар и представља човеково бого-словљење и славословљење Бога. Притом, треба напоменути да Оци говоре да се благодатни дар теологије може дати човеку вере и подвига независно чак и од степена његовог интелектуалног образовања. Тај дар теологије дат је Цркви од почетка и садржан је у њеном живом опиту вере и богослужења и може му се приопштити сваки члан Цркве али само кроз лични подвиг.

Ипак, да наведемо само пар места из богате светоотачке ризнице, која говоре о таквом *право-славном* карактеру истинске теологије. Пише, напр. Св. Јован Лествичник: „Није безбедно пливати у одељу, као што није безопасно да се онај који је још обузет страстима прихвата теологије“. Или такође на другом месту: „Тек је потпуна чистота основа теологије. Ко није познао Бога, тај о Њему говори са нагађањем (*στοχαστικῶς* = тј. говори само својим, углавном произвољним мислима и речима о Богу). Тек чистота чини свога ученика правим теологом, таквим који сам собом (*δι'ἑαυτοῦ* = тј. чистотом своје богоподобне личности) потврђује догмате Свете Тројице“.⁹ Последње речи Светог Лествичника представљају заиста смело тврђење: подвижник чистоте сам собом потврђује догмате Свете Тројице. Шта је овде по среди? — Субјективизам? Тако би најпре одговорио савремени мислећи човек наше рационалистичке културе. По среди је, међутим, не субјективизам него опитно благодатно-подвижничко сведочење да је већа потврда истинитости теологије о Светој Тројици један чист и свет — богоподобан човек неголи сви мисаони или научни „системи“ теологије. Предност коју уопште има личност у Хришћанству, предност личног егзистенцијалног сведочења о живом општењу и заједници са Богом Живим и Истинитим над свима мисаоним и идејним спекулацијама о Њему сасвим је очигледно присутна у православној теологији Светих Отаца. Отуда православно предање не назива именом богослова велике „систематичаре“ или „догматичаре“, како је то уобичајено на Западу, него првенствено смирене и свете, преображене и духоносне људе, чија је богоподобна личност жива теологија и доксологија Богу Живом и Истинитом.

Једном речју, истински богослов у православној светоотачкој предању јесте пре свега свесрдни подвижник и молитвени богослуж-

⁹ Св. Ј. Лествичник, Лествица, гл. 27 и 30.

беник, смирени познаваоц Бога, зато што је најпре сам познат од Бога као достојан (ср. Гал. 4, 9: „Познавши Бога, или тачније: познати бивши од Бога“). То је живо верујући човек у сталном подвигу спасоносног преумљења (μετανοία), препорађања свог старог човека (Еф. 4, 22—23) и рађања новог човека, благодаћу Духа преображаног у лик Христа, док се у њему не уобличи Христос Логос (ср. Гал. 4, 19; Кол. 3, 10). Тек онда, из тог и таквог подвижничко-благодатног живота у Христу, из живот богоопштења и богозаједништва, може се „из чистоте и искрености, као из Бога, пред Богом, у Христу“ говорити о Богу и богословствовати, како вели Ап. Павле (2 Кор. 2, 17). Јер тек то ће бити богословље о Богу познато и откривеноме, и то богословље биће — словљење и слављење о виђеноме и доживљеноме (ср. 1 Јов. 1, 1—3; 2 Кор. 3, 18). Стога је древна подвижничко-богословска максима источног православног теолошког предања одувек била: „Прави си богослов, ако се молиш истински; и ако се истински молиш, ти си богослов“.¹⁰

У чему се састоји право православно богословље још јасније нам говори Св. Симеон Нови Богослов — да наведемо само још њега. „Ако би нам се, вели Св. Симеон, само кроз учење и читање (тј. кроз ученост и начитаност) давало познање истините мудрости и познање Бога (тј. богопознање, теологија), чему би онда служила вера, и божанско крштење, и причешће светим тајнама... Нека се нико не вара празним и измудреним речима да неко уопште може схватити божанске тајне наше вере без Духа Светога, који мистагошки уводи и просвећује (μυσταγωγῶντος καὶ φωτίζοντος), нити пак ико може постати сасуд благодатних дарова Светога Духа без кротости и смиреноумља“. Зато је, вели даље Свети Симеон, „свима нама несумњиво потребно да пре свега у дубини душе своје добро поставимо темељ вере, затим да кроз многе врлине изградимо у себи праву побожност (εὐσεβείαν) као чврсти бедем, и онда, када се тако душа ода свуд обезбеди и у њој се врлина учврсти као на сигурном темељу, тада треба ставити и кров те грађевине, а то је — божанско знање Бога (тј. богопознање, теологија), те ће тако бити саздана и изграђена целокупна кућа Духа“. Тада ће се и сам Христос уселити у тебе, наставља даље Свети Симеон, и — „ако тако почаствујеш Христа и у себе Га примиш, и у себи Му даш место и спокојство (ἡσυχίαν), онда знај добро да ћеш чути и дознати тајне из богатих ризница Духа Светога, те не само да ћеш се наслонити на прса Господња, као некада љубљени ученик Христов Јован Богослов, него ћеш и у грудима носити свецелог Логоса Божјег, и богословствоваћеш богословље старо и ново, и сва написана богословља схватићеш добро, и постаћеш пријатнозвучни орган који ће одјекивати (= певати, звучати, тј. славити Бога) изнад сваке музике“.¹¹

Наведене речи Св. Симеона Новог Богослова јасно показују квалитете и особине правог богослова — христоносца и духоносца, живе и богонадахнуте харфе богословља као славослова Богу Живом и Истинитом, какав је заиста и био сам овај Свети Симеон и толики други Свети Оци Православне Цркве, ти заиста једини прави бого-

¹⁰ Св. Нил Синајски (односно Евагрије), О молитви, 60. PG 79.1180.

¹¹ Св. Симеон Нови Богослов, Слово етичко IX; изд. SCh 129, стр. 220 и 252.

слови. Зато је сасвим у праву један наш новији српски богослов када, повезујући право православно богословље са светошћу, тј. са богонадахнутим Светим Оцима, каже: „Православље је православље светитељством. Светитељство је живот у Духу Светом и Духом Светим. Нема православља ни православног богословља изван светитељства, изван духоноштва... Православно је само оно што је од духоносних светитеља, од Светих Отаца Цркве. Православно богословље је једино еванђелско богословље, јер је од Духа Светога, јер је од духоносних Апостола и Светих Отаца... Отуда су за нас православне духоносни Оци Цркве једини прави богослови, једини зналци тајне богословља, једини учитељи вечне истине о Тросунчаном Богу“.¹²

Све ово, наравно, не значи да је православно богословље против мисаоности, учености, образованости и науке као такве, јер то никада није било својствено православној светоотачкој теолошкој мисли. Стварно, била би заиста велика неправда и велико непоимање када би се Светим Оцима Православне Цркве приписивала било каква гносимахија. Напротив, велика већина Отаца Цркве — великих богослова, имала је и широко користила велико интелектуално образовање, у којем они нису ни мало заостајали за најобразованијим људима свога времена. Али, и поред тога, чињеница је да за узвишени ниво и високи домет православне теологије Светих Отаца није било главно ни пресудно њихово образовање и ученост, него њихова духовност, њихова близина Богу, тј. богоопштење, из којег је извирало и њихово богослављење и пројављивало се њихово благодатно богословљење, богословље, богодолично говорење и сведочење о Богу. Најбољи примери и сведоци овога јесу управо велики богослови на Истоку, као што су били Кападокијски Оци, затим Св. Максим Исповедник и Свети Дамаскин, или касније Св. Григорије Палама. Овај последњи, на пример, у својим познатим Тријадама, написаним у одбрану свештених исихаста, јасно говори о томе да постоји и да је могућа и „једна теорија (тј. умно, теоретско сазнање), која се састоји у извесном знању о Богу и Божјим догматима, и она се такође назива теологијом“, али, додаје он, то није ни сигурна ни поуздана теологија, јер је без благодатног озарења и без опитног доживљаја боговиђења и богоопштења.¹³

Према томе, из свега до сада изнетог могли смо, ма и у најкраћим цртама, стећи довољно јасан утисак о суштинским карактеристикама православног богословља, чуваног и предаваног кроз живо светоотачко предање у Цркви. Да видимо сада како стоји са конкретном темом нашег предавања, тј. са развој богословља код Срба.

Одмах треба да кажемо да сва напред спомињана, и многа још неспомињана, светоотачка богословска дела, како она великих Отаца, тумача Светога Писма и догматских бораца за истину Цркве, тако и оних монашких аскетско-мистичних писаца — уствари, оба су правца православног богословља присутна код свих великих Отаца, као напр. код Кападокијаца, Атанасија и Кирила Александриј-

¹² Јустин Поповић, види „Богословље“ за 1937. бр. 3-4 стр. 360.

¹³ Св. Григорије Палама, Тријаде о свештеним исихастима I, 3,15; Сигграммата, I, 425. (Солун 1962).

ског, бројних Византијских Отаца, Максима Исповедника, Јована Дамаскина, Григорија Паламе, — скоро ова та њихова дела била су превођена и читана код Срба у Средњем веку, почев од самих времена нашег преласка у Хришћанство и примања заједно са хришћанском вером и свет оног богатог византијског духовног и богословског наслеђа. Читаво хришћанско Откривење, и посебно онај црквено-подвижнички и литургијски садржај и карактер православног богословља, примили смо ми Срби првенствено кроз свето Кирило-Методијевско наслеђе, а потом смо наставили да га усвајамо и на своме тлу развијамо преко Светога Саве и преко исихастичких подвижника, како оних у Светој Гори тако и оних код нас (све једно да ли су били грчког, словенског или српског порекла).

Шта више, како је већ правилно примећено (о. Г. Флоровски),¹⁴ већ кроз само превођење Светога Писма и осталих богословских и богослужбених текстова на наш језик, то само превођење не само да је препорађало и оплеменјивало, тј. христијанизовало, него је и богословски обликовало српску реч и српску мисао. Са преводима древнохришћанских и византијских богослужбених и богословских текстова кришћавала се и благодатно преображавала сама стихија српске мисли и речи и постајала словесна, логосна, тј. бого-словна, теолошка, при чему је не само усвајана већ готова православна (византијска) богословска терминологија, него је и стварана нова, са новим, оригиналним изразима, јер право превођење је увек и стварање. Наравно, са богатим духовним наслеђем из православне Византије Срби су примили и усвојили и све оне преображајно уграђене у Хришћанство елементе јудејског и јелинског наслеђа, које су Апостоли и Оци Цркве крстили у водама јеванђелске благовести и осолити сољу благодати Духа Светога, тј. испунили их новим садржајем и осмислили новим смислом. Тако је младо српско богословље, кроз превођење и усвајање богате апостолско-патристичке литургијске (богослужбене), хагиографске, догматско-канонске и подвижничко-исихастичке литературе, којом је православна Византија тако изобилувала, наследило и усвојило све оно „православно богатство богословља“, о којем поворе божјићи богослужбени текстови наше Цркве (на јутрењу Божића, слава на Хвалитех).

На овој и оваквој литератури васпитавао се и духовно и богословски се образовао најпре Свети Сава Српски, а с њиме и за њим његови ученици и наследници, који су нам онда остављали у наслеђе и своје прве оригиналне црквено-богословске текстове. Ако су раније наши учени људи, који су проучавали наше средњевековље, до недавно обраћали пажњу само на филолошко-историјску страну дела Светога Саве и његових ученика, ми данас у тим делима са поузданошћу налазимо и богословље, и констатујемо: да је и први српски богослов, Свети Сава, а за њим и цела група његових ученика и следбеника, био дубоко напојен православним богословским и духовним наслеђем Византије и зато је иза себе оставио свештено, светосавско, црквено-богословско живо предање, оно предање којим ће живети и у њему даље стварати сви српски богослови у средњевековној Немањинској, Лазаревићској и Бранковићској Србији,

¹⁴ Георгије Флоровски, Пути рускаго богословија, Београд 1937.

па и у оној Србији под Турцима, у оквиру Пећске Патријаршије све до Велике сеобе 1690. године, па и до укидања Патријаршије 1766. године.

Оба биографа Светога Саве, и Доментијан и Теодосије, и не само они него и сви каснији хагиографи и химнографи српски, од Данила Пећског и Данила Бањског, патријарха Јефрема и старца Исаије и бројних других исихаста (српских „Синаита“), до деспота Стефана, Цамблака, па Раваничких, Крушедолских и Рачанских монаха, Лонгина Зографа и патријарха Пајсија Јањевца у 17. веку, па чак и до јеромонаха Гаврила Стефановића-Венцловића у 18. веку, сви они, сваки према својој мери, били су доследни ученици Светога Саве, и са њим и за њим ученици Светих Отаца, у схватању православног богословља и његовог апофатичко-доксологијског карактера, о чему је било говора у уводу овог предавања.

За Светог Саву и његову, нека ми буде дозвољено да кажем, богословску школу, право православно богословље првенствено се састојало у ономе што је Свети Григорије Богослов (и за њим Св. Григорије Палама) изразио својим сажетим али духовно преиспуненим језиком, рекавши, да за православног богослова истинско и спасоносно богословље састоји се не само и не једино у „τὸ περὶ Θεοῦ λέγειν“ (= „о Богу говорити“, бого-словити), него пре свега и изнад свега у „τὸ συγγίνεσθαι Θεῷ“ (= бити с Богом, живети у заједници с Богом, сједињавати се с Богом). Ову опитну истину православног доживљајног богословља дословно познавља и Свети Григорије Палама¹⁵ и сви исихасти, којих ће, као што је познато, у Србији бити не мање него у Светој Гори и Византији. Констатовано је већ одавно да је напр. Свети Симеон Нови Богослов, а и низ других православних богослова-подвижника пре њега, био исихаста пре исихаста 14. века, те и ми са сигурношћу можемо рећи и за Светог Саву да је био исихаста пре исихаста, јер је за извор и гаранцију правог богословља стављао пре свега заједницу и општење са Богом Живим и Истинитим, то јест молитвено-подвижнички и литургијско-богослужбени живот по Богу и у Богу, који једино и уводи и посвећује у тајне богословља, богословља првенствено као славословља, као богослављења, и животом и умом и речју.

За Доментијана и Теодосија Свети Сава је прави богослов зато што је „са љубављу прихватио глас Христов позива, и отишао у Свету Гору, и тамо био духовно одгајен; и би украшен јеванђелском благодаћу која се кроз Христа изли на сав свет“. И ту, у Светој Гори, он „поцрпе богословија источник великих чудеса Божјих“, те се тако после јави „сапрестолник благодати светих Боговидаца — Апостола“ (Доментијан, 315).¹⁶ Свети Сава је у Светој Гори постигао висину богословља и боговиђења пре свега својим подвизима „чисте вере и љубави према Христу“, тако да је „сам Љубитељ љубави — Христос — живео у срцу његовом“ (тамо, стр. 122). Овим биографи објашњавају тајну Савиног богословља онако исто као што бого-

¹⁵ Св. Григорије Богослов, Слово, 20, 5; Св. Палама, Тријаде I, 3,42.

¹⁶ Доментијаново Житије Светог Саве користимо по Даничићевом оригиналном издању (Београд 1865), а Теодосијево по недавном фототипском преиздању (Београд 1973), преносећи их изнова на данашњи српски језик.

службени текстови Православне Цркве објашњавају тајну богословља Св. Апостола Јована Богослова: „Пошто је био испуњен љубављу Христовом, испуњен је био и богословљем“ (Служба Св. Јовану, 26. септембра).

Свети Сава, вели даље Доментијан, „мољаше се Богу непрестано“ и „иде ва црков свету, ва сабор братијам, на пјетије (= певање) утрењаго богословија“, то јест Сава се у Светој Гори подвизаваше „свеноћним бденијем и неућутним богословљем и приближењем к Богу, честим и једнодушним и једносрдачним молитвама“ (стр. 129, 173, 225). У својим подвизима богослављења, богослужења и богоопштења Сава је постао „орган Духа, богогласна цјевница (= харфа), Светим Духом назнаменована... неућутног ради богословља и чистога ради свога живота и превеликога ради смирења свога“ (стр. 193). Таквим подвижничтвом Свети Сава је постао „верни Тројични поклоник“, како вели биограф Теодосије (стр. 61), то јест прави поклоник Богу у Духу и Истини (ср. Јн. 4, 23—24), у чему и јесте суштина православног богословља. Будући такав богопознаваоц и богоопштник, Сава постаје извор богословља за свој Српски народ. Дошавши у Србију као архимандрит и после као архиепископ, Сава „не престајаше учити дан и ноћ, све утврђујући у страху Божјем, обрасце врлина сам собом показујући, изабирајући најбоље богоразумије (тј. богопознање, богословље) и све руководећи ка богољубљу“ (стр. 204). Он заиста беше прави апостолски и светоотачки богослов, јер „душе христољубиве хрђаше душекорисним беседама и духовним речима; Христом испуњен свих духовних дарова — потоке богословља свима изливаше“ (Доментијан, 243).

Све ово апостолско-светоотачко богословље Светога Саве почивало је на његовом благодатном подвижничтву чисте делатне вере и живе љубави према Христу, као извору сваког богословља у Цркви. Јер, само љубав Христова „рибаре (тј. Апостоле) умудри, мученике укрепи... и научи све оне који љубе Бога да иду тесним и скорбним путем“ (Теодосије, стр. 165—6), а по светоотачком опитном сведочењу, само се кроз тесни пут умирања и саваоскрсавања са Христом може изаћи на небеске ширине божанских созерцања и истинског боговиђења и богословља.¹⁷ Несумњиво је, дакле, да за наше српско средњевековно богословље, као уосталом и за читаво православно богословље, лични хришћански подвиг у Цркви, тј. благодатно подвижничтво, јесте предуслов и подлога сваког правог богословља. Спољашње пак, теоретско образовање такође је потребно, али је ипак главно оно унутрашње образовање „по лику Божјем“, благодатноподвижничко уобличавање свога унутрашњег човека у обличје Христово, онако како су то чинили сви Свети Оци наше Цркве, а за њима и Свети Сава, и зато су постали прави богослови.

Нема сумње, ипак, да се богословље Светога Саве и наше српско средњевековно богословље није сводило само на молитвено-аскетске подвиге, него је садржавало и конкретан богословски подвиг учења и богословствовања о основним истинама Христове богооткривене вере. Свети Сава, а за њим и остали наши богослови у Средњем веку, васпитали су се и научили богословљу на бројним светоотач-

¹⁷ Св. Дијадок Фотички, Главе подвижничке, 68; изд. SCh 5,128.

ким богословским делима, и у прчком оригиналу и у преводима на словенски језик. Примера ради поменимо само „Написаније о правој вери“, спис који се не без основа приписује Св. Кирилу Философу и који је несумњиво имао утицаја на наше прве богослове. Затим споменимо напр. оне богословске текстове које је Свети Сава унео у *Крмчију*, па текстове *Синодика Православља* (такође превод Светога Саве), па догматски текст епископског *Исповедања вере*, које је Свети Сава и сам морао дати приликом свог рукоположења, а и сам од других епископа (Срба) тражити, и, на крају, чувену *Савину Беседу о правој вери*, изговорену на сабору у Жичи 1221. године. Сви ови текстови изразито су богословски и показују широко познавање православног светоотачког богословља.

У поменутој *Беседи о правој вери*, без обзира на могућност да она није дословно изговорена од речи до речи на поменутом Жичком сабору, Свети Сава надахнуто даје кратак садржај свег светоотачког богословског наслеђа, тј. догматско исповедање целокупне Тријадолошке и Христолошке тајне, целосно „тело Истине“, како би говорио још Св. Иринеј Лионски, црквени отац 2. века кога Свети Сава у овој *Беседи* пречуто цитира кад говори о апостолском прејемству епископа у Цркви којима је Христос поверио Јеванђеље, Цркву, веру, истину, сву благодат потребну за спасење људи.¹⁸ Било би заиста интересантно детаљније анализирати богословски садржај ове *Беседе Светога Саве о правој вери* да се види висина његовог богословског дара и његова верност светоотачкој теологији, али то би нас одвело у преопширност, док наше предавање треба да се ограничи само на основне црте развоја богословља код Срба.

Исто тако, сачувана рукописна традиција по Српским манастирима, пре свега у манастиру Хиландару и другим нашим манастирима (Дечани, Пећка Патријаршија, Света Тројица Пљеваска, и бројни други манастири, библиотеке и музеји код нас и у свету), јасно показује шта се у средњовековној Србији код нас читало и преводило из богословља. Можемо слободно рећи: све оно што је одувек било главно и карактеристично за православно богословље, особито велики Кападокијски Оци, Свети Атанасије, Максим Исповедник, Дамаскин, Теодор Студит и скоро сва исихастичка литература, почев од Патерика и Лествице и Симеона Новог Богослова па до дела Св. Григорија Синаита и Григорија Паламе. Српски монах — старац Исаија преводио је у 14. веку један од најсуптилнијих православних богословских текстова — дела Дионисија Ареопажита, са Схолијама Светог Максима, пропраћајући притом превод и својим коментарима и објашњењима. (Онда су па даље преписивали од Срба и Бугари и Руси, тако да је данас познат велики број преписа тог превода). Такође су тада код нас састављани посебни зборници монашко-подвижнички и духовно-богословски, који су одражавали духовне покрете и духовно-теолошке интересе свога доба.¹⁹

¹⁸ Види о томе наш рад: *Из богословља Светога Саве. Жичка беседа О правој вери*, Београд 1977.

¹⁹ Уп. о томе више Димитрије Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, СКЗ, Београд 1980.

На свој овој теолошкој литератури и богословљу васпитавали су се и наши архиепископи и патријарси, епископи и свештенство, монаси и владари, па и владарке и девојке, а и остали верници, све до најновијег времена. Притом, природно је да је Средњи век, век истинске слободе и свестраног напретка у Србији, имао више могућности за теолошке узлете од потоњих векова Туркократије и робовања сиротиње раје. Зато није чудо што су, на пример, српски монаси у Душаново и Урошево време међу првима усвојили и духовно искуство и исихастичко богословље Светог Григорија Паламе, превodeћи његова дела, и то баш она богословска, још за његовог живота на српски језик (као што је напр. *Исповедање вере*, сачувано из 1370. г. у једном рукопису Пећке Патријаршије, који, на срећу, није изгорео у недавном паљењу конака Патријаршије). Сличан је случај и са делима цариградског патријарха Филотеја Кожитоса, познатог исихастичког богослова, и других православних византијских богослова, које су Срби читали и преводили.

Или, узмимо за пример духовни и теолошки ниво текстова Доментијанових и Теодосијевих, па текстова Архиепископа Данила,²⁰ па чак и таквих текстова као што су владарске повеље даване појединим манастирима — чије су аренге (као напр. појединих Милутинових повеља или Лазареве Раваничке повеље) изразито богословски интониране, а да и не говоримо о таквом тексту као што је *Слово љубве* Св. Деспота Стефана Високог, па ће се видети да је богословље код Срба било и богато духовно и узвишено, тј. није било на оном нивоу на које ће касније спасти, особито после Велике Сеобе. За *Слово љубве* Деспота Стефана с правом је речено да оно представља и изражава не само високи теолошки ниво његовог писца, него и ниво његових читаоца. То се исто може рећи и за текстове садржане у познатом Горичком Зборнику (из 1441—2 године, чува се данас у САНУ у Београду), а који још није детаљно проучен (мада су се бројни наши научници озбиљно освртали на њега, а ми богослови смо им дубоко захвални за њихов целокупни марљиви и савесни рад на проучавању и издавању нашег духовног наслеђа). Горички Зборник, наиме, садржи духовне и богословске текстове из преписке монахиње Јелене Балшић, кћери Лазареве и некадашње владарке, и српског монаха Никона Јерусалимљанина (иначе и из других зборника познатог писца и преводиоца светоотачких и особито исихастичких текстова, као што је *Шестодневник* манастира Савине из половине 15. века), за кога је с правом констатовано да је сав био у светоотачкој теолошко-духовној стваралачкој традицији, особито исихастичкој.²¹

²⁰ Светозар Радојчић, у предговору монографији *Хиландар* (изд. Југословенска ревија, Београд 1978) с правом пише: „Велики хиландарски књижевници Доментијан, Теодосије и Данило сувише су уско, скоро до наших дана, цењени као историчари; њихови текстови читани су као историјски извори и споменици нашег старог језика... Ми смо нашу средњевековну мисао сувише подцењивали као укалупљену у догму универзалног ауторитета. Међутим, ми тек сада, пратећи нашу стару мисао у рукописној библиотеци Хиландара, почињемо да упознајемо радозналу многостраност и дубину наше средњевековне мисли“ (стр. 19).

²¹ Види Д. Богдановић, у „Историја Црне Горе“, књ. 2, том 2, стр. 376—7. У наставку исти аутор вели: „Никон је, несумњиво, монах-исихаст... Он је пре

Сва, дакле, поменута православна теологија српска, садржана у многобројним и до данас сачуваним Зборницима, Житијама, Службама (о чему је са познатим презиром говорио Скерлић, и, нажалост, не само он), сведочи нама данас да смо ми Срби имали високо богословско образовање и аутентично православно богословље током читавог Средњег века, који се, по признању добрих познаваоца и озбиљних научника, код нас протезао све до почетка 18. века. Шта више, може се рећи да су се и после тога, иако у смањеној мери, сходно својим могућностима и околностима својега доба, на истом том богословљу образовали и изградили и бројни други православни Срби, као што су, на пример, Светитељи: Василије Острошки, Петар Цетињски, Новомученици Ђакан Авакум и игуман Пајсије, па игуман Стефан Трношки и Хаци-Рувим Боговађско-ћелијски, па Прота Матеја Ненадовић и Његош, а свакако и многи други, нама мање познати, као што је напр. јеромонах Серафим Шолаја из Мостара, из прошлог века, и други.²²

Истина, код неких од ових на крају поменутих, као што је напр. Његош, па донекле и Вук, имамо само делимично сачувану ону средњевековну црквено-монашко-народну традицију богословску, а имамо опет и „природну“ теологију, „теологију учену по звездама“, како је за себе поворио Његош (због чега можда, а свакако и због песничког заноса, имамо код њега извесних застрахења, иначе лако објашњивих и опростивих песничком слободом). Ови људи, иако нису били посебно теолошки образовани, живели су живим предањем народне вере и теологије, оне теологије којој су и нас још училе наше сељачке мајке — и коју је у име свих њих давно изразила Мајка Јевросима: „Боље ти је изгубити главу, него своју огријешити душу“, — те је отуда карактеристично да су то били људи који су другачије реаговали на новине које су нам долазиле са Запада, него што је то био напр. Доситеј или Скерлић. Узпред само да подсетимо на оштро реаговање и Његоша и Вука на Доситејеву „натуралну теологију“, насталу не из нашег народа и не из нашег поднебља — јер овде би и звезде училе другом богословију, — него донету и увезену са стране. Но о томе више мало касније.

Српско богословље до Велике Сеобе и до укидања Пећке Патријаршије било је можда сиромашније него грчко, али није било другачије, није било инославно, него у свему православно и духовно узвишено. Оно је свакако доживљавало, и чак ту и тамо попримало извесне незнатне утицаје и са других страна, из Русије, са Запада, али је основни садржај и дух тог богословља, и духовног живота заснованог на њему, остајао неизмењено православан. Тачно онако као што су и наши манастири и наше иконе и фреске по њима биле и византијско-православне и опет специфично српско-православне, са разумљивим утицајима локалним и околним, али никада толиким

свега, као и други византијски мислиоци и писци његовог времена, одан једној вековној традицији... Он се идентификује са писцима и „правим философима“ пре себе и тражи потврду за своју мисао у свеопштем ауторитету познатих и признатих црквених отаца“.

²² О Серафиму Шолаји видети у књизи: Чокорило—Памучина—Скендерова, Љетописи, изд. Веселин Маслеша, Сарајево 1976, стр. 135—152.

да би нас удаљивали од основног потока Православља — у вери, духовности, уметности и култури.

Као што смо већ рекли, ово богословско-духовно предање треба пре свега савладавати и схватати у његовој целовитости и католичанскости, у општој атмосфери његове црквености која собом све обухвата: и веру и живот, и Цркву и народну хришћанску културу и уметност, богослужбени и народни живот, па чак и народни фолклор. Сво богатство и разноврсност тог православног богословља, као визије и доживљаја Бога и Божјег света и живота у њему, најбоље пројављују Српски Светитељи: свети Архиепископи и свети владари, свети монаси и пештерници, свети Мученици и Новомученици (закључно и са онима у II светском рату), свети подвижници вере и поштења, наш честити сељачки побожни народ, а и наши мудри и учени људи, који су остали у унутрашњем јединству са својим православним народом и нису се од њега духовно одредили. Ово пак српско, у бити својој православно богословље, и духовност заснована на њему, углавном је изразито монашко, боље рећи подвижничко, крстоносно и заветно косовско, а то и јесте српско Православље, или како неки кажу — Светосавље. Такво неписано усмено богословље, као начин живљења и мишљења у одлучним тренутцима живота, зрачило је из наших манастира, од Средњег века па кроз све дуго турско ропство, и обликовало домаћи и породични живот и у српским домовима, те је битно утицало на познати српски етос, који је у бити својој хришћански и православни,²³ без обзира на упињање појединих наших тобоже учених глава а хладних срца да га прикажу као „пагански“ или „богумилски“.²⁴ Зато је сасвим у праву Владика Николај, када у своме мало познатом делу „Српски народ као Теодул“ говори да се „Православље уопште, не може живети и прокламовати без манастира. А нарочито српско Православље није могуће замислити без манастира. У манастирима се Српски народ од памтивека учио правилу вере и образу кротости“, тј. основном богословљу и основном хришћанском моралу и етосу.

Такав је код нас Срба, пре свих других манастира, био и остао кроз векове све до данас славни светосавски манастир Хиландар, тај заиста свесрпски вековни „универзитет духовног учења и вежбања — вежбања у врлинама, за разлику од разних модерних универзитета, који о таквим вежбањима немају ни појма“, и из којих зато многи износе само „усијану главу и хладно срце“ (Еп. Николај). Слично овим речима Епископа Николаја о српским манастирима говоре и Прота Матија и Вук Караџић, да их сада овде не наводимо.²⁵

Наравно, нису само српски манастири били и имали српске школе и училишта, јер је у средњевековној Србији било бројних школа

²³ Опширније о овоме говоримо у нашем раду *Духовни живот у Срба*, „Православни мисионар“, бр. 4, 1981.

²⁴ Треба рећи да богумилска јерес никада у Српском народу није имала већег одјека, нити је богумилство код нас оставило икаквог дубљег трага. Таква лажна и назадна а светомрзна и човекомрзна вера никада није одговарала карактеру Српског светосавског народа.

²⁵ Види примедбу 23.

и изван манастира, а у новије доба школе су све више постајале и неопходне и неизбежне. Али је Српски народ у своме вековном усменом предању с правом везивао и само оснивање школа за име Светога Саве, који је тако, и духовно и културно, заиста први српски Просветитељ и Учитељ. Српски народ је схватао школе као домове истинске просвете и морала, домове духовно-моралне културе, расаднике истинског образовања по „образу Божијем“, тако да, макар што се тиче богословља, не можемо а да не наведемо Његошове речи изговорене поводом Доситејевог заносења школама и само школама, а притом директно упереним против манастира: „Училишта су воздвигнута да се остре умови људски; а људима који су њима (тим училиштима, тј. школама) просвећени, није слободно да будалају“.²⁶ За Светога пак Саву наш народни песник није тако рекао, него напротив: „Подиз’о је цркве, манастире, школе / и учио људе да се Богу моле“, то јест био је и стварни народни *Духовник*, црквено-богословски, а и школско-културни *Просветитељ* свога народа, радник на неразделивом јединству вере и просвете.²⁷

На крају, време је да проговоримо и неколико речи о српском школском богословљу, које се код нас јавило од 18. века па на овамо.

Шта се то заправо десило са Српским народом у 18. веку? Откуд је тада код нас дошао познати прелом у духовном животу доброт дела нашег народа а самим тим и богословља код Срба?

Нема сумње да је један од преломних догађаја у судбини нашег народа била Велика Сеоба 1690. године, чије све духовне последице мислим да још нису довољно сагледане и проучене. Потресне су речи о тој Сеоби и страдању Српског народа, изговорене као молитва Богу из уста самог вође ове Сеобе, патријарха Арсенија III Чарнојевића: „И дан и ноћ бежећи са својим осиротелим народом од места до места, као лађа на пучини великог океана бекству се дајемо, чекајући када ће заћи сунце и преклонити се дан, и проћи тамна ноћ, и зимска беда која лежи над нама. Јер нема онога који нас саветује, ни онога који нас од невоља ослобађа, и невоља наша удвостручава се. И рекох са сузама: Докле ћеш, Господе, заборављати нас до краја? Докле ће се (други) наоружавати на достојање Твоје? (Псал. 12. 1—3). Устани, Господе, зашто спаваш? Зашто лице Твоје, Боже наш, одвраћаш од нас? И опет, васкрсни, Господе, и помози нам, имена Твојега ради! (Псал. 68, 1—3) И тако непрестано ридање на ридање прилажемо, и ниоткуда помоћи“.²⁸ Не мање болно и потребно описује ову Сеобу Србаља рачански калуђер, јеромонах Гаврило Стефановић-Венцловић, који је и сам кренуо са својом сабраћом из Раче за својим народом, на пут у велико непознато: „Запливали смо у ту светску грижу, само за ови овде кратки и проходљиви живот старајући се, ка(о) у велике страховите, морске бедне халовите, злопамтљиве, преко изма дубоке и широке, пучине. Толико је ширина

²⁶ Види *Исидора Секулић*, Његошу — књига дубоке оданости, СКЗ Београд 1951, 161—2.

²⁷ Опширније о овоме видети *Јустин Поповић*, Светосавље као философија живота, Минхен 1953.

²⁸ Овај текст унео је као песму у „Антологије српског песништва“ *Миодраг Павловић*, изд. Просвета, Београд 1960.

овосветскоме нашем, преслану, а некојим и шећерну, мору, колико је временом дужина свему нашем животу“.

Нашавши се тако у туђини, не по својој вољи и не из беса, велике масе Српског народа запливале су под Арсенијем III, и нешто мало касније под Арсенијем IV, у таласе углавном туђих мора, то јест туђе и неправославне средине и менталитета, остајући од тада кроз дуги низ година и векова — а донекле и све до данас — у сталној носталгији за старим крајевима и временима. Народ наш, и свештенство и верници, нашли су се не само у туђој него и у непријатељској средини, непријатељској управо према ономе што је том народу било најдраже и највредносније — према Православљу. Јер и они Срби, који су пре Велике Сеобе већ живели у крајевима севернијим од Саве и Дунава, већ низ векова су мукотрпно одстрађавали своју верност апостолоском и светоотачком светосавском Православљу. Сада су се те муке, и њихове и новодошавших Срба, увиђестручиле, тако да су се многи Срби ломили између Старог Краја, још увек под тиранијом некрста, тј. исламског полумесеца, и између православне Русије, ка којој је очи обраћао још патријарх Пајсије Јањевац из Пећке Патријаршије, пре Сеобе. Карактеристично сведочи о томе јеромонах Гаврило Венцловић, свестан трагичних духовних померања која у верски и национално туђој средини доживљава његов народ: „Дигни де се једанпут, говори он у проповедима својој пастви, те отиди у Свету Гору, или тамо у који Руски велики манастир, да видиш њихов начин (вере и живота) какав је, и научи се од њих апостолоском учењу“.²⁹

Обревши се, дакле, у новој и Православљу туђој и непријатељској средини, српски богослови, на челу са самим патријархом Арсенијем III, почели су да се обраћају православној Русији, по примеру, рекосмо, већ и патријараха Пајсија Јањевца и свештеномученика Гаврила Рајића у Старом Крају, да би уз руску помоћ заштитили своје Православље од неодступних, и увек нових и перфиднијих, насртаја римокатоличке пропаганде за, милом или силом, унију са Римом. (Јер, као што је познато, то је било доба велике активности римске „Конгрегације де пропаганда фиде“, када је, између осталог, насилно спроведена унија у Жумберку).³⁰

Само по себи и ово обраћања једноверној Русији и тражења духовне помоћи од ње није садржавало ничега лошега и по себи опаснога. Но проблем је, нажалост, био у томе што то није више била, бар у званичним односима, она православна Светосергијевска Русија, него Русија постниконовска, Русија Кијевско-украјинска и познате

²⁹ Иако Гаврило Венцловић још није довољно проучен, Ђорђе Трифуновић (Кратак преглед југословенских књижевности, Београд 1976) јасно показује да он није барокни писац, иако живи у време већ развијеног барока и чак преводи неке барокне писце (као Лазара Барановича). Венцловић је „више у давнашњој традицији, него што је ушао у ново, барокно време“.

³⁰ Патријарх Арсеније III писао је у Русију, жалећи се на Аустрију и њене власти, — „који хоће развратити (Србе) и од Восточнија Цркви отлучити народа нашег благочестије“. Он моли Русију да посредује да „Патријарх славно-сербски, епископи, свештеници, иноци и сав благочестиви народ по древном правилу, предању и благопријатном обикновенију, кесарским привилегијама утврђен, у закону свете Источне Цркве пребивати да се не забрањује“. (Споменик СКА LIII, 45, стр. 3).

латинствујуће школе Петра Могиле, Русија реформи Петра Великог и западњачког богословља Стефана Јаворског и Теофана Прокоповича. И као што је познато, на своје тражење духовне помоћи и подршке, Срби у Војводини су добијали из Русије не православну теологију, коју су они у своје време, и Византија преко њих, са Балкана дали Русима, него теологију која је већ низ деценија, ако не и читав век, плувала у западњачким струјама Реформације и Контрареформације.

Било би преопширно да сада овде детаљније говоримо о тој „богословској псевдоморфози“ код тадашњих Руса и Грка, па онда и код нас, са почетком у 17. и поготову даље у 18. веку, о чему су истакнути православни богослови већ одавно изrekli свој непристрасни али и непоштедни суд, а што је искрено и смирено признало и наше школско, академско богословље (на I Теолошком конгресу Богословских школа у Атини 1936. године). Ова богословска псевдоморфоза, проширена на Исток са Запада у ово време, била је, по речима двојице истакнутих православних богословских ауторитета, Георгија Флоровског и Јована Кармириса, својеврсно „вавилонска (западно) ропство“ православне теологије, тј. тачније речено: не саме православне вере, него тадашње богословске мисли код оновремених православних теолога. Православље је у тим временима, а питање је да ли су се сви православни теолози тога и до данас потпуно ослободили, било принуђено да мисли и изражава се у њему туђим, рационалистичким категоријама западне латинске схоластике, нешто обновљене на Триденстком сабору, или пак протестантског рационализма, такозване просвећености и пијетизма.³¹

Али, шта су јадни Срби били томе криви? Јер већ пре српске Сеобе и сусрета са западним богословљем, међу тада водећим снагама богословским у православној Грчкој и Русији доминирали су теолози попут патријарха Цариградског Кирила Лукариса (богослова под изразито калвинистичким утицајем), затим патријарха Александријског Митрофана Критопулоса, па митрополита Кијевског Петра Могиле (из познате латинствујуће украјинско-пољске школе), па архиепископа Черниговског Теофана Прокоповића, и других њима сличних, чија су богословска дела — катихизиси, буквари, основна богословља, па чак донекле и њихова „исповедања православне вере“ — носила на себи видне утицаје латинске или протестантске теологије свога доба. Наравно, није то било директно прихватање самих римокатоличких и протестантских догмата, јер су у томе православни још увек били довољно осетљиви, него су се утицаји огледали у самом начину схватања и излагања и доживљавања појединих догмата вере (као напр. питање о Светом Писму и Светом Предању, схватање и дефиниција Цркве, учење о оправдању човека, схватање личног подвижничтва и благодати, и др.).

Наследници Арсенија Чарнојевића, наши Карловачки митрополити, борили су се колико су могли и умели, и то на више фрон-

³¹ О овоме је до сада најбоља књига Г. Флоровског, *Пути рускаго богословја*, Београд 1937. — Ср. и ранији мањи али одличан рад *Јеромонаха Тарасија* (Курганскиј), *Перелом в древнерусском богословији*, 2. изд., Варшава 1927. — Од грчких пак књига о овоме треба споменути Х. Јанарас-а, *Православље и Запад — теологија у Грчкој данас* (на грчком), Атина 1972.

това, али су и сами често задобијали ране и отуда одакле то нису очекивали. Народ и поједини црквени људи осећали су то, и понекад им пребацивали, оптужујући неке од њих некада чак и за „унијатство“, што је свакако било претерано и неправедно, јер и Митрополитима није било лако да се провлаче између Сциле и Харибде. Степњени са више страна, некада су ови српски Митрополити спонтано пројављивали свој православни и српски праведни бунт против све те фамозне западњачке теолошке „учености“, као што је на пример онај случај када је митрополит Павле Ненадовић рекао ученоме кијевском ђаку Јовану Рајићу, да му за српску децу и не треба његов Катихизис: „Доста је учити децу тропарима и кондацима (тј. само из наших богослужбених књига), јер се у њима састоји вера и закон“. Шта се, међутим, могло када се тада без Катихизиса ипак није могло, јер је Марија Терезија претила да ће директно наметнути свој римокатолички катихизис! Морало се борити како се могло и умело, макар и са „богословским штулама“, како је то рекао о. Г. Флоровски, позајмљиваним некад од римокатолика а некад од протестаната.³²

Можда је једна од кључних прешака Карловачких митрополита била та што су почели да доводе учитеље из Русије и да такорећи намећу народу рускословенски језик, назван тада „славјаносербским“, уместо живог народног језика, којим је говорио и писао, на пример, Гаврило Венцловић и који је био далеко ближи нашим Србуљама, рукописним богослужбеним и богословским књигама, које су монаси и народ били понели са собом и у Сеобу, заједно са моштима и иконама својих Светитеља. Нажалост, век тзв. просвећености, барока, рационализма и лажног пијетизма није могао мимоићи ни Србе, па су се сви ти утицаји скупа одразили и на богословље код Срба (као што су се одразили, на пример, и у архитектури, у иконографији, у борби против наивних али традиционално православних српских иконописаца, потсмешљиво названих „богомази“, уместо којих је у Карловачку митрополију дошао са југа већ отуђени од традиције Жефаровић, или са севера, из Русије, барокни сликари са уљаним бојама).³³

Међу истакнутим српским богословима 18. века, чија богословска дела већ значе прекид са богословљем које је код Срба вековима живело и практиковано, све од Светога Саве па до патријарха Пајсија и чак до Гаврила Венцловића (иако овај последњи представља већ почетак прелазног периода), довољно је да споменемо Дионисија Новаковића, епископа Будимског, и ученог архимандрита Јована Рајића — обојица питомци Кијевске школе. Верни ученици и подражаваоци Теофана Прокоповича, они су се ипак трудили да остану верни Православљу, за разлику од једнога Доситеја Обрадовића, који не само да је издао своју веру у Православље и у Живог Бога (Доси-

³² Уп. Радован Самарџић, Век просвећености и српски преображај (Летопис МС 417, св. 3, 1976, стр. 274): „Карловачки митрополити... истицали су се ученошћу која је имала сложено порекло: у руским теолошким дисциплинама и филозофији; у западној ерудитској историографији, посебно црквеној, и рационалистичком енциклопедизму; најзад у изворима за српску историју“.

³³ О овоме видети податке код Дејана Медаковића, Српска уметност у 18. веку, СКЗ Београд 1980.

теј је био изразити деиста, а као масон и није могао друго бити, о чему сведочи чак и Копитар), него је, нигде ни речју не осуђујући римокатоличко харање и отимање српских душа у Аустрији, јавно аплаудирао свим антисрпским и антиправославним реформама из доба терезијанизма и јозефинизма. Но, оставимо Доситеја и његово „прекопавање светих и светлих српских гробова“ и ругања „лепој Србиној вери“, јер Доситеј и није био никакав богослов. Он се чак ни у оном „природном богословљу“ не може поредити са једним Вуком који је „пасао козе по Балкану“, а поготово не са једним Његошем.³⁴ Нажалост пак, Доситеј је имао својих следбеника, и тада и особито у прошлом 19. веку, а то су били извесни српски интелектуалци 19. века, за које је Архијерејски Сабор, под митрополитом Михаилом Јовановићем (године 1871.), дао следећу карактеристику: „Многи налазе у томе славу да поколебају код простосрдачних верних срца уважење појединих истина вере, и у опште веру исмевајући, и спољашњу страну, и унутрашњи значај њен. И овако рушећи оно на чему се заснива морал, па користећи се називом научењака, заводе добре верне на странпутицу, производе растројство у фамилијама и општинама... Сви народи поштују своју веру и сматрају за част да врше дужности свога верозакона, а код нас онај који хоће да врши своје верозаконске дужности, бива исмејан од оних који иду у школе, или су свршили жалосну науку у школама, па многи држе да су узвишенији ако руже веру и презиру дужности своје вере“. (Слична духовна ситуација описана је и у приповетци Л. Лазаревића „Школска икона“).

Осамнаести век и његови утицаји — доба Просвећености, барок, рационализам, пијетизам — несумњиво су имали пресудног утицаја на тадашње и касније српско богословље, као уосталом и на скоро све друге области народног духовног и културног живота (просвета, уметност, архитектура, морал). Тај утицај остаје углавном и у деветнаестом веку, мада крајем века почитње извесно ослобађање, пре свега код богослова који се баве самосталним истраживањима у самим изворима Православља. Тога је пример можда мање митрополит Београдски Михаило (мада се он писањем Служби појединим Српским Светитељима враћа на средњовековне традиције), а више можда епископ Далматински Никодим Милаш. Овде бисмо, свакако, могли поменути и низ других вредних богословских радника из прошлог века, али све у свему ни код њих није било неког нарочитог богословља.

Од богословских радника у нашем веку вредно је споменути трудољубивог Стеву Веселиновића и митрополита Скопског Фирми-

³⁴ Своје мишљење о Доситеју изнео је Његош у Писму кнезу Милошу 3. 8. 1837. године, овако: „Ја бих Доситеја почитовао да је умио свој дар душевни обратити у корист нашега народа, али га обратити није умио и зато га презирем као човјека који није видео у што се садржи срећа народа, што му може причинити несрећу, и као човјека који је био неке подло оружје потсмјеваније над благочестијем“. (Дјела П. П. Његоша' књ. 7, Београд 1951, 388—9). Мишљење пак Вука Караџића о Доситеју наводи Љуба Стојановић (Живот и рад В. С. Караџића, Београд, 1924, стр. 202): „Простоти се (тј. простацима) врло добро допао Доситије вичући на калуђере и на намастире, на пост и на мошти свете, и на друге гдјекоје обичаје Цркве наше"... Ко је рад „да га просто радо чита, а он нека сад стане писати против попова и владика“.

лијана, а затим и низ наших истакнутих научника и професора овог Факултета, који су се највише бавили историјом нашег народа и наше народне Цркве, нашим литургијским, духовним и културним наслеђем, тесно везаним са православном Византијом. То су, пре свих, Стева Димитријевић, Радослав Грујић³⁵, Лазар Мирковић (познати литургичар и историчар уметности), Драги Анастасијевић (један од првих византолога код нас), и други, који су нашу богословску и историјску науку сваки на свој начин обогатили. У новија струјања у српском богословљу треба свакако убројати и оне богослове који су се окупљали око појединих теолошких часописа, пре и после I Светског рата, као што су били часописи: Богословски гласник, Хришћански живот, Хришћанско дело, Богословље, Гласник Патријаршије, Хришћанска мисао, Светосавље. О свима њима могло би се више говорити, али можда још и није дошло време за строгу и испуну процену свих њих и њиховог богословља.

Међутим, не можемо а да се овде не зауставимо на два изразита примера, битно нова, у развоју богословља код нас Срба, и то нова управо у смислу стваралачког повратка својим коренима и изворима, живом предању аутентичног Православног богословља, што опет само собом сведочи и показује да ово богословље никада и није усахло ни престало у нашем народу, у нашој живој Цркви. Црква је Српска, усталом, свагда и живела и хранила се тим живим богословљем, пре свега у своме благодатном богослужбено-тајинском животу и у подвижничштву и мучеништву својих Светитеља и Мученика.

Оно што се догодило и код осталих Православних Цркава и њихових богослова, догодило се, Богу хвала, и код нас Срба — постепено али сигурно враћање православне богословске мисли на изворе Апостолско-светоотачког предања и живог молитвено-подвижничког богословља, изворе сачуване, као што рекосмо, пре свега у црквеном богослужбеном и благодатном животу и у манастирском подвижничштву.

Двојица богослова, дакле, о којима сматрамо да треба проговорити јесу епископ Охридски и Жички Николај Велимировић и архимандрит Јустин Поповић, професор Факултета чији јубилеј данас празнујемо.

Интересантно би било указати на неке, можда само случајне, али карактеристичне аналогии. Доситеј већ на почетку своје школе ступа у манастир, а затим излази из манастира и ради против монаштва свим силама. У време пак његовог изласка из манастира Јован Рајић, по завршетку свог школовања, ступа у манастир, што свакако иду у прилог њему као богослову. С друге стране, Епископ Николај не почиње своју богословску стадију од манастира (али почиње од просте српске куће, која је — мали манастир). Николајев богословски пут врло је интересантан. Он сам признаје за себе у почетку: „Сви смо се ми васпитали на Доситеју“, мислећи, наравно, на основно обучавање, а не на Доситејев антимонашки став. Николај ово каже у првом периоду свога богословског образовања (на

³⁵ У вези са нашом темом вредан је посебног спомена Грујићев рад „Духовни живот (Срба у Војводини)“, у зборнику „Војводина I-II“, Нови Сад 1939 и 1941, стр. 330—414 и 367—416.

Западу), свога „натуралног“ богословствовања (у књизи *Религија Његошева*, где он, за чудо, Његоша и Доситеја поставља сасвим обратно од онога става како су сам Његош и Доситеј себе поставили). Јер тада је Николај био сјајни европски теолог, са два европска доктората, из теологије и философије, лucidни мислилац и ненадмашни оратор, каквога ни Запад тада није имао међу својим теолозима. Али, то није онај Николај о којем бисмо хтели овде да говоримо када је реч о развоју српског богословља. Јер тај први допринос његов не би био стварно нови допринос развоју нашег богословља. Николај, као прави православни богослов, почиње од момента кад се, и спољашње и унутрашње, сав окренуо ка српским манастирима и монаштву, у Охрид, Светој Гори, Жичи, Овчару, међу богомољцима. Иако се замонашио пре тога, он се тек сада, већ изабран за епископа, спушта у дубину православног монашког и пастирског живог и практичног богословља. То је Владика Николај Охридског Пролога и Омилија и осталих потоњих богословских дела. Ту се Пустинјак и Молитвеник Охридски и Подвижник и Архипастир Жички истински враћа светосавском Православном богословљу и показује да је оно у његовој Цркви и његовом народу још увек сачувано и још увек способно да изнова оживи и преображајно делује.

Други пример је богословље оца Јустина Поповића. Његов богословски почетак је другачији него и Доситејев и Рајићев и Николајев. Он личи на почетак Светога Саве, али је и од њега у даљем току различит. Још као млади богословац отац Јустин се замонашио и као млад одмах свесрдно ударио у подвиге, и то типично православне, светогорске, светосавске подвиге — молитву и пост, читање и изучавање Светог Писма и Светих Отаца. И ту се отац Јустин, за разлику од Доситеја, никада није ни за длаку поколебао нити одступио назад. У том погледу он у свему личи на наше средњевековне монахе и подвижнике. До краја свога живота Јустин је остао неодступни монах и подвижник, са само једним мотивом, спровођеним и у свакодневной пракси: Све за Христа, а Христа ни за шта! У међувремену је, међутим, отац Јустин прошао сав пут савременог европског интелектуалца, дубоко мисаоног и ученог човека, философа и теолога (школовао се у Петрограду, Оксфорду и Атини). И са свим проблемима једног савременог човека и интелигента — подсетимо се да се на Достојевском „учио и мучио“ — он се рвао и борио до крви, али се изборио победнички, не одступивши притом ни за једну јоту од овоје прве и праве вере и љубави за Христа Богочовека.

За Јустина Поповића Христос Богочовек, како је то и сам он исповедио у своме приступном предавању при избору за доцента Догматике, био је оно што је и за Апостола Павла и за све Свете Оце Православне Цркве кроз векове: извор и центар целокупног богословља и богомудрости, живе теологије и хришћанске философије, једини кључ за разумевање и спасоносно доживљавање тајне Бога и света, Бога и човека и човекове судбине у историји и вечности.

Срећа је, или боље рећи — благослов је Божји што је о. Јустин као такав дошао за професора Богословског факултета (за што је посебне заслуге имао оснивач и први декан Факултета прота Стева

Димитријевић), јер је тиме о. Јустин показао да је могуће стваралачки и подвижнички, истински православно и светоотачки, спојити у једно: и ово учено, школско, академско богословље, и оно вековно православно, монашко-подвижничко, светоотачко-исихастичко богословље. У том смислу, за њега бисмо могли рећи оно што је велики византијски богослов 14. века, Николај Кавасила, говорио: Ако бисмо бирали између простог необразованог Светитеља, но не мање због тога правог светитеља, и Светитеља свестрано образованог, али такође не мање због тога светитеља, онда бисмо изабрали овога другог, јер овај овакако има извесну предност, нарочито када је реч о богословљу.³⁶

Summary

Hieromonk Athanasios Yevtich:

DEVELOPMENT OF THEOLOGY AMONG THE SERBIANS

In this solemn lecture, held on the occasion of the 60-th anniversary of the Theological Faculty in Belgrade, the author emphasizes the apophatic and doxological character of the Orthodox *patristic* theology, which was entirely present both in the translated as well as in the original theological output of the medieval literature of Serbia.

Theology is the fruit of an intimate communion with the Living and True God. Such a *theology as participation* was cultivated among the Serbians throughout the Middle ages, which lasted in Serbia, after the turkish conquest, untill the 18-th century.

Breaking of the Tradition occurred after 1690. — the year of the Great Migration of Serbians from the South to the North, where, especially in Voyvodina, has been felt the influence of the West coming through Austria.

In modern times, the Serbian theologians tried more and more to overbridge the gap and to return to the sources of the Orthodox Theology. Among them the most prominent were: Bishop Nickolas Velimirovich of Zicha and the archimandrite Justin Popovich, professor at the Orthodox Theological Faculty of Belgrade. Both of them have studied in the West too, but they have succeeded to overcome the western influences and to prove that the living theological Tradition has never ceased among the Orthodox Serbians, because the liturgical and spiritual life of the Church has never been interrupted.

³⁶ По завршетку овога рада добили смо и ова два чланка у којима има материјала о нашој теми: *Veselin Kesich*, *The Spiritual Heritage of the Serbian Church*, „The Greek Orthodox Theological Review“ (Boston), XXI, 1 (1976), 1—18; *Јером. Амфилохије (Радовић)*, *Синаити и њихов значај у животу Србије XIV и XV века*, „Манастир Раваница 1381 — 1981. Споменица о шестој стогодишњици“, Београд 1981, стр. 101—134.

Архимандрит Емилијан Светогорац,
игуман манастира Симонопетре

МУЧЕНИШТВО КАО ПОЛАЗНИ ЕЛЕМЕНАТ ПРАВОСЛАВНОГ МОНАШТВА*

Ако би неко анализирао садржај душе која жели исихију (= молитвено тиховање), нашао би у њој многе позитивне, градителске елементе, који и доприносе а и сачињавају целокупни монашки позив. Да узгред наведемо неке од њих: Покајање као жеђ или потреба душе. Онда, осећање детињкости, иконичности и сенкастог значења бића, појава и жељених ствари, тј. свега света, који и није ништа друго до слика и подсетник једног другог, истински постојећег света. Затим, љубав Божја. Па, предпостављање свему Царства Божјег, ради којег се — да би се задобило Бог — све остало сматра за трице и за штету (ср. Флб. 3, 8), чак и оно што је свето и од Цркве благословено, као напр. жена или муж, брак, деца, учешће у светском животу Цркве и активност у друштву, проповед, милостиња, свештенство, све друштвене околности и обавезе, итд. Тако, на пример, Св. Василије Велики забрањује монаху да жели свештенство; милостиња се сматра великим грехом за монаха, ако је чини он сам; проповедање се сматра за егоизам. Све ово представља сасвим другачије постављање и став од онога који постоји унутар целокупне пуноће Цркве — да би се показало да Монаштво јесте преношење и прелаз у један други свет и другачију заједницу. Насупрот томе, стремљење ка усамљености, ка исихији, молитвеном тиховању и туђиновању, као и жеђ за савршенством и обожењем — све то заједно сапостоји у свакој души која монахује или жели монаштво. Могли бисмо и многе друге овакве и сличне елементе овде да наведемо, који су својствени монасима, сходно њиховом знању, образовању, понашању, карактеру, животу и историји.

Међутим, елеменат који никада не одсуствује из било ког монашког позива, и који врло јасно, снажно и богато покреће и побуђује читаво биће онога који жели монаштво, тај елеменат јесте мученичко схватање и уверење, јака жеља за страдањем, расположење да

* Предавање на Монашком Симпозијуму сазваном од Митрополије Солунске, у Солуну (11—13 мај 1980), поводом 1700 година од рођења Св. Великомученика и Девственика Димитрија Солунског.

се трпи и страда, да се жртвује, да се умире из љубави према Богу, или да се на тај начин изразе најдубљи спонтани покрети своје душе и интимно богоискатељство, стално тражење свагда жељенога Бога. Зато можемо рећи да хришћанин зато и иде у Монаштво да би постао мартис (= мученик) Христов кроз многе трудове и подвиге и сузе и трпљење (или, како је рекао један Светогорац, „кроз многа трпљења“), то јест, како би то рекао Св. Апостол Павле, кроз подношење жалости у многим невољама, у тамницама, у премногим ранама од људи и демона, у многобројним смртима (2 Кор. 11, 23).

Зашто је мучеништво полазни и првобитни елеменат монашког звања и монашког живота? — Навешћу само три разлога, између многих других, да се не бих удаљио и прешао одређене оквири овог предавања.

1. Човек је од почетка, од свога пада осетио и схватио да оно што се сматра проклетством, то јест одлука Божја да човек живи и ради у зноју лица свога, да рађа децу у мукама, да рај поново налази само „кроз многе невоље“ (Д. Ап. 14, 22), да све то скрива велику љубав Божју и представља начин и средство човековог другог стварања, тј. пресаздавања и препорађања палог и смртног човека. Сазревајући даље, човек је препознао у страдањима и у зноју, у боловима и чак у смрти једну изражајност коју у себи садржи мука и бол, као једну живу могућност да ступи пред Бога и да Му открива и исповеда своју жеђ за изгубљеним обожењем. Другим речима, човек није нашао други бољи начин да изражава своју жеђ за обожењем него баш бол и страдање за Бога.

Да, човек жели обожење, жели да постане Бог. Али, језик којим може да „заиште“ (Јн. 15, 16) то воспостављање у божанско општење јесте језик жртве, најживљи и најизражајнији језик „страдања“ за Христа, за Царство Божје. Тако је мучеништво и страдање постало саставни елеменат душе човекове, такорећи урођени, јер саприродни јој елеменат, вештаство сједињујуће у односима са Богом. Човек тада већма воли Бога, већма се везује за Њега, а Богу се управо зато, „по економији“ (= снисхођењу), рекли бисмо, ничим другим не угађа тако, по речи Св. Григорија Богослова (О Св. Кипријану, 14 PG 35, 1181) и по искуству осталих Отаца, као страдањем и трудом и муком, за што Он богато узвраћа животом, због наше добровољне смрти ради Њега.

Према томе, није могуће да нема порођајних болова у души која воли Бога, утолико пре је то у монашком позиву, који је девственничко рађање у утроби човека духа спасења (сп. Ис. 26, 18). Зато онај који жели подвижнички живот не успокојава се ни са једним компромисним стањем, већ се чврсто нада у достизање савршенства и одаје се на још веће подвиге и на још болнија страдања. Зато његово мученичко (= мученичко) сазнање и осећање веома лако и удобно, са задовољством и са радошћу, креће се на сваки, па и на претерани бол и страдање, само да како Христа задобије.

Ми зато и видимо монахе да чине некад и велике претеране ствари, као на пример поједини Светитељи: да настоје да превазиђу и више од четрдесет дана неспавања, или да их чак и анђео са претњом нагони да једу. Видимо такође монахе Светогорце који

узму да једу само једну кошчицу од рибе да би тако испунили разрешење на рибу. Видимо монахе, и данас као и некада, који дане и ноћи никада не седе нити лежу, док им чак и ноге не отеку, па ипак, и поред тога, од њих одише миомир и они не болују ни од чега. То је природни ток и живот човека који осећа и доживљава радост од жалости, задовољство од бола, али духовно задовољство, не само психолошко. Сама душа тражи да кроз бол и страдање изрази и пројави своју љубав према Богу, да живи у тој љубави. Ово уосталом примећујемо и у свакодневном животу човековом.

2. Али и духовни корени хришћанина воде га ка мучеништвоу (= мучеништву) чим он зажели Бога, особито на „пoboжном путу“ подвижничког и „философског“ живота божанског причастија, тј. у монаштву. Ако пак то, то јест жеђ за изражавањем љубави према Богу кроз бол и страдање, носи у почетку у души својој ма и само у повојима, онда то расте и разраста се у даљем доживљавању монашког живота. Сами, дакле, духовни корени хришћанина воде га ка љубави према страдању и мучеништву.

Сам је Господ наш, пострадавши и мученички подневши крсну смрт, постао за нас „образац“ (1 Петр. 2, 21), а ми се удостојавамо да „допуњујемо недостатке невоља и страдања Његових“ (Кол. 1, 24), продужујући их и, на неки начин, чинећи их, у Цркви, присутнима и савременима, јер нам та страдања за Њега пружају милост и живот и спасење.

Великог Апостола Павла, као наравно и друге Апостоле, позвао је Господ показавши му „колико му треба пострадаати“ (Д. Ап. 9, 16), што показује да не би било могуће да Му он буде апостол и ученик ако не би страдао за Њега. Та своја страдања Апостол Павле је свагда наводио као јасан доказ своје апостолности, своје искрености и љубави према Богу, и она су сачињавала харизму (= благодатни дар) који запечаћује и потврђује веру у Господа (Д. Ап. 5, 41; 1 Петр. 1, 6). Заиста нам је даровано не само да у Христа верујемо, него и да за Њега страдамо (Флб. 1, 29). Према томе, веру на неки начин усавршава страдање, то човеково мученичко (= мученичко) сведочење, иначе овај постаје немоћан да љуби Бога и да Му служи.

Обојица првоврховних Апостола (Петар и Павле) запечатали су своје апостолство мученичком смрћу, тако исто и Јаков, први пострадали Апостол, и првозвани Андреј, а такође и првомученик Архидјакон Стефан. По Св. Јовану Лествичнику, монах се и сматра за „онога који ходи путем Првомученика“ (Лествица 4, 60). Пре свих ових пострадао је већ, идући путем свих Пророка, свети Претеча Господњи Јован — образац монаха и „челник анахорета“ (пустињака), по речи Јеронимовој. Старозаветни праведници, који су се палили „по горама и пећинама и рупама земаљским“ (Јевр. 11, 38), постали су прототипи монаха, својеврсни монаси пре монаха, и у Старом Завету се похваљују они који су живели мужаственим и мученичким (мученичким) животом. Елеазар се назива „свештеним мужем“ када „племенито умире у мукама“ (4 Макавеј. 6, 30). Као и сви хришћани од почетка, и монах, свакодневно проучавајући Стари Завет и читајући Псалтир, одушевљава се да све више тражи Бога и ради Њега „умире по вас дан и сматра се као јагње за заклање“

(Псал. 43 (44), 22). Бива вођен да тражи Бога свом душом, која „ожедне за Њим, за Моћним“ (Псал. 41 (42), 2), што означава оштрину бола и мучеништво непрекидне жеље, непрестано „топљење“ душе која се топи у подвигу трчања еда би се показала лицу Божијем и била виђена од Бога невидљивог (Пс. 41(42), 2), који несумњиво види њене сузе и уздахе што их она ради Њега даноноћно једе као хлеб свој.

И наравно, верник који је у свештеном Псалтиру свакодневно читао о горама и пустињама које се радују пред лицем Божијим, одакле ће и њему доћи помоћ; или читајући у Апокалипсу о жени — која означава Цркву и сваку душу — како она „роди мушко дете“ (Апк. 12, 13) и како јој се дадоше „два крила орла великога да одлети у пустињу“, коју пустињу још назива „својим местом“, зар је таквом вернику било тешко да своје тражење Бога или своје посвећење Њему повеже са поменутим горама и пустињама, са борбама и подвизима анахоретског (отшелничког, пустињског) живота, и да саму ту пустињу види као место и начин свога подвижничког мучеништва?

Било је, зато, врло природно, од првог момента установљења Цркве у свету, да хришћани, желећи познање Светога Писма, тачност еванђелског савршенства, узимање на себе Крста Христовог и наслеђивање Царства небеског, усхтедну да се уброје међу отшелнике у пустињи, да и они буду „девственици који иду за Јагњетом где год Оно пође“ (Апк. 14, 4), усамљујући се у почетку од света местом или начином, а онда, из веће љубави и зрелости, и удаљујући се од њега, сходно оном Павловом: „мени се свет разазпе, и ја свету“ (Гал. 6, 14).

Монашки позив и пустинољубиво расположење, с једне стране, и с друге стране мучеништвољубива свест и савест, рађају се и расту заједно, обрађују се као младице и природни плодови еванђелске проповеди — код оних људи који имају слободу да изаберу пригоднији начин хришћанског живота и искуства и да се одају богољубивим аскетским подвизима ради Христа. Зато је, исто тако, и било природно да их Црква цени као своју изабрану децу и да — чим јој је у 4. веку било дозвољено право слободног живота и организовања — посебно се заинтересује за хиљаде таквих богољубивих и храбрих подвижника Христових и њиховом монашком небоподражавајућем живљењу укаже љубав и омогући развој.

Према томе, Монаштво је у својој суштини веома старо: од како је Син мартирски посведочио Оца и Отац посведочио Сина, или, макар, од како је Црква Христова основана на земљи одмах је крсни и мученички елемент завладао у ватренијим члановима њеним, који су осећали да их покрећу и руководе сами хришћански духовни корени и извори и предања ка мучеништву, које се просторно обавља у горама и пећинама и манастирима, а које је Богу било угодно.

3. Такође су и гоњења доста допринела развоју мученичког елемента у Монаштву. Немајући, у својим унутарњим природним могућностима, разлога да себи постави друге циљеве осим циља тражења и налажења, познања и љубави и заједнице са Богом, Монаштво је, особито на Истоку, однос човека према Богу свагда сагле-

давало унутар једне херојске динамичности и мужаственог подвига. На такав један начин Бог може да разговара са Својим створењем, као што је то и тражио од познатог мученика Старога Завета — многострадалног Јова: „Опаши као човек бедра своја, и ја ћу те питати, а ти ми одговарај“ (Јова 38, 3). Човек плашљив и који се задовољава угодним стварима, не може да води разговор са Богом. Зато Свети Атанасије Велики с разлогом захтева од девственица (монахиња) да „одбаце женско схватање и понашање“ (О девичанству, 10). Зато и Црква једне те исте са монасима подвиге и болове и трудове намењује и монахињама.

Гоњења, дакле, на хришћане пружила су могућност вернима да своју божанску жељу и љубав запечаћују мучеништвом, крвљу, које су зато они и схватили као велики дар благодати Божје, као успешно пројављивање Његове моћи која укрепљује људску немоћ, као почаст и славу пружену људима од стране Божјег бескрајног човекољубља, као јединствену прилику отварања и изласка њиховог живота из сна на јаву, из пропадљивости у вечност и бесмртност. Мучеништво крвљу обезбеђивало је сигурно и непосредно спасење, „опипљиво“ задобијање Бога. Крв мученичка хранила је и јачала светородну материцу Цркве и гоњење је, више од било чега другог, чинило истинским живот њене деце, која су крв своју давала па небеса наслеђивала.

Црква је са ентузијазмом живела и доживљавала мученички пулс у телу своме, мада је добро знала драматичност и страшне невоље гоњења. У таквостаној *„Литургији Светих Апостола“* верујући народ се позива да молитвено спомине свете Мученике, да би се и верни удостојили „да постану заједничари њихових страдања“. Јер је Црква знала да „тамо где је Дух Свети, тамо као сенка долази и борба и гоњење“ (Св. Макарије Египатски, Омилија 15, 12), као што и, тамо где је мучеништво, тамо је и Дух Свети.

Када су, по божанском благовољењу, гоњења на хришћане престала, онда су се душе силно разгорене за Царство Божије окренуле скоро искључиво ка аскетском (подвижничком) животу. Све што су мученици чинили, како вели Свети Исак Сирин (Слово 55), у оној ноћ пред дан страдања, кад су се надали или били обавештавани да ће задобити венац мучеништва, то јест: што су постили од увече, бдели целу ноћ, славословили Бога и радосно очекивали велики дан мучеништва, све то исто су и монаси, „позвани на невидљиво мучеништво“ (како вели исти Свети Исак), чинили даноноћно, не узнемиравани већ од спољашњих гоњења, пошто је и Црква била слободна те је све боље и боље организовала њихов живот.

Где се пак јављају и светоотачке личности, способни руководиоци ка Христу, тамо се развијају и многобројна монашка братства.

Очигледно је да свакидашње мучеништво монаха јесте једно непрекидно учешће у смрти Христовој и у страдањима хероја вере, чиме монаси стичу право учешћа и у тријумфу Светих. Оруђе тог мучеништва јесте аскеза, послушност, разноврсни подвизи, самоумаљење и смирење на самој пракси. Борилиште пак јесте келија. Монаси, верујући да „смрт треба очекивати као промену на бољи живот“ (Историја монаха у Египту, увод, изд. Јерусалим 1914, стр. 196),

борили су се као „мртви“ у односу на свет, као „проб пре проба“, а борилиште им је било дотично место подвига (Лествица, Слово 4, 93).

Сви они, као „људи који у рукама својим носе крв своју“, постајали су најомиљенији и најуваженији за велике масе народа, (као што је то уосталом и данас), оживљавајући и подгревајући веру народа, крепећи његов дух и подстичући га на трпљење Господње, тако да их народ сматра да ће се они удостојити да „са мученицима радују се и са анђелима имају слободу“ (Лествица, Слово 4, 37).

Јасно је да мучеништво монашког живљења, ако и не садржи увек и само проливање крви своје за Христа, у ком случају бива савршеније, оно је последица монашког звања, остварење подвижничког живота, који ствара безбројну разноликост начина подвига, који зависе од жеље, карактера, унутарње слободе, знања, околности, услова итд. самога подвижника, и наравно — од руководства које му пружа и расуђивања које има његов старац (духовни отац), као и чудесно мноштво аскетских подвига и остварења.

Ослобођен од брига и „жалости“ и „тескобе“ душе у свету, од околности и проблема света, монах има лак и слободан пут ка Богу у свештеној *исихији* (= молитвеном *тиховању*) и у одговарајуће створеној монашкој породици, у духовном стању у манастиру. Он се даје на даље подвиге, на самоодрицање и божанско радосно занимање. Сав се, на неки начин, сагиба над духовним стварима, сав се предаје Богу, јер, као што рекосмо, ослобођен је проблема, тешкоћа, главобоља које неизбежно има сваки човек у свету; све чинећи, мноштва друго изобретајући, много чему се предајући ради усавршавања у Господу. Све оно што објективно није потребно, или је остављено слободном избору човека у свету, то монашка савест овоме чини, субјективно и из љубави, као обавезно. Зато и вели Свети Теодор Студит: „Стојмо, браћо, у сталном мучеништву савести... сузама, пажљивошћу, молитвом, умилењем, осталим притешњавањима тела“ (PG 99, 1681).

Монах се кроз искуство унутрашње обавештава и уверава у оно што су Свети Оци доживљавали, то јест да „када се срце нађе у тескобама, онда из њега избијају воде“ — како се то каже у Добротољубљу (том 4, стр. 232), — то јест оне спасоносне воде које теку у вечни живот Духа, те тако монах дознаје да „дајући крв, задобија Духа“ (Ава Лонгин, Отечник, стр. 63). У противном случају, ако монах престане да страда, онда губи наду, сигурност и поузданост свог односа са Христом, као што каже Св. Симеон Нови Богослов. Пошто је крај монашког подвижництва — Бог, монах не зна и неће да зна за други крајњи циљ или другу меру усхођења и обожења (Григорије Богослов, PG 35, 593), нити за завршетак усавршавања и савршенства (Јован Лествичник, Слово 29, 3). Он зна само за мучеништво, које га чини подражаваоцем и заједничарем Бога. Према томе, монашење је почетак улажења у доживотно мучеништво савести, које, иако се радује подвизима, никада се не задовољава, већ се стално шири у подвизима, сходно послушности и моћима лица које је „заволело и изабрало оштре путеве“ (Пс. 16(17), 4).

Све ово монах сматра само за „садашњу лаку невољу“ (2 Кор. 4, 17), која ће му донети вечни живот. Не зато што се кроз то он

оправдава, или што је тиме „нешто“ уопео. Јер, „нити је онога који хоће, ни онога који трчи, него Бога који милује“ (Рм. 9, 16). Наше је пак да страдамо, да то хоћемо и желимо. Сваки успех дело је и дар љубави Његове. Кроза све подвиге своје подвижник само изражава своју жељу да избегне и надиђе закон греха наших прародитеља и његових последица, и да доспе у непосредност благослова и благодати Божје. Од њега самога није ни снага ни похвала. Он се налази на борилишту, а венци и награде су на небу у Богу.

Са таквим мислима и схватањима монах претвара и ноћи своје у дане светлосне за душу, подвизавајући се да стекне благонаклоност Божју, да би тако, у дан у који одлучи Бог, било у овом животу или по разрешењу од људских свеза, очи његове добиле благодатни дар да „сагледају и виде небеско виђење и созерцање“ (τὴν ἐπουράνιον θεωρίαν) славе Господње (Св. Исак Сирин, Слово 29, 123).

Монах живи и подвизава се у заморном мраку своје бедности и свог невиђења и незнања Бога, који се ради превелике љубави скрива и још не показује. Искрено верује за себе да је црв и прах (Јова 25, 6), но још више верује Богу, тражећи од Њега помоћ неверју и маловерју своме. И такође верује: да ће он исти, грешник који је вишеструко грешио и падао више од свих других људи, видети више од онога што су видели цареви и пророци.

На тај начин, својим кроз многа страдања вапајем и призивом „Господе Исусе Христе“..., монах открива и пројављује сву агонију палог човека, али истовремено и наду спасења и заједничарења у Божанском потоку светлости. То је језик који познаје и разуме Бог и којим се његово створење споразумева са Њим.

Монах је сасвим срећан, јер општи са Богом, а своје трпљење не доводи у зависност од Божје посете и подршке, јер његово добро није ни пре Бога, ни с ону страну Бога, него је сам Бог.

Бог пак, који нам по срцу нашем даје све што иштемо, излива се и даје нам се делујући у нама, у нашем уму, души и телу, те тако постепено запажамо у нама трагове Његовог присуства и то како Он „природу бића разјашњава“, како се вели у тропару Светог Василија. То јест, Бог нам обзнањује Своје тајне и разјашњава нашу природу каква она постаје.

Наш живот постаје живот симпозијума са Богом. „И јавише се на месту Божјем, и једоше и пише“ (2 Мојс. 24, 11). Ако се Мојсеј и његови пријатељи „јавише на месту Божјем и једоше и пише“, како је могуће да не једе и пије с Богом човек који на сличан начин излази пред Бога? Заиста, према мноштву трудова и подвига монахових утехе Духа Светога развеселаваће душу његову (Псал. 93, 19).

Према свему овоме, монашко мучеништво је напорничко узвођење његово ка Богу, љубав и жеља изражавана подвизима до смрти и на тај начин привлачећа дарове и награде Божанске благодати.

Шта мислите? Зар не вреди, сходно пророчкој речи (Јоил 4, 9), да један такав рат започинемо, да устанемо као поборници Божји, усходећи к Њему сви, као људи подвижници?

4. Пре него што завршим, сматрам за потребно да свему реченоме додам и следеће.

Несумњиво да мучеништво у *исихији* (молитвеном тиховању) јесте оно што се тражи од монаха, што га, као неко превозно средство, превози и одводи ка Богу. Али, ми смо овде само један монашки скуп (симпозијум) и неки од нас долазе из манастира, и то Светогорских, док други живе и боре се, пладују и болују, бдију у агонији око стада Божијег у Цркви која се бори у свету.

Тема нашег скупа (симпозијума) јесте: Монаштво и мучеништво. Сви што је овде речено важи ли за све: за монахе у манастирима, и за јеромонахе у свету?

Свакако да важи, мада је јуче по подне у дискусији дошло и до извесне проблематике и до извесног разликовања.

Они први, то јест монаси у манастирима, живе у природном простору својих борби и подвига. Други пак, то јест јеромонаси у Цркви која пастирствује у свету, живе своје мучеништво пастирствујући око борећих се и подвизавајућих се душа у разумном стаду Божјем.

Ипак, није могуће другачије него да и они буду заљубљеници мучеништва, да и они теже за подвижничком муком и трудом, да се спремају за увек нова мучеништва. Нека се не завааравају и они у свету изобиљем послова и потреба, него нека разлог мучеништва виде у најнужнијем настојању да нађу времена и тишине за свештене духовне подвиге у своме личном животу. Исто тако, нека у своме пастирском делању предвиђају и предстојећи „неуспех“ у послу који врше. Неуспех не зато што сами нису способни да успеју, него зато, рекао бих, што је позив духовног делатеља у Цркви — да сам доживљава неуспех, да би се посведочила сила Божја (ср. 2 Кор. 12, 9).

Био је послан ревнитељ Илија да посведочи истину и да проповеда живог Бога. Какве је, међутим, резултате у својој мисији видео овај најсветији Пророк? Начин на који га је из овог живота узео Бог, пре но што је успео да заврши своје дело, био је свакако чудесан, али, рекли бисмо, био је то и један ударац — замена његова другим Пророком. Али управо зато, за то семе његовог мученичког сведочења, Бог га је и био послао.

Свети Јован Претеча посведочио је истину и изобличио безаконје. Безаконје се ипак наставило и изгледа да и до данас влада, а он је изгубио своју чесну главу. Није дакле „успео“, али је зато он остао Претеча и Претходник Христов, врхунац свих Пророка.

Где је данас мноштво апостолских Цркава које су основали Апостоли на Истоку? Где су подвизи и чудеса која су учинили толики Светитељи? Шта је било са проповедима милиона проповедника божанске речи? Свет и даље наставља да се ваља у муљу и блату греха.

И наша деца, и наша духовна стада, и наши људи за које се трудимо и боримо, знајмо да и они живе у греху срца овог, у страстима, у којима живи и сво друштво људско.

Међутим, преживеће и надживеће то ако верују, и ући ће у вечност, тиме што ће их Бог захватити и истргнути из овога грешнога света, чинећи то за свакога у онај одређени моменат за који само Он зна. Јер, Бог је тај који даје победу, макар се ми и мучили и паштили непрекидно; Он је тај који коначно задобија људе, не

нашим трудом и радом, него на начин који је Сам открио пророку Исаији, коме је, кад га је послао и предрекао му неуспех, ипак пророчки открио ово: „Семе је свето — утврђење његово“ (Ис. 6, 13), то јест Сионово. Другим речима, као да је Бог рекао Сиону преко пророчка: Ти ћеш доживети неуспех. У часу када свет буде јео реч моју или хлеб који му ја дајем, он ће хулити на мене и порицати ме, говориће: „бежи од нас Боже“, али треба да знаш да сам у Сион ставио свето семе, које Духом Светим има живу силу, које ће семе бити утврђење Сиона, основа и корен његов и моћно стабло његово. То је семе које издржава проход и промену векова, тајфун преха и катаклизму света зла. Тако Бог очувава „остатак“ Изариљев и претвара га у Цркву, у тело Сина Божијега, који је Отац спасавањих.

Ово се семе одржава и као живо и активно очувава у монашком живљењу, које и јесте утврђење Цркве; и оно у срцима људи стално полсећа на правде Божје и на правде које људи могу да траже од Бога, правде које људи често не знају, све док јавно и снажно не открију пред собом монашки живот и подвиг.

Бог је почаствовао људски живот монашким живљењем и подвигом, и свет стоји учвршћен и утврђен њиме. „Кроз њих — монахе — стоји свет; њима је људски живот украшен“, вели се у древној *Историји монаштва у Египту* (увод, стр. 190, изд. Јерусалим 1914).

Зато, оци и браћо, било ко да смо ми, имајмо више поверења у оно у шта се заветујемо облачећи монашку ризу, неголи у саме себе, ма колико били, или мислили да смо, велики и снажни.

Ако већ желимо да учинимо и нешто наше, онда нека то буде — да се радујемо што смо се и ми удостојили да будемо монаси и саборци и сунаследници светих Мученика. Нека се не узнемиравамо због било које службе коју смо прихватили; немојмо заборавити да наш позив јесте позив мучеништва, а о нама и свима нашим људима брине Бог. Бог „опија земљу“ (Псал. 64, 9); зар Он не може да „опије“ и срца људи у Цркви Његовој, као што је „опио“ и наша срца?

5. Време је да завршимо. Желим да за све нас изразим само једну молитвену жељу: Да имамо поверење у Бога, молитвено памћење имена Његовог и страдалничку љубав за Њега. Ко смо ми? Ако је Он? Сви људи, сав свет и сви ми овде, са свом величином срдаца наших, подвига наших и љубави наше не можемо да достигнемо ни ширину најмањег прста једне ноге Божје, нити мириадити део од мириада Доброте Његове.

Зато, да признамо себи да смо нико и ништа, и да је вредно и достојно да као живи мученици и сведоци будемо гажени газом те ноге љубави Божје, у каци муљања аскетског и подвижничког, тј. у христоликом монашком живљењу, да бисмо онда потекли отуда као вино ново, које радује и весели Бога и срца наша, зато што се само тако претварамо и преливамо у тајну новог живота.

(Превео са прџкот Ј. А.)

отац Георгије Флоровски

У СВЕТУ ТРАГАЊА И ЛУТАЊА

О слободи и личности. Песник Андреј Белиј и Владимир Соловјев

Имао сам већ прилику да говорим о савременим наклоностима за катастрофу.¹ Старао сам се да издвојим и нагласим две основне црте: прво, снажни и напрепнути натурализам у доживљавању света, осећање као да је свет стихија кружења и порива; а друго — и то је оно основно — *превласт маштања над опажањем*, измишљеног над „датим“. Обе ове црте, са њиховим унутарњим везама и узајамним привлачењима, могу се јасно видети у некаквој врсти програмске „декларације“, којом је песник Андреј Бели отворио свој нови часопис.² То ми даје повод да се вратим још једном започетој теми.

*
* *

Самим називом свог часописа А. Бели жели да нагласи како је данашњица — „епопејска“ и „херојска“. Али њему није доста да окарактерисае садањи моменат (1922—1923 год.) као „земљотрес падајућих форми које се руше пред надирућом из дубине прошлости херојском епопејом, или Новим Епом“; он се труди да одреди историјски смисао тог савременог епа гледајући из перспективе векова, у склопу живота и развоја европског човечанства. Овде је потпуно обнављен историософски *априори*, без којег би за Белог и само „опажање“ било немогуће.

Са формалне стране његова историософија управо је циклична схема историје: по његовом поимању историјски процес није јединствен, праволинијски и незадржив успон, него смена успона и падова, узлаза и низлаза. Живот човечанства личи на странствовање по валовитој равнини коју пресецају планински ланци. Култура Хеладе од VI. века пре Христа до првог века после Христа означава први успон, о којем говори Бели; при томе, по увиду Белог, највиши врх досегао је — „александријски период“, Филон, зачетници нео-платонизма, Христос. Затим — нови силазак: у II. веку човечанство је

опет у „долини“, и тек у VI. веку почиње нови успон. Али овог пута нису достигнути врхунци, него само — висоравни: „ренесанса“ није права висина, она се само „делимично приближава I. веку, несхваћеном „александринизму“. Ту се не враћа поново Хеллада, ни Рим, ни Платон, него Плотин, иако „под псеудонимом Платона и Грчке“. Почев од XVI. века опет наилази силазак у „долину“ „буржоаске културе“: „херој“ Ренесансе постаје све мањи, променивши се у пуноправног либерала, у хуманог „државника“. Отуда иде најпре — декларација грађанских права, а затим — политичка француска револуција. Векови XVIII и XIX — то је доба уобличене и отврднуге цивилизације. И гле, „концем XIX. века на путу човековог странствовања испрепредио се високи планински гребен“, и одмах се раширило осећање да су врхунци на домаку. Почео је успон — пењемо се преко превоја на вртоглаве пребене планинских ланаца, са којих има да угледамо блистање нове културе.

„Све патње предратних година (крај XIX. века и почетак XX. века), каже Андреј Бели, — то су само прилази, висоравни, предгорја. Тек 1905—1906. године уђосмо у маглу, која чека путнике на планинама; 1914. године захватила нас је олуја у планинама; те планинске олује бесне око врхунаца; изненада су грунули ти вихори; ту лабави падају. Човечанство је у појасу разбеснелих вихора и невремена у планини. Између прошлости и садашњости зјапи бездан. Пет минута сада вреде колико цела година у прошлом столећу; од 1914 до 1922 преживели смо читаве векове... Човечанство је кренуло према врху, у правцу нових висова, на супротној страни од висова XV. века, али ипак — њима сличних“... Почела је и доживљава се већ „херојска епоха“, епоха растанка и раздвајања, епоха закључног окончања, но истовремено и — епоха почетака, великих нада и опомена.

Андреј Бели има потпуно оправдану жељу, он хоће да преиспита наше ретроспективне прегледе општеевропске прошлости и да у њима сломи уобичајене међаше. Уопште узев, он је оштроумно и срећно распоредио епохе и периоде. Међутим, историјски процес не састоји се само у смени појединих култура и цивилизација, у низању разних епоха. И овде се назире код Белог његово исходиште гледања на историју — а то је натурализам. Историја за Белог је само безлични стихијски ток, силовит и моћан. Да у историји живе људи и да ти људи слободно и стваралачки учествују у њој, — то он не разуме и не осећа. Он монистички осећа историју — код њега нема сукоба између факта и норме: оно што јесте (стварност), до непрепознативости се слива са оним што би требало да буде (дужност), тако да је стварност и „идеална“ због своје „природне“ неопходности. Да су стварност и дужност разнородне, то Бели не осећа. У његовом сазнању нема аксиолошких категорија. Нити зна за категорију слободе. Тешко је рећи који је код њега већи недостатак: одсуство напора воље или растворење дужности у „постојећем“. — Бели је потпуно лишен индивидуалистичког озарења. Он уопште не зна човека као творца, као делотворну личност, која је морално под законом. До његовог сазнања не долази стваралачки-одређујуће учешће, и вољевито и слободно, сваког појединца у зидању исто-

ријског живота. У његовој представи личности су потпуно прогутане стихијско-закономерним бивањем. Носилац историје је човечанство — тај „легави полубог“, како је некад рекао Херцен.

По Белом — човек је у историји суштински пасиван. Чак и видеоци-песници „су органи за дисање колектива“ — и само то. Лица и поколења *протичу* незнано куда реком свеопштег живота и могу само да мотре, ослушкују, напађају, очекују... Збивања се морају примати у њиховој непобитности. У том смислу Бели неустрашиво иде до краја. Предказујући нешто невиђено, он га издалека поздравља, али и отворено признаје да не зна какво је оно, нити су му уопште познати смисао и садржај тог долазећег доба. Та нова култура биће створена тек крајем XXI века. Тек „тридесетих година овог века назреће се смисао друштвених потреса у којима ми живимо; до 1933 године — не може се доносити никакав закључак: може се само запажати“... А било какво деловање, потпуно је искључено.

Нови живот Бели поздравља не зато што је он бољи од ранијег, но зато што је он — нов. Њега радује „епопејност“ збивања: „тај еп ослушнули смо ми... Али без моћи да вештачки убрзамо његово рођење ми прислањамо ухо на тле које потмуло подрхтава; и — чекамо... Fata trahunt, — у том је за Белог сав „смисао историје“. „Поздрављамо неизбежно“, кличе он; „поздрављамо „Епопеју“, поздрављамо херојски, титански еп, који се ствара у подсвести свега живог и творачког“... Међутим, ту робовску покорност према збивању, то је једини начин односа према историји који нуди Бели.

Истина је да Бели непрестано сањари и говори о херојству. Али он га расплинуто схвата као некакав „херојски космизам.“ Бели не зна за личну вољу, за свесну храброст личности, која сама одговорно и поставља себи и бира своје циљеве; он зна једино за ватрене, страсне природне нагоне који су безлични и без одговорности. За њега постоји само стихијска, космичка воља, свуда разливена. И за њу је сваки појединац — само послушни, растељиви материјал; сам по себи — он је без воље. Бели очекује долазак у свет неких титана, великих и силних људи, он очекује „уздицање у херојство тамних маса човечанства XX века“ — и то ће да буде „Интерн-Индивидуал који превладава Интерн-Национал“ (Sic!). Али он се нада да ће они бити избачени на површину — као на дар — врлогом стихије космичког живота. Није случај да он упоређује нашу савременост са рађањем хтоничких тамних култова у древној Хелади. Белом је субјективно туђе свако одушевљење воље, зато он и не може да разуме да се „хероји“ не рађају из моћи опажања и „осећајности“, нити из покорности „природи“ или „натури“, он не разуме да се хероји уопште не рађају. Хероји сами себе стварају... Они умеју да искују и прекале свој дух напорним подвигом воље, подвигом слободног самоопредељења за јасно постављени циљ. Херојство није само формално-психолошка категорија, није само стил духа, него и некакво његово суштинско одређење по садржини. Изграде се у хероје они који су се определили за „више позвање“. А појаве се у свету хероји тек онда, када буде испитан и опитно доживљен највиши и једини истински индивидуализам — религиозни индивидуализам. То

се може десити тек онда, када се у тужном и малаксалом срцу на место чаме чекања зацари „воља за јаку вољу“. И тада ће се јасно оцртати — у свој њиховој стварној противположености — путеви Добра и Зла.

И тада ће потамнети и избледети есхатолошке саблазни овоземаљске, — јер ће бити јасно да је човеково „отачаство“ ван-историјско и надприродно — на небесима. Апокалиптика служи као умирујуће средство слабој и плашивој „декадентној“ вољи: јер увереност у иманентну неизбежност остварења неког свеобухватног животног смисла такву слабовољну душу разрешава од напора и муке избора, оцене и приволевања; а свечана величанственост апокалиптичких антиципација прикрива вредносну бесадржајност односа према историји. Ако ће нас надолazeћа неминовност већ свакако пренети у земљу чудеса, у жељени крај рајских достигнућа — мимо подвига и без напора личног истраживања и одабирања, него просто неодоливом ритмичком живота — онда човек може мирне душе да затвори очи и опусте руке, па да се безбрижно преда на вољу таласа који га непогрешиво носе. Међутим, ако је „крај-конач“ још увек далеко, или њега и нема — пошто „историја не иде никуда“ и не води никуда, ту сваки појединац не само да мора храбро и делотворно да крене сам, него и да размисли у ком правцу да иде — онда питање о смислу и вредности збивања око нас постаје неодложно. Апокалиптика очарава маловерне и немоћне духом. На примеру Белог јасно се види колико човека размекша и ослаби сваки хилиазам (вера у долазеће хиљадугодишње царство), свака нада на блиски крај и „испуњење“ историје, нада на millenium, као нешто што наилази у облику космичких, природно-неизбежних и надиндивидуалних збивања.

У историософском сазнању Белог потпуно је разголићена незаобилазна противречност сваког хилиазма: с једне стране стоји — неодоливо-добра усмереност самог историјског процеса као таквог, узетог у целини, а са друге стране — слобода избора и деловања. У својој основи ова противречност је антиномична: смисао историје и смисао личног деловања морају се некако ирационално и надразумно помирити једном преодолевајућом синтезом. Бели не примећује тај антиномизам и превиђа га у свом објашњењу света, приносећи на жртву „стихијама“ — личну вољу и лични полет. Личност, као чинилац, нестаје са поља видивости. Занос хилиазма има свој корен управо у тој суштинској безличности у осећању света. Ту више и није важно чиме се објашњава неминовност историјских догађаја: — да ли логичком одмереношћу и планираном предодређеношћу бивања, или — природном ритмичком исконских космичких потенција битија, које се постепено развијају у времену. На крају крајева све се своди на ово: концепција самоостварајућег се Разума и концепција „животног елана“, панлогизам Хегела и Бергсонова „стваралачка еволуција“ поклапају се као истоветне. Стихијска *vis a tergo* или логички *a priori*, обоје подједнако заробљавају дух, потапају личност у „самовласном океану“ безликога свејединства. Насупрот садашњим честим надама, треба нагласити ово: ако човек избегне клопку „све-историјске тачке гледишта“, идеју линеарног про-

греса, он се тиме још није ослободио оних противречности које се крију — гледано из угла етике стваралачке личности, етике делатне воље — у сваком „осмислењу“ историје, као целине. Теорија историјских циклуса и са њом повезана теорија културно-историјских типова падају пред истим аргументима пред којима пада и помодна „теорија прогреса“. Стваралачка личност ишчезава, она се раствара у некаквом колективу, и није битно ако се уместо „човечанства“ и целокупне историје овде ставља „народ“ или „тип“ и историјски циклус (хронолошки део историје). Овде пресудни значај има то, да се довршење живота замишља, — и не само у временском, него и у вредносном смислу — на равни једне једине неодоливе и свеобухватне закономерности.

Смисао живота личности и личног стваралачког подвига омогућен је једино у кругу таквог поимања света које допушта да постоје прекиди природно-историјске нужности. Човек само тада бива заиста слободни и стваралачки „елемент“ живота, ако се његово биће не своди на општа и апстрактна својства, ако он није само злогласно „родовско суштатство“ (Gattungswesen Маркса), — ако он није ту само да „ослушкује“ и „очекује“, него и да закорачи — да може закорачити — ван оквира свога „времена“ и своје средине, и то не само „вредновањем“, „оцењивањем“, но и својим деловањем. Другим речима, — ако су историјски (сумарни и безлики) догађаји нешто без везе са моралом, — не да су они лишени сваке етичке вредности и да је историја као целина лишена свакога „смисла“, онда се ради о томе да никакви просторно-временски услови не улазе (ни као мерила ни као саставни делови) у садржај индивидуалног животног идеала изабраног вољом и сазнањем. Или још на друпи начин, — никакав објективни резултат општеисторијског процеса не може да замени морална остварења личне одговорности. О том историчари-натуралисти немају појма, нити могу да разумеју тако нешто... Њима је недоступна мудрост истинског религиозног индивидуализма коју садржи она евангелска изрека: шта вреди човеку ако и цео свет задобије, а души својој нахуди?... И зато привиђење „земаљског раја“ или „целовитог живота“, који би се остварио у оваквим или онаквим конкретним облицима, заклања у њиховом сазнању постулат личног усавршавања.³

Свакако, и историја, као целовити процес, и као космичко биће са својом динамиком, подлеже религиозном сазнавању, оправдању и вредновању. А лаж хиљазма не састоји се у покушају да искаже тако нешто. Та лаж је у томе, да се тај његов идеал истрошио у општим појмовима, где се замишља могућност „идеалне епохе“, „идеалног живота“, „идеалне културе“ итд. Ови појмови су изнутра празни, немогући. Могу постојати једино „идеални људи“, а „испуњење“ живота састоји се у томе да сви постану савршени, као што је савршен Отац Небески. Са гледишта строгог и доследног индивидуализма вредност „колектива“ може бити само изведена вредност, па због тога истинско Царство Божје и не може бити „од овога света“, не може а да не стоји ван историје. Царство Божије је заједница светих, и притом свих светих ван услова просторне и временске ограничености, и зато се ту јавља као логички и стварно-

-хронолошки предуслов — „крај историје“ и Васкрсење Мртвих. Ови тајанствени и тешко-прихвативи догмати хришћанске вере осазнају се путем религиозно-философске рефлексije као неопходне претпоставке истинског индивидуализма. Некакво заиста тајанствено-дубинско надахнуће било је у основи чудноватог и ћудљивог апела Н. Т. Фјодорова — „васкрснути, оживети предке!“, ма колико да је у њему било и натуралистичких трунки.

Царство Божје, „епоха вере“ не може бити једна од етапа историјског процеса, — ни прелазна, ни последња. Јер нико од утодника Божјих“ не може бити избрисан из „Књиге живота“. Рајско блаженство не може се сместити у једну историјску епоху, макар она била и бесконачна у смислу неограничене *продуживости* — пошто њој предходе векови и миленијуми умирања, трулења и емпиријског зла. „Епоха вере“ као вредност и, дакле, — као задатак воље, то је утанчана хиљастичка саблазан. Једноставна, смирена у свом дерзновењу вера, као истинско „доказивање онога што не видимо“, превазилази *сву емпирију у целини*, и зато су њој туђи апокалиптички заноси и болесна радозналост о крају историје — „та есхата“. Напретнута есхатолошка мисао је увек плод и показатељ религиозне оболелости душе. У њој се кроз то открива маловерје — тражећи рационалне подупираче и логичке доказе за веру. Као историјска *реалност*, као прошлост и могућност, „епоха вере“ не стоји ни у каквој вези са циљевима историје и есхатологије. Бивале су епохе у којима је верујућих било више, када су били већина, и када је због тога и целокупно стваралаштво, сво живљење било прожето вером, просветљено религиозним озарењем... Такве епохе можемо назвати „епохама вере“. Но оне не бивају само једном, него имају своје почетке и завршетке, не обухватајући никада цело човечанство, никад не остварујући „друштвени идеал“. Ниједна „епоха“ не може да смести у себи „смисао историје“. Заистинска Апокалипса више окончава, прекида емпиријску историју, него што је „испуњава“; истинско „испуњење“ историје стоји са оне стране ње саме, „када времена више неће бити“. Смисао историје остварује се *после њеног окончања*. Овај словесно-противречни израз потпуно је јасан: он значи — *ниједан део (хронолошки) историјског — и космичког — процеса не представља вредносни циљ целог процеса*. Сав свет, као бивање, у *целини* излази на суд „у последњи дан“, „при последњој труби“. Временско, као такво, укида се Вечним.

Овим се сасеца у корену историјски натурализам. То значи да историја није продужење природе, није само еволуција, није неки природно-закномерни, узрочно-последични процес развоја заложених потенција. Постоји неки горњи свет, вечних и битно-сушних вредности, а он се човеку открива у безусловним и бесконачним заповестима вредноватељског сазнања. Човек, као такав, као нека амфибија, као слободом обдарена и располажућа личност, може и мора преодолети природу, превазилазити њене границе, улазећи „у блистање правде вечне“, успостављајући односе и везе са оним што „није од овога света“. И уколико он то чини, у којој мери он успе да постане преноситељ у овај свет надприродних и ванкосмичких начела, он постаје творац и назидатељ живота, постаје фактор —

позитивни или негативни — у историјском постојању „човечанства“. У равни вредновања, човек поставља захтеве и задатке историји, а не историја човеку. Над светом природних ствари и појава он изграђује свет узвишених смислова, он уме да продухови природу, преображавајући је у „свет од лепоте“... Међутим, само пред личношћу, пред појединцем стоје апсолутни и категорички императиви, — отисак Неизрециве Славе Божанске је у човеку, а нема безусловних норми и задатака пред колективним животом заједнице. Само у оквиру личног подвига спаја се небо са земљом. Само личност поседује — *in actu* или *in virtu* — достојанство безусловно.

Ово, међутим, не значи да се само у човековој души и у животу појединца може предпоставити и изразити лепота и доброта. Виђено и запажено човек уноси у природу, у „друштвени живот“, али само он раскрива оно што у свету вечно вреди, само кроз лични подвиг човековог стваралаштва „идеје“ и „смислови“ остварују се у бивању. Безусловни, ванвременски захтеви аутономног религиозно-моралног „законодавства“ упућени су само индивидуалној вољи, — али човекова делатност не би смела да буде усмерена једино ка самом себи или ка некој усамљеној личности. Његов главни задатак је да научи све и свакога, почев од најмање браће, и да припреми целу творевину за ослобођење од робовања сујети трулежнога света — за слободу Божанске Славе. Вредносно-стваралачка делатност човека мора да је усмерена ка свима просторима света. И за њу су „стихије“ само пластични материјал за обликовање, — пластични, али не и аморфни. Природа није учмала и безоблична платоновска материја, у самој себи она носи складност и закономерност... Али и у границама овог железног космопоредака има места и простора за лично упињање воље, за стваралачки циљевит подвиг и за градилачко неимарство.

Супротношћу „природе“ и „човека“, „личности“ и „средине“, „материје“ и „форме“ не обухвата се и не одређује се „основни дуализам друштвено-историјског процеса“ (израз П. Б. Струве), који би му давао смисао слободно-стваралачког постојања. Не форму, него смисао уноси човек у историју и живот. Дуализам друштвено-историјског живота одређује се двојственошћу битија, — не дуализмом духа и материје, душе и тела, него разноспратношћу — природе и вредности, „стварности“ и „значаја“. Постоје два света — „тамошњи“ и „овдашњи“, „интелигибилни“ и „феноменални“. Оба су „реални“, оба имају битије у себи, при себи и за себе, — али су реални различитом реалношћу. У томе се и садржи залог слободе, да постоји та темељна двојственост, да свет није свејединство, није органска целина. Сваки монизам неизбежно повлачи за собом заносење неопходношћу. „Апсолутни реализам“, свдећи све на онтолошке категорије, стављајући изнад свега карактеристику глагола „бити“, уништава аутономију вредноватељског сазнања личности, своди га или на степен маштовите сањарије, која узвишеним обманама прикрива јад „ниских истина“, или га своди на степен оптичког инструмента, који увећава моћ опажања стихијно и безлично надолазећих збивања. А у оба случаја нема места за самостално морално деловање, за својеволјни избор жељених вредности. Свакако, и у природи се

деси нешто ново и невиђено, нешто неочекивано и неизрачуново, — но ипак то није стваралаштво; и ту нема слободе. Слобода се не састоји у томе да после А долази В, а које *неће* увек да му следи, и, можда, *до сада још никад* није уследило; а није ни у томе да су АВ уместо обичног С родили засад невиђено Е. Прекиди „природно-историјске неопходности“ не састоје се у том, да се из две или више једнако могућих последица случајно оствари једна одређена; такав прекид могао би да буде и привидан прекид, — јер случајност увек може да се објасни издвајањем из крајње-конкретне околности и средине. Слобода се састоји у томе да „у земљи таме смртне заблеста светлост“, у томе да се из А роди такво В, које, по узрочно-последичном поретку *уопште* из њега *никако не може* поникнути, јер припада сасвим другом плану битија. Слобода и стваралаштво састоје се у томе да природни догађај поприма „смисао“, „вредност“, постаје појава „других светова“, постаје „чудојављење“. Овде пуцају рубови и споне обичног бивања, а у област трулежног света продире, нисходи Вечност. Овде се догађа празо чудо, — и само у чуду остварује се слобода. И то није слобода од нечега, него самобитна, сушта слобода.

Свако рађање вредности збива се у слободи и слободно: оно настаје стваралачким подвигом личности. То је могуће једино зато што *постоји* самовредност, вредност по себи, личност. Но и овде вреба натуралистичка саблазан: тумачити духовне вредности као иноприродну суштину или субстанцију „стварнога“ и мислити да је феноменално „битије“ просто аморфно ограничење, међа, међутим оно није само пасивна, него и активна препрека за пуно остваривање личности. Кроз ову саблазан стварање вредности у животу опет постаје привидно. Природа не може да се савлада једино организујућом и уредитељском делатношћу Демиурга. Историја није тек обликовање хаотичне датости, ни постепено испољавање суштински-постојеће подоснове стварности. Ствари не стоје тако. Два различита света не спајају се „природно“ и неопходно, нити по начелу узрока и последица или „довољног разлога“. Човекова делатност није природна појава, — и то није не само зато што је „вредност“ у односу на „природу“ онострана, „спољна“, „случајна“, него и зато што се у области стварнога нешто заиста противи „вредностима“. Ако су зло и ругоба лишени сопственог садржаја, имају само лишителишки карактер, ако су само пролазно, феноменално „не“, које се привремено, због његове природне непуноте, прилепи уз позитивне садржаје изворног битија, а скида се у процесу самотока и самоиспуњења живота — ако су зло и ругоба тек отсуство или нестајући минимум доброте и лепоте — онда као највиши закон на снази остаје натуралистички закон „развоја“, па се вредности опет растварају у хомогености (истородности) природног тока ствари. Тако опет исчезава могућност деловања, човекове активности, јер у човеку и кроз човека има да се остварују неодвративо-кобне тенденције природног „прогреса“, — али тиме он сам, поставши „ентелехијом“ живота, престаће да буде творац у њему, изгубиће своју вољу у корист стихијске воље природе. Истински творачко, слободно, дакле и одговорно, човеково морално стваралаштво биће тек онда, ако се зна да насупрот Добру стоји Зло, као објективна каквота битија, као „стварна

сила, која преко разних саблазни *влада* нашим светом“ (Владимир Соловјев). За подвиг и борбу предуслов је *реални* противник, јер борити се са фата морганом и привидима значило би да је и та борба само привидна... У томе се састоји лаж монофизитизма. Човек је стваралачки слободан управо кроз то што отклања (а може и дужан је отклонити) својим деловањем стварно зло и утврђује (а може и дужан је утерђивати) *реално* добро.

Овде се суочавамо са најоштријом и дубинском морално-метафизичком антиномијом: *зло је реално и дејствујуће*, оно је сила, а не само *ens privativum*. Емпиријски, оно *није мање* реално него добро. Зло има моћ не само да искушава, него и да покори човека, да овлада њим, да га уништи. И притом стварност зла састоји се управо у одрицању и одбацивању сваког битија. По суштини, зло је „небитије“. Оно није укоренењено у вечности; његово постојање је тек површински феноменално. Природа зла испољава се кроз кварење и изопачавање постојећег (у основи доброг) света, и за тај свет зло је нешто „акцидентално“, несуштинско. Зло се прикачило стварности однекуд споља. *За постојање зла нема никакве метафизичке неопходности.*

Управо та антиномична двојственост отвара безизлазну кризу у етици воље. Подвиг је стварање личности, откривање и остваривање њеног изворног, „најбољег ја“; он је могућ зато што је идеал у извесној мери својствен постојећем... Ако би идеални циљ представљао нешто потпуно спољно, онда би он био не само недостижан, него би и свако остварење циља било морално безначајно, ништавно. Јер тиме се не би постизало преображење личности, пошто би се она само преоблачила у чисто одело, а сама остајала нечиста; или би се нарушавала реална истовестност, реална јединственост субјекта стварања. Човек треба да постане оно што у својој „суштини“ он већ јесте... Но истовремено сва сила, смисао и суштина подвига садржи се у скоку — кроз *реални* бездан. Сав значај подвига је у његовој необезбеђености и — још више — у његовој *немогућности*. *Credibile nam impossibile!* Слобода подвига се састоји у томе да „нема јемства са небеса“, а циљ се не постиже никаквим општеважећим, законмерно-поновним домагањима и својим стремљењем, јер слобода је у томе што се „награда“ не стиче делима, него се она добија као дар. Подвиг означава успон у небеске дворе, и само одозго може бити опуштена чудесна Лествица Јаковљева. Покушај да се неко својим силама вине одоздо са земље до небеса не само да не доводи до циља, него га још удаљава — такво је било зидање Вавилонске куле. Подвиг је истински несебична тежња — са јасним сазнањем да нема никаквих еквивалената између овоземаљских „дела“ и очекиваних небеских „награда“, а такође да никаква постепеност *graduum ad Partassum* не може да премости провалију између „стварности“ и „обавезе идеала“. *Задатак је нешто истовремено дато и недоступно*, јер је зло истовремено немоћно и господареће, и јесте, и није као „небитије“. Ова антиномија је логички-дискурсивно нерешива, јер дискурсија увек открива везе неопходности, а друге не може (и не стара се) да открије: признање слободе јесте признање нечег логички неоснованог и стога означава отказ од „дискурсивног“ „оправдања“.

Уместо логичких доказа овде је потребно видење (визија). Један начин осећања света мора се заменити другим: слобода се не доказује, а логички проблем „слободе воље“ сам у себи је противречан. Слобода се мора доживети... „Познајте истину, и истина ће вас ослободити“, — то значи да се у религиозном доживљају расцветава истински-сушта слобода света у Богу, слобода створења, које је чувано и штићено милосрдном Љубављу Творца. Вера не ослобађа од свих предрасуда и страхова, — она даје искуство слободе. У том искуству разбистравају се и решавају се противречне мисли, које не могу да сместе неизрециве тајне света.

„Оправдање личности“ — у њеној стваралачкој слободи — доводи нас до исконске „предпоставке“, до хришћанског теизма, до вере у Три Личности Јединога Бога, до библијског учења о стварању света из ничега. У религиозном искуству Божанство се открива као ничим неусловљено, онострано, као недоступно-удаљено, а свет израња у голотињи богонапуштености. Религија у својој самоочевидности и у овом највишем реализму представља интимно доживљавање чудесне слободе „безузрочних“, „неизнуђених“ сусрета света са Богом. Свет је творевина Божија, дакле суштински он је Његово не-неопходно саздање. Божанска узрочност је „узрочност кроз слободу“, која се да описати и изразити само одречно и релативно (односно). Другим речима, за Неусловљеног не постоји никакав усуд или „принуда“ у виду упоредног постојања са Њим другог, условног и коначног битија. Из појма Апсолутног Бића уопште се не може извући доказ о стварању света; а са гледишта вере потпуно је хулно „дедуцирање“ овога света из Божанске Љубави, засновано на неопходности „достојног“ предмета за Њу, без којег (света) Она наводно не би могла да се искаже... И обратно, полазећи од битија коначних, ограничених ствари не може се закључити о Богу, мада за очи верника „небеса казују славу Божију“. Не може се зато што сваки успон од последица ка узроцима представља једнозначно-неопходну повезаност логичких карика, то-јест неопходну везаност Апсолутног Бића за коначно, ограничено бивање и притом са датим (одређено-каквотним и посебно-индивидуализованим) постојањем — што потпуно противречи самом смислу религиозног искуства и самом „појму“ Бога, као Оностранога и Творца. Такав логички начин умозакључивања носи печат отвореног пантеизма, јер са-подчињава Божанство стварима природе у поретку „прве међу једнакима“, која превазилази остале ствари снагом и „обимом“ (*omne est quod esse potest* Николе Кузанског) „неопходног и довољног“ предуслова за ове остале, тиме „оправдавајући“ и апсолутизујући све, као *phaenomenon bene fundatum*. — А истовремено водећи тиме свако коначно биће на привид и сенку, без личне слободе. По религиозном поимању свет је — као суштински несамобитан и по свом пореклу и по свом продужетку, будући да је одржаван само Вољом и Милосрђем Свевишнога, истовремено је условно самобитан и у себе затворен — дакле нешто сасвим „друго“, „са оне стране“ за Божанство. Управо због тога се Валпоћење Бога Логоса проповеда као чудо. Но будући изнутра затворен у себе, то-јест подчињен иманентној неопходности, свет је истовремено прозрачан за Божанску Љубав, и у стању је да се причести слободом — кроз озарење лучама неземне светлости,

кроз чудесни поклон благодати. Он може њу примити, а може јој се и успротивити управо зато што је по природи својој другачији од безусловног нествореног битија. Свет је створен (твар) и несамобитан, али он није само пролазна појава — јер имајући „почетак“ и „крај“ у времену, као саздан и условљен, свет неће пропасти, неће исчезнути, него ће се „изменити“ и преобразити, „када времена више неће бити“; праведници има да уђу у Радост Господа својега и живот вечни, а грешници у „отањ неугасиви“ вечне муке, док ће се природа разоткрити у свој својој ноуменалној красоти (јер је она у основи „веома добра“). „Васкрсење за живот“ и „васкрсење за суд“ не означава гашење коначног бића у Нирвани... И отуда је зло двојствено: стварно и ништавно, истовремено. Као „ништа“ према величанству Божанског битија, као „небитије“ чак и у односу на творевину која се утврдила у Добру и тиме прерасла саму себе, зло је за творевину, као реално постојање, управо стварна могућност, стварни пут. Пут погибије, — и то стварне погибије. То опредељење је тајанствено, јер је оно плод слободе, па због тога не може бити ни објашњено, ни „оправдано“: зло није неопходно, оно је „случајно“ у космосу и зато са поретком света нема везе.

Зло је стварни момент овога света, постојећи у њему, оно само у њему и постоји. Постапак зла није неопходно повезан са постапком творевине: створено и коначно (ограничено) биће није самим тим и „лоше“. Грубо говорећи, свет је могао „проћи“ и без зла. Управо то изражава мисао о „допуштењу“ Божијем. Та основна мисао религиозног погледа на свет усваја се обично са великим напором, — управо зато што људи нагонски желе да све „објасне“. А тешкоћа налази своје решење у религиозном осећању тварности (створености) и богонапуштености овога света, у искуству слободе. Човек мора да доживи зло као нешто одвратно — и да се отргне од гадости таме. Човекова делатност је борба — она се састоји у преодолевању зла овога света и у стремљењу ка надкосмичком и вантварном Живом Извору Добра — Богу.

„Битије“ није „свејединство“, није „органска целина“, јер је оно раздвојено зјапелим безданом између Апсолута и творевине; и та два света сједињени су међусобно само „узрочношћу кроз слободу“. Свет у својој конкретној феноменалности није пројекција у времену предвечног Божанског замисла, која предодређује све подробности његовог распореда и постепеност његовог развоја. Напротив! Само даром Божанске слободе може се објаснити то да Бог својим довременским предзнањем (предвеђењем) свега што ће се догодити у свету ипак не уништава слободу света, тј. самоопредељење створења. И „несавршенства“ овога света, његове тапштине и падови, нису настали као неизбежни одраз вечности у времену. Коначно, ограничено, биће, не престајући бити коначним, може да постане сасуд Вечнога, може да превлада силу трулежности; и не губећи црте своје непоновиве личности, по евангелском обећању, синовци Двора свадбенога у Дан Суда има да седну на Престо Божији. А у последњим збивањима неће нестати, него ће се славним преображењем својим утврдити творевина Божија, као свет Божији. Сада, до Другог Долазка, до настанка „пуноте времена“, Божија творевина, као таква, није „це-

лина“, хармонично уређена, — него она колебајући се стоји на прекретници, пред избором: за упорно прихватање у себе затворене неопходности, или за смерно самоодрицање у прихватању Божанске благодати. Свет је за сада недовршен и непостојан, — и то не у смислу природне растреситости и неуобличености, него у смислу непрекидног вредноватељског и својеволјног избора између Добра и Зла. А тај избор врши човекова личност, — и само она. Кроз њену слободу „грех уђе у свет, а преходом смрт“ а својеволјни пад у грех може се искупити и исцелити својеволјним кајањем и подвигом. Тако човек може да искупи не само себе, него и свет, сву творевину, „која се није добровољно покорила сујети, него вољом њеног покоритеља (човека)“... Тим избором се „заснива“ једна личност и њена делатност. Остварење и успех се постиже кроз покорно прихватање — на поклон — подарене благодати, која открива свету оно, што је изнад и више света. Благодат се даје на поклон само искатељу; „отимачином“ и принудом нико њу не може стећи: јер помазање благодаћу означава победу над неопходношћу и ступање у Божански свет слободе. Он се може наћи само наивном, детињом вером, — „вером рудара“.

Тек овде долазимо до дубокога корена утопијског квиетизма. Поједине мисли и „убеђења“ човека повезују се неким узајамним јемством, тако да није случај што решења појединих питања навиру из општег осећања света. Слабост личне воље, малодушно тражење рационалног „заснивања“ и „оправдања“ има свој корен у докети-стичком индивидуализму, — а дубинска основа му је у пантеистичком незнању (неведенију) Божанских Трију Личности. Ако Бог није Личност, него само расплинута „божанство“, онда ни у човеку нема личности. И ако нема стваралачке моћи у Богу, онда ње нема ни у човеку. Још је Шелинг интуицијом јасно увидео непомириву супротност између безличног „кретања“ (Bewegung) и личног „деловања“ (Handlung), између развоја и стваралаштва. Не оклива вољу човека сазнање своје немоћи и ограничености, него се она успављује и таси само препуштањем натурализму, самоубеђивањем да је потпуно укључен у „органички“ колоток природе, у „бесконачни ланац“ аутоматоки нанизаних рођења, умирања и метаморфоза. Треба осетити да изнад „овога света“, — света неугасиво кључајућих и све-гутајућих „стихија“, — постоји „друпи свет“, који није само „свет идеја“, свет вечних облика и праобраза, свет ноумена, „пројављених“ у овоземаљској стварности. Над светом стоји Једини Бог, Љубав, Тројица по Личностима. Само из таквог сазнања и самоосећања извире моћ храбро-смернога стваралаштва и делатне воље. Јер „све је могуће вернику“, који напредује у подвигу успона „ка части вишега звања“, у подвигу жртвене љубави према ближњима својим.

*
* *
*

Натурализам у тумачењу савремености није случајан код песника Андреја Белог. Савремени утопијски катастрофизам је збир и резултат дугог религиозно-идеолошког процеса, проживљеног, али

још не изживљеног, у сазнању руске интелигенције, то је збир истраживања целог поколења, то је резултат читавог периода у развоју руског друштва. Овде се завршава и издише доба руског „боготражитељства“, које је дошло на смену позитивном ниҳилизму почетка овог XX. века. Нове утиске измењене епохе овде утрпавају у старе рамове, — и сматрају их за надахнуте досетке, за пророчке наговештаје још невиђене наступајуће новине. Али ново вино разоткрива трошност старих мехова... Кроз страдање последњих година (руске револуције) изострио се духовни вид, па се види и оно што се до недавна једва назирало. И у томе се састоји „новина“ и ванредност наше епохе. Не у завршном јављању целе истине, него у краху некадањих заноса саблазних...

Духовни неуспеси Андреја Белог, Александра Блока и целог њиховог „поколења“, које је ушло у поток руског живота почетком XX. века у знаку „буре и назвале“ религиозно-философских трагања, па оне кобне слепе улице, у које су их завела та трагања, упућују нашу мисао на саме изворе овог погледа на свет. Пред нама стоји конкретни задатак да укажемо на такозвано „ново религиозно сазнање“, које је било у већој мери развој и обогаћење религиозне метафизике Владимира Соловјева, развој онога што би требало назвати његова „прва метафизика“ у виду гностичке мистике и са њом тесно повезаног спољног теократизма његових раних и средњих година живота. У личном духовном разрастању Соловјева ова метафизика је била изживљена и одбачена. Треба се сетити да је у „Повести о Антихристу“ у уста тог „религиозног самозванца“, надахнутог духом зла, Соловјев стављао своју ранију замисао свеобухватне помирителско-организоване синтезе, као пута за усрећење човечанства и за вечно превладавање свих зала васеленског живота. Али „иронијом судбине“ његова „прва метафизика“ самим Соловјевим одбачена постала је узор и извор надахнућа за поколења која су му дошла на смену. Управо у томе се састоји кобна и двосмислена улога Соловјева у историји руског религиозно-философског самосазнања.

А сада пред нама стоји задатак да укажемо на „другу метафизику“ Соловјева, његову „философију краја“, философију борбе, чуда и слободе, која је тек овлаш оцртана у ликовима и симболима његових предсмртних дела (у књизи „Три разговора“, нарочито у „Повести о Антихристу“). Но истовремено треба до дубине сагледати и осветлити опасности његовог умовања из млађих дана.

Генетички философија Соловјева је била повезана са западно-европским пантеизмом (Спинозом, Шопенхауером), са древном и новијом гностиком (александринизмом, Кабалом, „немачком мистиком“), са немоћним покушајима спекулативног превладавања рационализма (код Шелинга и Баадера).

Лични мистички опит самог Соловјева био је у суштини не-црквен, са јасно секташким нагибом. Његово привиђање Вечне Женствености уопште се не поклапа са црквеним опитом Софије, уобличеним пре свега у иконографији. Није случајно Соловјев, у време кад је писао своја „Штива о богочовечанству“, назвао „правим људима“ Парацелса, Јакова Беме-а, Сведенборга, а налазио потврду за свој опит код Пордеца, Арнолда и Гихтела. Соловјев је бездански уко-

рењен у „природом опседнуту“ мистику Запада, у „теософизам“ Јакова Беме-а, који је већ Шеллинг разголитио као рационализам. (Под појмом „теософија“ овде није реч о учењу Блавацке или Штајнера, него о гностичкој мистици типа Беме-а).

Управо тих година, зближењем са породицом већ покојног песника грофа Алексеја Константиновича Толстоја, Соловјев улази у сферу мистичко-теософске праксе. Знамо да је огромну улогу у личном животу Соловјева одиграла породица Толстој и нарочито профичина синовца С. П. Хитрово. У тим његовим личним односима налази се одговор на не само његове мистичке и магичне лирике, него и његове теорије о Софији и Вечној Женствености. У његовом личном искуству јако се одразио нездрави, трулежни утицај теософског натурализма. Ма колико то изгледало неочекивано, уопште није поникао из римокатолицизма теократизам Соловјева, који се јасно оцртао још 70-тих година XIX. века (у „Философским начелима целовитог знања“), када се он у вероисповедним питањима држао старе славјанофилске традиције и видео у римском папи носиоца „антихристовог предања“, а слабост руске јерархије тумачио латинофилством патријарха Никона московског.

Корене ране соловјевске концепције „слободне теократије“ треба тражити код знаменитог „непознатог философа“ (*philosophe inconnu*), Сен-Мартен-а, у његовој књизи „Des erreurs et de la Vérité (1775) и нарочито у *Lettre à un ami ou Considérations politiques, philosophiques et religieuses sur la révolution française* (1795). Идеје Сен-Мартен-а прихватио је и развио Баадер. На њих се надовезује и де-Местр (у његовој „*Considérations sur La France*“, које су изишле 1796. године), а до извесне мере и „Свети савез“. У том, по суштини, ван-црквеном низу овоземаљски мотивисаних „религиозно-друштвених“ утопија налази се и Соловјев. И при том је карактеристична тесна и нераскидива веза теократског идеала, — као општег споја свих размимилажења, — са натурализмом метафизичког опажања света, са учењем о светској души, о целокупном човечанству и његовом интелигибилном грехопадку итд. Та веза још јасније се види код следбеника Соловјева. Ако се и допусти да они нису увек правилно разумели Соловјева и да он није одговоран за све њихове теорије, ипак морамо са пуном разговештошћу објаснити самима себи да је метафизика Соловјева скривала у себи много демонских семена.

Соловјев је престао да буде живом ризницом надањућа. Сада га већ нико више не узима за „Руског Хегела“. Постало је јасно да се за Соловјевим не може даље ићи, да су се многи соловјевски путеви заглибили у безизлаз. Дакле, постало је јасно да се мора мењати пут. А први корак у новом правцу, то је јасно уочавање старих „грешака“. Засада још нису учињени припремни радови за коначну оцену, зато можемо грубо повући само праничну црту, и назначити смер будућих истраживања полазећи — „у супротном правцу“.

Соловјев је био и сувише „романтичар“. Његова мистика је била претерано гностична. У њој је било премного „стихијности“, а истовремено и „логизма“, који је прелазио у вулгарни рационализам. У њему је било сувише органског историзма, који је незадрживо вукао у утопијску апсолутизацију пролазних и земно-конкретних форми,

и који је сметао да се просто и јасно поставе чисто религиозно-ети-чки циљеви. Соловјев је хтео да цео свет посвети Богу, свет у који је он био „заљубљен“ природном, „еротском“ страшћу. У свему је он тражио Божанске корене, свему је постављао религиозне задатке и циљеве, све је хтео да претвори и преобрази заносом јединства. И као збир свега добијао се посебан панентеизам (пан-ен- тхео — све у Богу) који се није разликовао од пантеизма: граница између Бога, — који је „све у свему“, — и света, избрисана је. Провалија између „овде“ и „тамо“ као да не постоји, а у обличју света, као тобожне органске целине, све се сливало у натуралистичком стихијном кру-жењу и пулсирању, уређеном тако од искони.

Отуда садањи „апокалиптизам“ носи жиг болесне декадентно-сти. У њему нема једноставности и отворености у погледу на свет, чак ни код оних који су дубоко ушли у Цркву, јер је у њима остало још веома много неоднесених и непочишћених олупина после бродо-лома ванцрквене мистике и незаконите гнозе. У основи свега крије се нека грешка у разумевању тајне („проблема“) личности, — не-правилно се схвата и дефинише однос „емпиријског“ и „интелиги-билног“ обележја, веза између „двају светова“...

Отуда психолошки се личност јавља као нешто ломко, и уз то претерано зури у безоблично кружење стихија и претерано се поко-рава њиховој вољи. Другим речима, није осазнана тајна личности у човеку, а није осазнана због тога што ти мислиоци не осећају у до-вољној мери Личност Божанску.

За сада не знамо која је овде првобитна грешка... Али, једно је јасно: само у простој, не-„стилизованој“ црквености, у бујном „жи-воту у Цркви“, у „заједништву молитава и светих тајинстава“ осе-тићемо истинску трагику живота света. Само интимна хришћанска вера у Триличност Бога даје снагу да кроз све буре искушења очу-вамо несломливу наду и орну вољу за подвиг...

А „космичка“ збивања и вртешка — само је опојна измаглица и заслепљујућа душу фата мортана. То је одлично разумео и сам Соловјев. Зато је и могао да напише: „Заиста, Христос има да уђе у град Свој и да саврши свемирну Вечеру са љубљенима Својим. Но, да ли је време за викање осанна, — када цео Јерусалим још спава, када у трему Храма дремају трговци под тезгама својим, када дворана још није пометена и украшена, а чак и подивљало магаре још лута на слободи...“

(Из: „Русская Мысль“ 1923. год. књига III—V)

Са руског превео Еп. Данило.

Протојереј Божидар Мијач

СВЕТЛОСТ СА КОСОВА

(„Народна књижевност Срба на Косову“, десет књига, Приштина 1980)

Издање монументалне збирке српске народне књижевности са Косова у десет свезака, једне од највећих и најлепших код нас уопште, може да побуди живи интерес како само по себи тако и у контексту последњих zbивања на овоме тлу. То је добар повод да се учини и једно црквено-теолошко разматрање и анализа ове књижевности, што би, поред проучавања са других страна и интереса, употпуњавало слику о њој. До сада се феномену народног стваралаштва са стране Цркве није посвећивала особита пажња. Сматрало се, вероватно, да се црквени карактер и оријентација српске народне књижевности сами по себи разумеју, па их, можда, није требало посебно истицати. Сада то, мислим, треба истаћи и теолошки боље расветлити да се не би, можда, заборавило или, евантуално, погрешно разумело. Само, наравно, не може се радити о неком посебном црквеном својатању те књижевности, јер Црква, уроњена у народ, нема ништа своје, па ни себе саму, него и сама, суштински и мисионарски, постоји ради народа коме је упућена. Теологија у овој ствари може ићи само за тим да, посредујући бољем и аутентичнијем разумевању, допринесе њеној већој ефикасности, делотворности.

1.

Косово је предео необично богатог српског народног стваралаштва. То се доводи у везу са специјалним стицајем историјских околности српског народа у овоме крају. То је „област која је прва пала у турско ропство и најдуже трпела сву његову тежину, живела најдуже у усменој култури, чувајући своју историјску, као и исконску, наративну традицију у памћењу и казивању“ (Р. Пешић). Примивши хришћанство као свој поглед на свет, усвојивши еванђелска начела за праксу живота, народ је постао видовит за време и вечност, за лични удес и опште токове zbивања. Није затворио очи пред временом које му је текло као крвава река, но је, вековима поробљен, створио литературу снажних уметничких структура, упечатљивих визија и високог етичког домета. Народ, репрезентован у своме песнику и мудрацу-рапсоду бележио је оно што је гледао, осећао и

созерцавао. Спољашње догађаје и збивања, унутарње доживљене, уобличио је у експресију снажног уметничког казивања. Формирала се силна реч, која му је у тешким временима (а која му времена нису била тешка?) постала оружје у борби за опстанак у правди и истини, као и у унутарњој слободи, која се је остваривала упркос спољашњег поробљења. Иако нежна и самилосна, саливена из флуидних и устрептаних речи, велике племенитости и духовног надахнућа, ова књижевност постала је убојита у одбрани највиших идеала. На мутном обзорју једне физичке егзистенције изаткан је блистави свет метафизичког стваралаштва.

То стваралаштво је у овом издању распоређено у девет књига (десета садржи анализе текста и информације о окупљању и записима), и то: 1. лирске песме I (календарске, божићне, вучарске, јованске, водичарске, јеремије, лазаричке, калинарске, велитданске, ђурђевске, троичанске, додолске, крстоношке, сватовске, здравице, тужбалице, верске, посленичке); 2. лирске песме II (љубавне, породичне, родољубиве); 3. приповедна епика (бајке, легенде, баладичне, новелистичке); 4. јуначке песме) из предкосовских времена, о косовском боју, о Марку Краљевићу, из покосовских времена, о хајдучима, о ускоцима, из новијих времена); 5. народне приповетке I (приче о животињама и басне, бајке, скаске и легенде; 6. народне приповетке II (новелистичке приче, шалове приче, анегдоте) 7. пословице; 8. народне загонетке, природа, биљке, животиње, човек, човекове потребе, кућа и ствари у њој, средства за рад, друштвени живот; 9. говорне нар. творевине (бајалице, здравице, загонетке, питалице, изреке, брзалице). Иако је овај опус доста велики он садржи само део књижевног народног блага са Косова; добар део је ушао у познату збирку Вука Караџића, а не мали део још није записан и издан, но се налази у усменом народном казивању.

Садржајни центар је, свакако, *еп о Косовској битки* (без обзира што он овде није у целини обухваћен, већ се налази у другим зборницима потпуније записан, а нарочито у Вуковом), који је на Косову настао, одакле се раширио по другим српским, а и несрпским, пределима. Из тога центра, као духовног језгра, зраче све поруке и поуке као знамен победе: истине над лажју, љубави над мржњом, добра над злом, живота над смрћу. Ово стваралаштво је, као што смо већ напоменули (и као што ћемо у разним везама још морати да наглашавамо) *инспирирано хришћанским православним погледом на свет и из њега произлази читаво уметничко казивање*. Просвећеност светосавске, односно неманићке, епохе дубоко се утиснула у свест народа и постала подлога свих сложених идеалистичких и реалистичких структура, упечатљивих визија и моралног активизма. Не треба, у овом погледу, да збуњују разне друге, па и паганске наслаге, практицистичко, па понетде и вулгарно запажање о животу, фривољно интересовање за „ситнице“ живљења: свуда тамо, у крајњој линији, просијава еванђелско светло у разним видовима и у разним околностима. Живот, уобличен у овим казивањима, није увек савршен. Иако је народ на путу врлине, грех у њему још траје. Има недостатака у породичном животу, социјалној сфери и међуљудским односима, што долази до израза и у књижевности. Постоје

ситни интереси, мале ствари, неизгледне вредности, појединости свакодневља. Али свештено је овде основ и световнога. За ову књижевност нема чисто профане зоне. Све је суштински повезано: борба за Царство Божје (које није само у оностраности, већ и у оностраности као царство слободе, правде и љубави) са акцијом у пословицама, са мудролијама о свакодневици, са комиком о трвољу живљења. Ту се васкрсна мисао распламсала у облику концентричних кругова. Епска и лирска песма, приповетка и бајка, пословица и загонетка — расту из истог идејног спектра: небеске стварности. Ове књиге су производ те велике мисли, тога погледа на свет. Хришћанска љубав према Богу и ближњима ту се зацарила. У њима се обзнајују хришћанске, а то значи и највише, општељудске, врлине: храброст, уздржљивост, мудрост, милосрђе, правда, слобода, родољубље итд. Кулминира аутентична хришћанска култура, тј. православно поимање живота и света изражено на пластично уметнички начин. Култура ових књига јесте у ствари култура речи Божје примењене и доживљене од стране Српског народа, а потом, репродуковане и упућене свима и свакоме. Народна порука је постала свенародном, тј. свељудском. Ко може да оспори узвишеност Кнежевог приволевања Царству небеском? Ко ме није брат Марко који ослобађа сужње и штити сиротињу? Није ли Милош оличење људског витештва? А шта да кажемо о тугама и носталгијама, муци и очају, јаду и болу које преживљава и савлађује сам народ, и о њему казује, али, у многоме, и као репрезентант свих народа. Опромни дијапозон ове књижевности, саздан у раскоши и спектру боја, пружајући се од пакла до раја, иде за тим да се обзнани бесмисао сваког зла и осети могућност његовог савлађивања.

2

Многи од мотива ове књижевности могу се наћи и у књижевностима из других српских крајева, па и код других народа. То је доказ да је народ овде докучивао универзалну проблематику човека и света као и доказ о узајамном утицају и асимилирању књижености разних крајева и народа. Али има и доста специфичног, скоро искључиво косовског, што се другде, у таквој обојености и заступљености, не може наћи. Поред изразитог и упечатљивог језика, који је у овим сочиненијама богат и сочан, звучан и смисаон, ово се, поред многих појединачних садржајних сижеа, односи и на њен општи карактер и физиономију. Тако на пр.: *Наглашена црквеност* (у смислу стила религиозности). Косовска књижевност је црквенија од свих сличних варијанти. Нигде нема напр. таквог обиља празничних песама (божићне, јовањске, лазаричке, ђурђевске, ускршње, илинске, тројичинске, ивањске итд.), тесно повезаних са ритмом црквене године, скоро календарских. — Потпутеност као осећање униженог поноса. Мало је изазова и пркоса, бојних поклика и агресије. Ретко севају ханџари и ретко се ломе убојита копља. Све је јако уздржано. Младост је најчешће као она Косовке девојке, песма најчешће слична тужбалици било по садржају било по тону. Веома је, у том погледу, карактеристична легенда о сестрама Лазаревим, које се после Косовске битке претварају у птице кукавице, одакле се раширила у све српске крајеве (нарочито у Црној Гори, где је постала

нарочито популарна). — Кукавица је постала отуда свеопшта и трагична српска птица. — Есхатологизам као сазнање о доласку последњих времена. Пролази живот и свет, односно нестаје оно што је пропадљиво у њима. Историја ураста у надисторију. Земаљске ствари, овакве какве су, представљају провизоријум у односу на вечност. За ово схватање карактеристична је песма „Зидање Дечана“, у којој се пледира за скромност и неизазовност прађевине због подложности рушењу од стране агарјана. У овоме свету је све као упрожени Дечани и све треба свести на основну опредељеност, да се постигне главни циљ коме су ствари намењене. Ово је у песми изражено веома рељефно и поучно:

„Вино пије српски цар Стефане
у Призрену, своме Цариграду,
а са сином својим цар Шћепаном.
Вино пише, славно говорише:
све о царству и њињу господству,
а како ће боље царевати.
Но што вели силни цар Стефане:
Оћу прадит бела манастира,
темељ ћу ју од орме градити,
а диреке од бела карловца,
а покрити жеженијем златом,
да ју вишим да височе нема,
да ју шарам да ју лепше нема.
Но вели му сестрица Елена:
А мој брате, српски цар Стефане,
немој таквог манастира прадит,
нел кажују књиге старостојне:
оте Турци преузети царство,
неће се ни одржати црква,
одржати у турскоме царству.
Оте турци развалити цркву,
покупити орму и позлату,
од орме те рахтове градити
те китити коње седланике,
а од злата булама цердане;
• но ми гради бела манастира,
темељ гради од студен камена,
а покриј ју тешкијем оловом,
за то Турци не гледати нете;
тако ће се одржати црква
одржати у турскоме царству,
и у њу ће певат литурђија
и купит се народ Србадија“

Као што видимо постоји изразито одређење од сујете овог света, што, ипак, није неко гностичко гнушање од ствари света, одвраћање од плоти, него напрегнута, скоро патничка, тежња ка преображају природног историјског бића у благодатно биће Цркве. — Иако је ова књижевност, у својим највишим философско-религиозним думетима,

веома спиритуална, није изванисторијска. Нема нихилизма ни манихејског акосмизма. Свет је творевина Божја и треба се борити за добро у њему. Нигде се не пренебрегава историјска стварност. Земаљске ствари баш у надземаљском аспекту имају и праву земаљску вредност. Вредно је оно што је вечно, тј. које има оне вечности у себи која важи за оба света. Што не може опстати са гледишта вечности, не треба да постоји ни са гледишта времена. Тиме је ова мисаоност сасвим активистичка. Гладна је и жедна практичне правде. Тежи ка бољем свету, који се, кроз кошмаре таме, пробија као јутарња звезда у ноћи.

3.

Косово, дакле, није само телесно, физичко, обиталиште Србије, него и њена духовна, метафизичка, творевина. Треба схватити да поред географско-историјског постојања народа, постоји и његова метафизичка надградња, која, у књижевној транскрипцији, представља дом духа, колевку вечности. Ова домовина је, значи, јако компликована. Не може се сместити у никакве плитко импровизиране социолошке шеме. Око Ситнице и Лаба не класају само жита, него и лирске песме; на Пољу Косову не цветају само божури, него и опредељења за врховне вредности; Метохијом не рађају само коломбоћи, него и сентенце о отпору живота под косом смрти. Домовину сачињава земља и небо. Ноумен духа у феномену простора и времена. То је највећи доказ да за припадност једноме тлу није пресудан само бројчани, масовни, састав становништва, него, можда и много више, она духовна творевина коју је саздао и у којој постоји. Идеогенеза је претежнија од етногенезе. Српски народ је, пре свега, духовни стваралац на Косову. Ту, на томе тлу, духовно постојећи и афирмисани народ српски креира своје дело и тиме, фундаментално, насељава просторе. Не може се рећи, као што је често истицано од стране романтичара, да окосницу српског постојања у овоме пределу чини само историјска баштина оличена у тзв. споменицима културе као што су Дечани, Пећка Патријаршија, Грачаница и др., него је она, првенствено, егзистенцијалног, духовно-стваралачког карактера. Споменици јесу веома важни спомен историјског битисања и деловања. Градећи те споменике народ је у њима уграђивао себе самог: своје погледе и снове, веру и наду. Означен је ту извор живота, који се излио, али који се, због животности и дубине, још излива. Споменици су животни; дакле, не само „споменици“, но и дејства. У њима тамо стално гори кандило вере и зрачи сјај народног просветљења. Али духовни споменици, оличени у твору речи, како су се стаменили у овим књигама, још су трајнији и животијни. Спомен храма и знамен речи стоје у духовно-аксиолошкој повезаности. Храм је, у овом смислу, грађен не само каменом, него и речима, док су и речи изражавање у камену. Духовност једног и другог неуништиви су. Може се спалити видљива Пећка Светиња (случајно или из било којих разлога), али како би се могла спалити, низврћи у пепео, као њен духовни израз, невидљива светиња речи, метафора поуке и поруке, уметности и мудрости. Можда неко мисли да то може, али не може. По речи дубоке народне књижевности (поред и многог осталог) нико нигде није укоренији (а то значи присутнији, утврђенији) од Српског народа на Косову.

Косово је најдомнији српски дом. Ту су се одиграле, али и још се одигравају, његове историјско-надисторијске драме. Не ради се, дакле, само о некадањем успостављању и рушењу царства — царство живота тамо непрестано кључа. Ако неко мрзи или воли то стање, оно, изван књига и у књигама, постоји. Нису ли и мржња и љубав знаци животности онога на кога се односе? То што тамо постоје и други народи, међу којима најбројнији Албански, не мења ствар. Срби су тамо непрестано живели и сада живе са другим народима. Српски народ, у креацији културе и домету речи, *никога не угрожава*, него, напротив, хуманошћу свога стваралаштва, свакоме помаже и свакога ојачава. Не осиромашава, а обогаћује; не поробљава, а ослобађа. Ова књижевност је, као што смо напоменули, универзално ослобађајућа. (Није слобода само оно што се може донети, и што је тамо било донесено, на врховима српских копаља, него, много важније, оно што доноси мелем српских речи).

4.

Српски народ на Косову своје духовно благо не крије; износи га и испољава (сад у овим књигама) на блистави и лапидарни начин. Ако још неко тамо има таквога свога блага, радо ће се, сигурно, узимати у обзир. Свака права књижевност и јесте отворена. Однос култура треба да је узајаман, у сталном прожимању и међусобном богаћењу. Албанска нација, као и друге народности, свакако има и своје духовне вредности. На Косову не гуде само српске гусле, но се чују и други народни инструменти. Има и код других фолклора и епике. А нарочито, код свих, било је доста сиромаштва и тескобе, јада из чега су могле поницати сличне речи о правди и слободи. И други народи су тамо тајили и чували етичке норме о међуљудским односима (напр. позната „беса“ код Албанаца). У последње време, у оквиру нове Југославије, процветао је живи, нарочито албански, културно-образовни порив на Косову. Било би интересно испитати колико је то друго самосвојно, а колико изведено и повезано са оним што је у српском кругу настало. Драгоцено је у оба случаја — било као веза, било као допринос и прилог. Тесне везе међу тамошњим народима сигурно постоје. Нису албанске војводе, чувари Пећке Патријаршије и Дечана, једини дирљиви симболи српско-албанског пријатељства, него, свакако, има и других, на чему се и овај, од давнина, заснива. Коментатори уз ово издање наговештавају нешто од тих заједничких веза и утицаја, али се могло очекивати да се у оваквом подухвату, и у ово време, томе посвети много више пажње. Заједничка предања су далека и дубока. Познато је да хришћанство међу албанским становништвом има веома дугу традицију; оно је ту пустило корене још у првом веку наше ере, на самом почетку свога продора у свет. Овде су проницали зраци почетног апостолског хришћанског проповедања. Касније се то, у другим раздобљима различито, стално продубљивало и учевршћавало. Први писани документ на албанском језику јесте књига са сакралним хришћанским текстом (Енгелијева „Формула крштења“ из 1462. г.), а тај се заједнички утицај остваривао и на другим културним подручјима. Много тога није могла да потисне ни касније (нарочито од 17 и 18 века) интензивна исламизација. Испод свих тих каснијих наслага и таложених нала-

зио се, у разним модификацијама, тај заједнички духовни темељ. Пресуднија је за то заједништво сама дуговековна заједница живљења, која је остваривала и одржавала под тешким историјским условима. Заједно се подносила туга и радост. Било је доста заједничких борби против заједничких непријатеља све до најновијих времена. Историјска наука би могла о томе пружити драгоцене податке.

5.

Садашњи физички српски дом на Косову је доста узак. Српски живаљ постаје количински танак. Биолошка основа је ослабила. Расипа се исељавањем вековни темељ земаљског живовања и бивовања. Исељавања су непрестана. Као да их нико и ништа не може зауставити. Одлазило се са Косова и раније. Сеобе под Чарнојевићем и Шакабентом нису једине српске миграције и емиграције из ових крајева. Доста пута се бежало од агарјана. Али, тада, у тим сеобама, одлазило је махом елитнији слој народа, онај који се више експонирао у борби за слободу пред поробљивачем, са надом да ће се опет, кад дође час, вратити своме незаборавном косовском дому, што је лепс изразио песник:

„Богатство је наше неће друго
и чека нас кад се поврнемо,
мјесто твари носимо утвари,
што имамо то нам је за пута.
Оће ће се рађамо и мремо
ту смо само од данас до сјутра.
Ево пешес стотина година
вазда спремни да се поврнемо“

(М. Бећковић)

Црњански је у своме најбољем делу, „Сеобама“, овековечио носталгију за тим изгубљеним домом, који у психолошком (дакле, најреалнијем) смислу није могао бити никада напуштен. Могло се живети у Војводини, Славонији, Далмацији, Босни, Црној Гори или Шумадији, али је Косово, у срцу Срба, његова непрестана домовна чежња. Садашња бежања (исељавање је сувише блага реч за ту појаву) Срба са Косова су сасвим друкчија. Бесповратност и безнаданост су ту очигледни. Исељавају се да се не врате. Неће остати развалине по којима се стеру бршљани и коприве и које би се некад, евентуално, могле обновити. Други, бројчано умноженији, попуњавају празне просторе. Зашто беже из дивних, својих, песмом опеваних и сузама и крвљу заливених, предела? Да се разабрати само тута због растанка од родне грудe, која се може изразити савременим стиховима сазданих у духу косовских тужбалица и јадиковки:

„Забрађене жене бришу сузе с јагодица
немајући куд од студи.
Док ветар леди погледе, он очима према Истоку
лежи пред кућом својом. Птица злурадица
на крову крила шири, циља у груди.“

Еј, Драгомире, пред кућом твојом земљаном
над оцаклијом напрелом, склопи руке сиве.
Можда ће једном вилењаци пролазећи туду у скоку
слећену сузу понети и спустивши је вољеном
момку у срце
врелим дахом да је оживе“

(С. Жижић)

Распламсало се злокобно негативно расположење. Зар је могуће да се и сама српска реч тамо потискује? Сигурно је по среди обмана духовне, на први поглед невидљиве, врсте. Ко може ову реч на Косову истиснути? Ево, говори народ (његов геније) кроз речито књижевном дело. Није га могуће ућукати. У овим књигама се један народ супституисао у реч, у суверени говорни израз, и казује племените мисли и жеље. Та реч је, без обзира на число оних који је тамо изговарају, светла купола духа над тамним хаосом збивања.

6.

Но неће се Српски народ (као, уосталом, и сваки) искоренити због спољашњих тешкоћа и притисака, али би могао (као, уосталом, и сваки) пропасти због унутрашњег расула у њему (у духу и свести). Највеће је непријатељство оно које разара народну душу. Писци забележака о овим књигама често, својим карактеролошко-етнолошким речником, истичу да је „патријархална“ (тј. хришћанска) српска култура на Косову при крају и да њу нови дух материјализма стално нагриза и растаче. Вероватно да тога има. Можда је, збиља, тенденција исељавања, поред љутог протеста на спољашње притиске, рђав знак таквог, супстанцијалнијег, збивања? Да се није десио раскид са духовним домом надградње какав је сконцентрисан у овом зборнику народних умотворина као сведочанством и путоказом за поколења? Када не би било нечега од тога у унутарњој сфери збивања, не би било много чега и од онога у спољашњој сфери збивања. Да нема малодушности? Српском народу (као и сваком) прети опасност да се одроди и духовно искорени, да се откине од свога лика (пралика) и укине у безобличну дисперзију. Да живот идеала замени животом за данас и за чанак сочива. Да се исцрпи у стандардоманији. Не треба се заваравати: може постојати човек без душе и без идентитета. Духовно искорењени народ лако је и физички искоренити. Кад унутарње ослаби, лако постаје плен „јачих“ (физички или духовно јачих, без обзира каква је та физика и та духовност; главно је да је бројнија, масовнија). Зар је, иначе, неко толико мизеран да га неко гони (усуди се гонити га); зар је, иначе, неко толико сиљан да некога гони (усуди се гонити га)? Нема у овој ствари на Косову ни мизерије ни силе. Јак је онај ко се је определио за добро; слаб је онај ко се је определио за зло. Спољашњи исход није увек (мада, по правилу, у крајњој линији, јесте на крају) резултат те унутрашње опредељености. Срби су се на Косову у Светом Кнезу Лазару определили за добро и, премда тренутно поражени, на крају, за време и вечност, добили су Бој. Та опредељеност је сад, под притиском злих струја времена, вероватно ослабила, али

се сигурно није сасвим изгубила. То је дубоки слој у народном бићу који се не може лако избрисати наслагом неких тањих политура. Садашња духовна криза, вероватно, није коначна и безизлазна, како тврде белешкари о овим књигама. Њихова карактерологија (и антропологија) је сувише, мислим, проста и упрошћена, неспособна да обухвати и одгонетне тајну народне српске духовности. Плитки су њихови оквири за чудејство духа. Не ради се овде о патријархалности, која би могла бити историјски и економски условљена, пластична и варијабилна, и тиме могла бити превазиђена, него о живој истини вечно живог Бога, која се дубоко, премда ипак не једном за свагда, ваплотила у народно биће. Косово је, по тој инкарнацији, вечно Косово, како каже песник:

„Што Косово по жртвена порта
ће је сваки од нас погинуо
давно прије но што се родио“

(М. Бећковић)

Ситуација постојања и опстојања не стоји, по хришћанском учењу ове књижевности, само на иманенцији човека, но и на трансценденцији Бога повезаног са човеком. То није илузија, него синергија, узајамност деловања, коју живописно и упечатљиво прокламују, у љутом искуству верификоване, косовске народне уметности. Бог је ставио своју руку на остваритеља и носиоца добра и доведиће га своме циљу, што је, лепо и сликовито, уз помоћ и митских представа, изражено у косовској песми „Свети Ђорђе спасава девојку од але“:

„Осили се бане Лутеране,
колико се бане осилио
не моли се Богу јединоме,
већ се моли Богу сребрном.
Ал да видиш чуда великога.
Кад Бог створи воду у језеро,
у језеро усели се ала,
ала тражи од бана дарове,
оваког дана по једну девојку,
на ред дође најлепша девојка,
по имену Рукалија млада.
Кад је јутром данак освануо,
опреми се Рукалија млада,
и отиде води на језеро.
Њу је мајка световала младу:
„Чу ли мене, кћери Рукалија,
када будеш води на језеру,
не моли се богу бабовоме,
већ се моли Богу истинома!“
Кад је млада на језеру стигла,
на планину подиже се магла,
низ планину силазио момак,
он девојци Бога називао,

и жалосну братски упитао:
 „Ој, Бога ти, лијепа девојко,
 која ти је голема невоља,
 те ти седиш води крај језера?“
 Истину му она казиваше.
 „Ој, Бога ти, лијепа девојко,
 седи мало на зелену траву,
 и погледај у воду студену.
 Кад изиђе мутна и крвава,
 ти ме онда заспала пробуди!“
 Није дуго потрајало време,
 кад девојка погледала воду,
 вода беше мутна и крвава,
 није могла пробудит јунака,
 већ јој сузе лијаху низ лице.
 Сузе њене учинише чудо:
 пробуди се светитељу Ђорђе.
 Кад угледа чудо у језеру,
 он појаха свога силног коња,
 па узима копље у рукама,
 па удара алу у вилице,
 и девојци тихо проговара:
 „Хајде разви свилене конице,
 да вежемо алу за вилице,
 да водимо до Галича града,
 да крстимо бана Лутерана!“

То је, дакле, то: пластично изражена животворна мисао о победи добра над злом. Главно је питање за народ — уз кога (или уза шта) стоји: уз добро (истинитог Бога како овде стоји) (или уза зло (лажнога бога, како овде стоји идола). Ако уз добро, онда ће нарасти снага да га, уз помоћ Божију, реализује на плану живота свог. Није узалуд лик Св. Ђорђа са копљем у рукама којим пробада аж-дају, био насликан на старим српским ослободилачким заставама. Одавна се таква икона не ставља више на заставе, али се њена идеја, свакако, подразумева у свакој народној борби добра са злом.

7.

Да би поруке ове књижевности биле јасне свима дужна је да се, својим утицајним средствима и на свој начин, стара и Црква. Однос цркве према Књижевности није сопственички ни патронажни, већ служећи, дијаконички саужећи народу на читавом путу ка Ц. Божјем, црква му служи и у овој Духовној важној ствари. Нико нема права да Цркву онемогућава или, блаже речено, ослобађа од овога старања. Кад је могла да ову књижевност инспирише-ствара, онда може, и мора, да се и стара о њој. Црква, у чијем је кругу и атмосфери по преимућству саздана српска народна књижевност, има задатак да стално бдије над овом, сад и овде догођеном, њеном актуализацијом узвишавања добра над злом у народу. Црква је њен најбољи тумач. Она је тумач метафизичке народне домовности. Метафизичност је у највишем смислу црквеност у правцу егзистенци-

јалне припадности дому (кући, грађевини, здању) Божјем, тј. Цркви по речи Св. ап. Петра: „А ви као живо камење зидајте се у кућу духовну и свештенство свето..., јер ви сте избрани род, царско духовништво, свети народ, народ добитка, да објавите добродетељи онога који вас дозва из таме к чудноме виделу своме. Који некад не бесте народ, а сад сте народ Божји“ (I Петр. 2, 5, 9). Ова припадност црквеном народу не сме бити статична, него динамична, не сме бити формална, већ садржајна: „Да се чувате од телесних жеља (сваке себичности), које војују на душу. А владајте се добро међу незнабошцима, да би за оно за што вас опадају, видевши вашу добра дела, хвалили Бога у дан похођења“ (I Петр. 2, 11—12). Књижевност је за Цркву медиј којим се може лакше извршавати евангелизација једнога, у традицији и књижевности, већ евангелизираних народа. Јер та евангелизација, иако догођена у историји, није се збила заувек, већ се мора, сваки пут изнова, непрестано догађати. Књижевност је само погодна подлога за црквена оживотворавајућа дејства. Народни живот, иако конституисан као духовна црквена творевина, у сталном је духовно-етичком падању и подизању. Народ, као што смо рекли, може да изневери себе самог, тј. изгуби свој, у традиционалној књижевности јако изражени, идентитет, због чега се мора из божанске сфере духа (тј. Св. Духа) поново успостављати. Народно књижевно благо без овога оживљавања могло би бити остављено у трезору заборава, постати мртвим словом на хартији. Могло би, дакле, заиста бити патријархализовано и конзервирано (као што се то приређивачима овога зборника чини да већ у многосте јесте). Тада би то били мртви капитали.

Црквени утицај овде је много више од потсећања на оно што је некад било, на неку стару славу (од које се, као што знамо, не може вечно живети) и на височајшу оријентацију (којој би се могли, евентуално, и сада дивити), није чак ни само преношење жара прошлости у динамику савремености (што, наравно, није мала ствар); тај утицај је, првенствено, у настојању да се народ, који се је некада приволевао Царству небеском, поново, у постојећој ситуацији, сада и овде, приволи томе Царству. Видовдан је, у смислу приволевања, сваки дан. Да народ постане оно што је, у узвишеним историјским моментима био, и што, у постојећој свакодневници, треба понова да буде. Да буде што је био, али и више од тога: да буде што сад, на савременом нивоу постојања, треба да буде. Приволевање Царству небеском је свакодневна динамика есхатолошко-етичке стварности: „Ни неправедници, ни нечисти, ни идолопоклоници, ни прељубници, ни адувани, ни мужеложници, ни хајдуци, ни лупежи, ни лажови, ни пијанице, ни кавгаџије Царства Божијег неће наследити“ (I Кор. 6, 9—19). Ради се о преображају људског бића; то је свет очишћен од зла и испуњен Божјом светомшћу. Царство Божје се остварује непрекидним личним обраћењем повезаним са социјалном праксом, која остварује братство међу људима. Царство је преображење овога света. Треба, значи, ојачати онај дух и пробудити ону веру у народу, којима је прожета његова књижевност као облик високе и обликоване самосвести, али не да би се тиме могао одупрети некоме другоме народу на шовинистичкој основи, него да би, својим

примером, помогао свакоме народу, у даном случају ономе са којим је историјским удесом најтешње повезан, да се одупре, најпре, злу у себи самом. Треба активирати љубав према Богу и ближњима, како ради себе тако и ради оних који га мрзе (јер црв мржње разједа најпре онога који га негује). Мрзитељ хотећи да разори другог, разара и себе самог. Овај оживљавајући задатак Црква не испуњава самом књижевношћу (препричавањем, цитирањем, неговањем), него собом самом: еванђелском службом у народу. Црква овде није у служби фолклора, већ Еванђеља. Књижевност није извор етичке оријентације поред оне еванђелске, него је и она, у доста великој мери, еванђелска, односно, као што смо видели, евангелизована. За оживљавање етичких постулата из књижевности потребна је жива Црква у народу. Црква обнавља морал и тиме оживотворава књижевност.

8.

Не може се, значи, српски народ на Косову одржати за себе, а у назначеном смислу и за друге, само чувањем „историјских споменика“. Ти споменици сами по себи, без еванђелске мисије која би из њих зрачила, могли би бити мртви. Тамо би се, у том случају, с правом могли устројавати музеји и постављати кустоси. И књиге би могле постати мртве, нека фолклорна класика. Шта вреди, рецимо прекоривати и рестаурирати сакралне грађевине на Косову ако се не обнови тамо жива Црква Божја? Треба пре свега обновити религиозно-социјални морал, начин конкретног понашања. Шта је Аја Софија у Цариграду данас до један тужан споменик? За плирому (пуноту Цркве, за народ) то је само опомена за духовну обнову Јерусалима; средиште тамошње Цркве је сада у једном споредном сокаку Цариграда, где се шћућурио трон Васељенског патријарха, тамо где, без обзира на спољашњу убогост, пулсира духовни живот народа и одакле зраче истине Еванђеља у свет. Ништа црквено није музејско (не би смело бити, а, нажалост, може да буде). Црква је самим својим бићем антимузејска. Музејност је злоупотреба Цркве у нецрквене сврхе. Лако је, релативно, поправити и обновити спаљене конаке Пећке Патријаршије, премда ни то није сасвим лако, али је лакше, (за то су заинтересоване и нецрквене институције), али ко ће у тој Патријаршији поправити и обновити хришћанску православну свест народу? Ко ће пробудити заспалу (утихлу, посусталу, запарложену, утрожену) веру у Бога (у широком аксиолошком обиму) као извора добра, правде, истине, љубави, слободе? Материјална обнова би требало бити израз духовне обнове. Подигнути коначи би могли бити понова паљени и рушени (као и толико пута и друге свете грађевине у историји), док је пали, клонули, малаксали дух много теже подићи. Акција Цркве на Косову (као и свуда) мора да буде (у неком степену увек и јесте) духовне природе, мисионарске, а само поред тога, и можда уз то, евентуално, скупљачко-материјалне (сваку рушевину треба подићи; ако се стално руше, треба их стално и подизати). Али пре свега и више од свега треба ојачати веру у народу, пробудити дух у њему. Томе су искључиво и намењене сакралне грађевине не само по црквеном, догматском, схватању, но и по дубокој, од стране Цркве инспирисаној, косовској народној еклезиологији: (науци о цркви):

„Саздаде се бела црква,
 ни на небо, ни на земљу,
 на сред небо под небеса...
 У њој поју три анђела,
 они поју рајску песму.
 Отуд иде Божја Мајка:
 Стан' те, људи, стан' те децо,
 стани поро, стани водо,
 да слушамо рајску песму,
 де гу поју три анђела!“
 Сташе људи, сташе деца,
 те слушају рајску песму;
 трепетљика не слушала.
 Благослови Божја Мајка:
 Што слушало, род родило!
 Трепетљика не родила!
 Узаман ми трепетала,
 од данаске па до века!“

Храм је, по овоме и црквено сасвим исправном народном схватању, флуид, неухватив, мистериозан. Више је функција него супстанција. Сведен је сав на садржај: слушање речи Божје као певање на литургији, од чега зависи „плодност“ (смисаоност) или „неплодност“ (беомисао) људског постојања. Није важна величина и раскош храма, него, пре свега, његова функционалност. У овом смислу мала, до пола у земљу укопана, црквица у Таковици није ништа мање значајна него, рецимо, Високи Дечани. Треба се ослободити блеска саме архитектуре и осазнати унутарњи сјај мисије. Монументалност има значаја као знак духовне монументалности, коју означава, без које би могла бити излишна. „Храм је пут у вис. Тако — у времену: богослужење, то унутарње кретање, унутрашње рашчлањавање храма, води по четвртој координанти — у вис... Храм је лествица Јаковљева, која од видљивог узводи ка невидљивом; али сав олтар, у целини, већ је место невидљивог, област одвојена од света, простор који није од овога света. Сав олтар је небо: умно (само вишим умом докучиво место, *tópos noetos*, наднебесни мислени жртвеник“ (П. Флоренски). По овој концепцији, која је дошла до израза у косовској народној књижевности као и у свести народа, не прижељкује се, да звона са Пећке Патријаршије, Дечана и Грачанице, и других храмова, напр., у часу одбранбене агоније и борбе за опстанак, а не идеал — „груну“ као позив за устанак, као убојни поклич, него да брује као позив на литургијска окупљања („да с у њима поје литургија, овог света као и онога“), где се, у ствари, води највиша, есхатолошка, борба за Царство Божје... (сл. 6).

9.

Ова књижевност је, као што смо видели, изразито ослободитељска, али није конкретно политичка. Не поистовећује се домовина са државом. Стално се тражи обнова, али се ни иде за директним рушењем трошне институционалне Државне зграде између осталог и ради тога да се не би, у условима робовања и непријатељског окру-

жења, народу срушила на главу. Нови друштвени облик је потенцијалан, могућ, али није актуалан, остварен. Књижевност не руши старе форме, али изпраћује нови садржај. Од унутарњег преображаја личности очекује се и преображај друштва. Зато није идеал ни васпостављање Душановог царства (нити ма којег земаљског царства), као што то јесте случај у неким другим варијантама српске народне књижевности, јер је и оно, по овом народнокњижевном увиђању, пропало због греховности у себи, тј. због недостатка Царства Божјег у њему:

„Зе си много учинија преа!
Оћев Турци брго царовати,
и Турци ће царство преузети“.

Косовска нар. књижевност, можда једино она описује цара Душана као грешника, при чему је његов лик, у том погледу, прототип греха уопште који је захватио више кругове тадашњег, феудалног, друштва, оно над чим и, у овом случају незаобилазни, Његош јадикује:

„Бог се драпи на Србе разљути
за њихова смртна сагрешења!
Наши цари закон погазише,
почеше се крвнички гонити,
један другом вадит очи живе;
забацише владу и државу,
за правило лудост изабраше.
Невјерне им слуге постадоше,
и царском се крвљу окупаше...
Распре сјеме посијаше трко,
те с њим племе српско отроваше“.

„Лик Душанов је, каже коментатор, најверније сликан у народним песмама баш са овог подручја: као силник, моћан владар и грешник“ (В. Бован). Књижевност не чезне за неким, било којим, испољашњим поретком, који би, милом или силом, био упраћен у народно стање, но стреми, као што смо истакли, за духовно-етичком обновом, која Би добро дошла сваком поретку. То никако не значи да је сваки поредак исти и однос према њему неутралан: бољи је онај који је ближи идеалу. Без духовно-обновитељске акције ниједно друштво не може дуго опстати. Свет се, у крајњој линији, одржава Божјом интервенцијом, без које би се, сам по себи, по својим сопственим силама, у прах претворио.

10.

Народно књижевно дело, које се садржи у овим књигама, веома је сложено и синтетичко, огромно. Чудесни програм за многа времена, можда, по својим основним концепцијама, за сва времена. Садржи идеале који су и сад јако актуелни. Учи о Богу и човеку. Оквир интересовања је широк: од дубоких медитација до практичних упустава. Народ је докучио вечне истине и идеале. Он у своме књижевном стваралаштву пева и умује, приповеда и проповеда, агитра и пропагира — етичке и метаетичке ставове хришћанске како их је

сам доживео и сазнао, проверио у своме сложеном искуству и тако, пропаћене и изборене, истискује на тмурни видик света. Нема ту импровизација, сумњивих пројеката, релативних концепција; све је сасвим апсолутно, поуздано и темељно. Зато нема места плашњи од његове, евентуалне, превазиђености, назадности и застарелости. Рекли смо да је то, у основи, репродукција вечне речи вечнога Бога, како ју је народ, у епохама највише муке и највишег узлета, могао примити и, потом, другима посредовати. Косовско чудо Видовдана, на разне начине и саобразно разним ситуацијама, разносе епски десетерци и лирске песме, приповедна казивања и пословичке фалсо-дије. Све је у овој књижевности стављено у служби остварења Царства Божјег: и фантастика и мистика, и ангелологија и демонологија, и скаска и бајка, и емпирија и надемпирија. Нема право у овој ствари доста приземни, тумач кад каже: „Сујеверје се нашло у сукобу с материјалистичким погледом на свет као основном нове идеологије социјалистичког друштва и морало је да буде потиснуто и искорењено у свим срединама из свести старијих генерација“ (В. Бован) Он ту греши. Нема сујеверја, него вера (можда) прерушена у сујеверје. Тумач не разликује веру од сујеверја; за њега је и вера сујеверје. То треба разликовати. Треба разликовати језгро од љуске; љуска је релативна, језгро апсолутно. Чак и материјалистичка филозофија (наслоњена на Хегелову логику) зна за однос есенције (суштине) према акциденту (форми, појави). Са материјалистичким погледом на свет не стоји овде у сукобу сујеверје, него, баш, вера; али се она не мора сукобљавати са самим, правилно схваћеним, социјалистичким друштвом, које је сад (а сигурно ће такво бити и увек) идеолошки плуралистичко. Тај однос између главног и споредног може се добро видети на овом примеру:

„Коло води Јелена девојка,
коло води, невесело оди,
песму поје, срцем уздисује.
Запита је њена другарица:
„Шта је теби од Бога невоља?“
„Другарице, право ћу ти казат:
Синоћ ми је ситна књига дошла
да ја дворим свекру и свекрви,
да ја дворим девет деверима,
да ја дворим девет јетрвама,
да ја нишам девет колевака,
да ја појим девет врана коња,
да ја чувам зелену ливаду,
у ливади зелена кладенца.
Ја ћу дворит свекру и свекрви,
ја ћу дворит девет деверима,
ја ћу дворит девет јетрвама,
ја ћу нишат девет колевака,
напојит ћу девет врана коња
и чуваћу зелену ливаду,
ал не могу студена кладенца,

ту долази свакојаке вере,
оће мени неприлику рећи,
ја сам, јадна, рода господскога“.

Тај ропски, обичајни, рад младе невесте у патријархалној средини може бити анахронизам за један виши и праведнији ред друштвених односа, али она чврстина пред јуришем лажних учења, „свакојаке вере“, остаје као пропрес: треба се одупрети заблудама и тиме, у крајњој инстанци, определити за Царство Божје. Живот се тка у непрестаним одлукама за истину или лаж, добро или зло. Нема, дакле, превазиђености у основним интенцијама ових порука; оне су увек савремене модерне. Као илустрација ове тезе могла би се навести скорашња филмска обрада народне песме „Бановић Страхинја“, у коме се инаугурише један стари, а уствари нови и једино постојећи, морал, онај једини који човека разликује од других живих бића. Нова филмска прича на основу старе епске песме није само драматично ослобођење емоција или романтични нимбус етичности, него попреште вечних људских проба и широког историјско-социјалног спектра. — Без обзира на све тенденције, промашаје у изношењу неких ликова и факата.

11.

То је, у основи, непревазиђена, увек важећа и нова, светлост српске народне књижевности на Косову (односно: са Косова; јер она може да из тог центра осветли и многе периферне таме). Светлост, просветлење. Луча запаљена за векове. Она је вековечно присутна у народној свести, али је сад, сконцентрисана у овим књигама, приступачна свакоме. Један мањи, често културно пренебрегавани, огранак српског народног стабла, као из тамног вилајета, пролистао је раскошним млазом светлости. Јарко сунце је прануло на замагљеном косовском зениту. Ова речитост показала се тајанственом: на изглед изгубљеном, закривеном, па, онда, изненада, нађеном, распламсаном. Она је, као и њен носилац и творец (народ), поробљена у многовековном заточеништву, изгледала (могла са стране изгледати) сатрвеном, али се, ево, нашао у блеску светлости, слично, вековно чараном и дочараном, Нејаком Ненаду, који, са царским претензијама гајеним у невидбогу, допада тамнице, али се, после дугогодишњег тамновања, открива на престолу и у светлости славе (свечарства):

„Седи Јана између планина
те колеба лудога Дејана:
„Нина, нина, мој луди Дејане,
да би мајке голем порастао,
да би цару царство предузео,
да би цару на столу седео“.
Реч од речи до цара се чуло;
цар ми прати т'мне капиције:
„Идте међу високе планине,
ухватите лудога Дејана,
ни га бите, ни га па мучите,
вежите му руке наопако,
довод' те га мени на дивану“.

Отидоше т'мне капиције,
 отидоше помеђу планине,
 ухватише лудога Дејана,
 ни га бише, нити га мучише,
 везаше му руке наопако,
 доведоше цару на дивану,
 турише га у т'мну тамницу,
 т'мновао девет годин дана.
 Кад наступи лето од десете,
 ал' говоре т'мне капиције:
 „Чујеш ли не, царе господаре!
 Ето има девет годин' дана
 како лежи Дејан у т'мници,
 да отворим т'мну т'мницу,
 да пометем Дејанове кости“.
 Па ми узе метлу и лопату,
 к'д отвори ту т'мну тамницу,
 т'мница ми од сунца засија,
 сам Дејан ми у столове седи,
 пред њиме је софра позлаћена,
 и на с'вру пребела погача,
 на погачи пребела ченица,
 на ченици свећа упаљена,
 и на с'вру чаша рујна вина,
 на рамена два бела голуба“.

Овакво осећање и (вредносно) сазнање није могуће истиснути, поробити и уништити; оно, увек изнова, васкрсава као феникс из пепела. Велико је (и вредносно), за ова народна срицања и казивања, оно што је светло, па макар колико изгледало скромно; мало је (и ништавно) оно што је тамно, па макар колико изгледало раскошно. Ова светлост сија у тами и, попут оне еванђелске, тама је неће обузети. Ова светлост наравно, није само боја, нешто формално, него живот, нешто садржајно. Боја је химбол живота. То је, у ствари, један виши живот, биће, насупрот смрти, небићу; у смислу речи св. Апостола: „Јер све што је објављено, светлост је“ (Еф. 5, 13). Плодност врлине насупрот неплодности преха. „Јер бесте негда тама, а сад сте светлост у Господу: као деца светлости живите“ (Еф. 5, 8). Светлост као таква тиња, може да тиња, кроз многовековну традицију као запретана ватра у душама и срцима народа и може (као толико пута у историји од Његоша до Бећковића) и код савременика, чак и најмлађег поколења, да просија лучом лепоте и доброте; као што се то лепо види у стиховима једне (једне између многих других), случајно набасане, ученичке песме:

„Нек стално свићу зоре
 од Сунца исплетене
 и нек сва мора саткају песме у вале разливене.

Стасала младост на длановима
 слободу чува,

у срцу њену клицу свија,
ко кап јутарње росе што сија,
од живота дража од сунца сјајнија.

Нек њиве миришу и шуме дуге
косе расплету,
заувек барута нек ишчезне дим.

Нек сунце слободе посеје зраке,
на поља, птице и реке,
на ране незарасле и руке недорасле,
на жеље несагорене,
на онове, да мир влада
међу људима свим“

(Светлана Николић)

Све, дакле, светлосно и антитамно, српско-косовско у аутентичном смислу и смеру. Из песниковог срца избила је песма као сунчани зрак. Песник Светлана је у овим стиховима сасвим оветла. Светлост је народни симбол за означавање добра као принципа живота, живљења. Као таква она се, чак, не мора увек ни тражити, него се бива, често, од ње саме пронађен. Светлосни и светлоносни курс стваралаштва није нешто ново, но нешто што је у роду одувек постојало; треба се само правилно поставити према светлом извору живота, па ће он, сам собом, у преносиоцу доћи до израза, као што је то случај у читавој, правој, српској књижевности и уметности. Све што израста из корена светости доноси, у овом смислу, плодове светлости; све остало је сумњиви не-вид и тама.

12.

Ова светлост је, наравно, просвећујућа, просветољубива. Зато се може рећи да је издање зборника српске косовске народне књижевности један од највећих културно-просветних догађаја у томе региону; не мањи, у чисто васпитном смислу, од отварања универзитета и академије, школа и библиотека. Народна књижевност је велика школа врлине, која школује за племенито и узвишено, а потискује предиспозицију за мржње и попроме, зверске пориве и ниске страсти. Други просветно-васпитни фактори могу и да подбаце или буду злоупотребљени, овај је увек успешан. „Политика“ је, ту скоро, донела запис са Косова, у коме се говори о пријатељству Рада Вуковића и Хасана Ајдинија, који су комшије у селу Баловацу код Подужева; али Раде, због зулума који му се чини, хоће да напусти родни дом, док га Хасан одвраћа и, поред осталог, каже: „Видиш и сам да ова младеж више ни у кући неће да слуша, а камоли на послу и у школи, помамили су се“, што дописник завршава закључком: „Верује Раде у тврду Хасанову реч (да ће га бранити од насилника) али ни Хасан није свемоћан. Ко ће, ако се млади помаме, Хасана да брани? И зар је у овој земљи потребно да свако има овога Хасана, или закон треба да буде једнака заштита свима?“. „Помама“ је овде резултат погрешног васпитања и просвећивања. Закон споља пара-

графски треба свакога да штити од безакоња, али је много важнији и ефикаснији закон духовни који је унутарњи пресудитељ за међуљудска понашања. Чак и социјална средства, која у овој области много значе, ако не би била појачана етичким ангажовањем, не би могла дати пожељне резултате. Много је важнија врлина као подвиг усавршавања. Зато у читанке и хрестоматије треба уводити и штива из ове народне књижевности, као што прижељкује отац-песник за сина-ученика:

„Народна песма преношена
са колена на колено је
његово детињство.
Он мора да зна
зашто је цвет,
јер да није
на Косову божура,
не би било њега,
нит би се ова земља
звала Србија“

(С. Дамњановић)

*
* *
*

Не треба, значи, копати по историјским архивима и рушевинама да би се утврдила етногенеза (порекло и постанак) Срба на Косову — треба, пре свега, упознати њихову духовну генезу, ово тле раскошног духовног стваралаштва. Јер није важно само то да је „јечам жела косовка девојка“ по Косову, него је још важније то да је и лепо „јечму говорила“ на Косову. Косово није само српска прошлост, где су се одиграли славни и бурни догађаји историје, но и садашњост, где се одигравају не мање славни догађаји и збивања, који су основ и за будућност. Народ оре и сеје, жање и гради, али и говори о лепоти и истини, слободи и љубави. Остварује себе у речи поуке и упреда сунчане нити живота у бурно ткиво историје. Ствара духовну домовину над оном материјалном. Сада се та генеза, ево, обелодањује и на неизбрисив књижевни начин (у чему прегаоци око овог издања имају великих заслуга). Иако гусле и народна (усмена) казивања, вероватно, нису престала, нити ће, вероватно, још задуго престати (јер добијају све нове разлоге за своје трајање), сада ће се то моћи проносити и преносити и путем штампаних књига, медијем модерне утицајности. Ако у неком дому више не постоје гусле и не чују се исконске поеме и рапсодије, нека ту улогу преузму књиге као посреднице дубоке народне мудрости и ефикасног народног самоваспитања. Треба их држати не само у библиотекама, него и поред иконе и кандила као светињу. Поред других знања и умећа нека се истичу и ова темељита сазнања; и то она, свакако, пре свега — да буду егзистенцијални потстицаји за највиша одређења, за етичке и подвизничке циљеве живовања. Трансцендентни смисао и историјска тајна Србије зрачи лепотом из ове дивне и узвишене Косовске књижевности.

Стефан Санџаковски

СВЕТИ СЕРАФИМ САРОВСКИ (1759—1833), И ПРЕПОРОД РУСКОГ НАРОДА

Дело спасења човека, микрокосмоса у космосу, и целе творевине, Христос је потврдио множењем светитеља. Руски народ је један од бројних христовосних народа. Он се предао Христу, ево већ 1000 година.

Време историјског живота Светог Серафима Саровског, обухвата период друге половине 18 века и прве половине 19 века. Период који је у знаку владавине руског цара Александра I. Чиме је обележена Александровска епоха? Одговором на ово питање и удубљивањем у тајанствену дубину личности Светог Серафима Саровског, откриће нам се тајна овог богонадахнутог Презвитера, као тајна радости Васкрслога Христа, која је једина моћна да оствари вазрожденије руског народа у Духу Светом.

Сложеност Александровске епохе у контексту руског културног развртка, веома је тешко одгонетнути у свој њеној разгранатости.

Године које претходе Александровској епохи, то је период 18 столећа, који је обележен најамничким односом руске стваралачке мисли према експанзивној западноевропској култури, која је сва у знаку владајућег волтеријанског система васпитања и образовања. Материјализам Запада разједа тело православне Русије. Из тих разлога, за руску душу наступа период искушења, раскола ума и срца. „То је било буђење срца... Али одједном долази продужетак: пре но што ће се пробудити мисао... Уобразиља још није била укротена, још није била прекаљена у умном искуству, у интелектуалној аскези“.¹

Карактер Александровске епохе је од судбинског значаја за будућу руску мисао и из једног другог разлога. Наиме, то је време цветања масонских ложа, у Русији, интерконфесионалног и надконфесионалног хришћанства, као и време Библијског друштва, које у другој деценији 19. века даје печат целокупном друштвеном животу. То је епоха тајних организација које су стремиле ка политичком преокрету. И напокон, епоха која снажно осећа жеђ за појавом облагодатених интелектуалаца. У том напетом расположењу, оче-

¹ Георгій Флоровскій: Пути русскаго богословія, 1937 Париз

кивало се изнедривање прве стваралачке радости. И плодови су сазрели. Према Берђајеву, врхунац збивања у Александровској епохи, у односу на руску хришћанску проблематику представља сусрет двеју личности: Александра Пушкина, највећег песника у руској књижевности, и Серафима Саровског, највећег Светитеља Руске Православне Цркве. Сусрет који представља „проблем односа између генијалности и светости, између стваралаштва и спасења, неразрешен старим хришћанским сазнањем“.² И поред тога што је Берђајев претерао у свом закључку кога је очигледно извео чисто интуитивним путем, ипак нам он открива суштину узрока жеђи у руској души. Он је истина, занемарио чињеницу да је Светитељ критериј генијалности, и да се генијалност открива светошћу, као феномен који је стално присутан у Цркви, али је ипак одгонетнуо тајанствену жеђ као жеђ за светитељима и освећеном културом. Због тога се опет враћамо личности Светог Серафима Саровског који је задовољио жеђ свог народа, преобразивши се несебичном љубављу ка Тројици и ка људима.

Још у годинама безбрижног дечаштва, млади Прохор је дубински осазнавао онтолошку везаност човековог бића са Богом и са тог разлога сталну присутност Бога у свету. Неизглаголиво тајанство поменутих односа, бивало је изазов његовом уму и срцу за ревно-онијим удубљивањем у неслућене просторе себе и света. Таквим својим здравоумијем, преображавао је своју природу, изнутра. Напустио је спољашњу форму битовања и прихватио се крстоношења као свог *modus vivendi*. Тако је почео стицати благодатну светлост изнутра. Мученички етос његовог страдалног бића, наслућује се још у периоду искушеништва, када се приликом оболења од водене болести, обратио свом брижном оцу Пахомију, речима: „Ја сам себе предао Господу нашем Исусу Христу и Пречистој Матери Његовој, Преблагословеној Деви Марији; нада мноштем нек буде света воља Божја“.³ Ове речи означавају његово судбинско одређење за живот по Богочовеку, а не просто одрицање од људске, у овом случају, лекарске помоћи. Из љубави према Спаситељу, одриче се своје воље, мудрим прихватањем Божанске воље за своју вољу. Из тог разлога он није обузет страхом због болести спољашњег човека, него је пун брига о здрављу унутарњег човека. Таквим самоодрицањем у име Христово, слободно се определио за благодатни и преображајни процес своје личности. Васпитан у духу православног персонализма, био је свестан личности као носитељке нествореног благодатног живота. Унутар личности и личношћу, остварује се обожење наше природе као наш крајњи циљ у животу. Поставши Бог по благодати и сачувавши јединитост, уникалност, своје личности, срцем је упијао зраке Божанске Лепоте. Сазерцавао је њен сјај и улазио у њене тајне. Овај анђео Саровске пустиње, је живео телом на земљи а духом је био грађанин Неба. Испунио се агапијским огњем Божанства, и не сакривајући то од других, богатио је њиме богољубиве вернике, чинећи их сведоцима својих тајанствених откривења.

² Николай Бердяев: Руская идея, Париз 1971 стр. 28

³ Н. Левитский Житие, подвиги, чудеса и прославление, преподобного и богоносного Оца нашего Серафима Саровского чудотворца. Москва 1905 г.

Чини ми се да смо ту нашли смисао његовог старчества, за које се годинама припремао мукотрпним истјазавањем, најпре у пустињи и молитвеној исихији, а потом у хиљаду дана и ноћи проведених као столпник, у безмолвију и строгом затворништву, у страшним борбама са демонима. Круна његовог аскетског подвига су 12 виђења Пресвете Богомајке. То је време када се баћушка Серафим „показује не само као савршени монах и молитвеник, него и као чудотворац и исцелитељ, утешитељ и пророк, који је на основу тих особина одговарао представи о једном Старцу, какву је руски народ себи створио“.⁴

Као такав отац Серафим је живео снагом свога унутарњег подвига у непосредном дружењу са Богом, док је истовремено имао и јако осећање повезаности са страдајућим народом Христове Русије. Зато ће једном приликом овако одговарати на игуманову примедбу да претерује са примањем посета: „Ако ја затворим своја врата онима којима је потребна утеха, они ће се вратити жалосни, — а шта ћу ја тада да изнесем као одбрану пред судом Божјим“.

Оно што је отац Серафим чинио, својствено је само одличном знању Евангелија, какав је без сумње био он. Својим херувимским очима душе, опитно је сазерцавао Божанску Мудрост, кроз подвиг и учешће у евхаристијском животу Цркве Христове. Дакле апофатичким сазерцањем Божанских тајни, улазио је најдубље у њих. Зато, као тајновидеалац открива нам есхатолошке димензије Христовог Тела. А као евхаристијско биће, он је доживљавао литургијску тајну као радост и као дар вечнот живота. А вечни живот који извире из Светог Путира, за Светог Серафима јесте извор вечне радости. Таквим животом он је постао један од најомиленијих мистагога у Цркви Христовој. А био је такав и из једног другог разлога: „умео је да шири радост непрекидне Пасхе“.⁵ Следујући древном светоотачком учењу, по коме је потребно да Света Евхаристија нађе свој продужетак у човековом свакодневном животу, он је сав свој живот трошио у Литургију после Литургије. Тиме је још једанпут посведочио човеку литургиоцентричност његовог бића, због чега се и сав његов живот у вечности наслеђује као вечно саслужење у Небеској Литургији. Својом педагогијом по Христу, Свети Серафим нам је показао пут ослобођења од комплекса ауторитарности. Баћушка Серафим, проналази корење зла у дисармонији између телесног узраста и благодатног раста у познању Бога.

Он је био наоружан благодатним даром прозорљивости. Тим својим талентом знао је тајну људске душе јер „људско срце лежи једино пред Богом отворено и Бог га једини познаје. Што се тиче човека, који му се приближава, он види да је срце свакога појединца само један бездан“.⁶ Зато ће свом вазљубљеном духовном сину Мотовилову, на крају њиховог разговора о Духу Светом, у Духу Светом, открити ово: „Да ми сам Господ није открио твој живот, од рођења до смрти, ја не бих могао веровати да тако необичне душе уопште на земљи постоје. Твој ће живот бити пун чудноватих и не-

⁴ В. Зандер: Свети Серафим Саровски, стр. 31, Крагујевац 1980.

⁵ Еп. Данило Крстић: Мистагошки значај Свете тајне евхаристије, Т. Погледи 1-3/1981, Београд

⁶ В. Зандер: Св. Серафим Саровски, стр. 34, 1980 Крагујевац

вероватних догађаја, јер световно и духовно код тебе је тако уско повезано да их је једва могуће раздвојити“.⁷

Свети Серафим, као аскета стреми страхоришћанском идеалу мучеништва. За њега је Бог „вечноживи и човекољубиви Бог, а врлина је божанска сила која се стиче покајањем и подвигом, док су страсти реално преховно тело, које треба убити на реалан духован начин, да би људско тело могло постати оно зашто је створено: храм Духа Светог“.⁸ Јер за њега, извориште демонске силе је понор палих ангела. Страсти унаказују образ Божји у човеку. Како би нам овај закључак био јаснији, навешћемо речи Светог Серафима, којима описује демоне на следећи начин: „Они су одбојно ружни; њихово познато насртање на Божанску благодат претворило их је у анђеле таме и незамислива чудовишта. Као духовна бића они поседују немериве моћи. Најмањи од њих могли би разорити Земљу, ако божанска благодат, њихову мржњу према створењу Божјем не би зауздала. Због тога они покушавају да творевину разоре изнутра, при чему настоје да човекову слободу окрену ка злу“.⁹ Старац нам је овим речима пренео своје искуство стечено у непосредном сукобу са демонским силама. Јер је он, молитвом спасавајући душе ослабљених, изазивао прозоморне реакције кнезова пакла. Они су га физички толико снажно ударали, да је он по његовим сопственим речима, носио целога живота ожиљак на својим леђима. „Осећам га као једну опекотну“,¹⁰ — говорио је он. Христов витез Серафим, у борби са нечистим силама очувао је чистоту образа Божјег у себи и спречио је да демонске силе мрака, претворе храм његовог тела уготовљен Духу Светом, у срам и гад. На тај начин, он је у Христу, Духом Светим, постао потпуно слободан. Поставши чедо Све-слободе, показао је крстоносном руском народу истински пут до слободе у Богочовеку Исусу Христу. Он је показао руском народу тајну проналажења слободе *изнутра*, као метод компензације, због ограничене слободе споља. Свети Серафим врши дубински снимак људскот ума и срца, и учи да има три различита типа воље које делују у човеку: „прва је воља Божја, — савршена је и носилац је оветости; друга је људска воља, која иако није безусловно штетна ипак сама по себи није агиоритска; трећа је демонска воља, која хоће нашу пропаст“.¹¹ Свети Серафим остварује основно начело спасења, објављено речима Светог Писма: „Царство Небеско на силу се узима и силовити га добијају“. Стремећи да живи животом праведника, Свети Серафим је био свестан потребе стицања свих хришћанских врлина. На врху јерархијски поређаних добродетељи стоји несебична жртвена љубав, као залог за примање Духа Светог. Хитајући Христу у сусрет, разалео је свој преображени ерос, и целим својим бићем окренуо се Богу. Молитвено је отворио двери срца

⁷ Исто: 107 стр.

⁸ Јеромх. Др. Амфилохије Радовић: „Духовни живот по алфавитном патерику“, Богословије 1-2/1978, Београд

⁹ Владимир Лоски: Мистична теологија Источне Цркве, необјављен превод на српском са немачког језика ин. В. Ђорђевића.

¹⁰ В. Зандер: Св. Серафим Саровски, стр. 70, 1980 Крагујевац

¹¹ Владимир Лоски: Мистична теологија Источне Цркве, необјављени превод на српском са немачког, инж. Вл. Ђорђевића.

овог за чудесну и неизрециву тајну Оваплоћеног Бога, Логоса. Својим смирењем пред Богом, пред људима и пред самим собом, усвојио је понизност Отеловљеног Бога. У тој жеђи за Богом, сав се претворио у једно тајно ДА, упућено Богу, као одговор предвечном Божанском ДА, упућено човеку, као дар усиновљења. Јер је циљ Богочовековог понизног става, садржан у Божанској вољи да човек постане не просто „срећан човек“, него „блажени човек“. Из тог разлога, он је пламени поборник Христов, који непоколебиво захтева од нас стицање (стјажаније) Духа Светог, и да њиме стичемо духовни капитал.

Смирени Серафим је био личност која је у себи остварила божански мир пре грехоппада прихватањем мира кога нам шаље човекољубиви Спаситељ. Стекавши мир изнутра, стварао је узвишену тихост споља. Природа је почела да се претвара у Едемски врт, а дивље звери су се пред светошћу старчевом, понашале по својој исконској природи пре греха наших Првородитеља. Бунтовне природне стихије су се смиривале пред смиреним бићем Саровског Подвижника. У временима невоља и несрећа, он је читаве покрајне спасавао, заустављао временске непогоде, прорицао је гладне године, заустављао харање колере, видео унапред Кримски рат, револуцију 1917 године... А тајна његовог смирења је у тајни његове молитвености. Јер према његовим сопственим речима, „да би се задобио дар унутарњег мира, мора се свим својим снагама одбијати демон неспокојства и увек чувати веселост душе“.¹² Он је то чинио молитвом. Заправо, он се није молио, он је сам постао молитва. Јер кад је једном у животу задобио молитвено тиховање, он га више никада није напустио. „Кад се крећеш или седиш, радиш или у цркви на богослужењу стојиш, улазиш или излазиш, молитву непрестано држи у устима и у срцу твом. Таквим начином призивања имена Божјег, наћићеш спокој, достигнућеш духовну и телесну чистоту, и у тебе ће се уселити Дух Свети, извор свих блага који ће те усмерити ка светињи, у сваком благочешћу и чистоти“,¹³ саветује нам Свети Серафим Саровски. Ипак за молитву је пресудно наше посећивање храма Божјег. Посећивање храма Божјег јесте израз спољашњег богопоштовања које се присаједињава молитви која је израз унутарњег богопоштовања. Синтезом оба израза остварује се пунота молитвеног сусрета Бога са нама.

Из свега онога што смо до сада изложили о старцу Серафиму, можемо закључити да је он поседовао дар божанске мудрости, својствене великим Оцима Православља. Он је био учитељ Цркве, и оно што је учио, претходно је на самом себи искусио. Према томе његова теологија није била спекулативна философија, него радост живе речи која је текла из његове обожене природе. Даровима Духа Светог, Отац Серафим је сведочио Православље, као једину истинску философију живота у Богочовеку Исусу Христу. Да би смо остали доследни учењу Православне Цркве, по Старчевим речима, потребно је да се придржавамо правила Цркве, установљеним

¹² В. Зандер: Свети Серафим Саровски, стр. 33, Крагујевац 1980

¹³ Н. Левитский: Житие, Отца нашего Серафима Саровского, чудотворца, Москва 1905., стр. 171

на Светим Васељенским Саборима. Православни живот за Светог Серафима је жеђ за небеским ширинама живота после васкрсења. Са тог разлога, приликом исповедања најразноврснијих прешника, није говорио о паклу, него увек и само о блаженству будућег живота. Јер је Христос Бог, Женик, који се обручује са сваком хришћанском душом као са невестом својом. И Он ће њу повести ка спасењу, само Њему познатим путевима. Зато ће оцу Садовском рећи: „Никада не заборави, да си ти само сведок; судија је Бог. Које све грехове неће Господ у својој великој милости да опрости људима? Како ми можемо њима да судимо? Не, ми нисмо ништа друго до сведоци“.

Тајну благодатног дара, баћушка Серафим нам открива речима изговореним приликом исцелења његовог вољеног Михаила Мантурова: „уз помоћ благодати која ми је од Бога дана“. Овим речима нам јасно засведочава целомудрено прихватање благодатних енергија. Он се одлучно изјаснио да чудо никада не приписује својим сопственим силама. Он је болесника постављао у директно присуство Божје. У том активном дружењу са Светим Духом ковала се његова благодатна наука која ће касније постати животног импулс модерној руској теологији у њеном учењу о Духу Светом.

Старац, свој разговор са Мотовиловим о Духу Светом, започиње поруком да се смисао хришћанског живота садржи у стицању (стјажанију) Духа Светог. Јер, молитва, пост, бдење и остала хришћанска дела, по себи су добра, али се њима не остварује циљ новозаветног живота. То су само помоћна средства ка том циљу. Из тог разлога ни једно посебно добро дело не доноси плодове Духа Светог, *ако није учињено из љубави према Христу*. Остварење тог циља стављено је у руке страдајућих. Дух Свети је истина ниспослан свакој души, али боравак Свесилног у нама, је могућ у колико ми са своје стране, и на сваки начин, покушамо да Га задржимо. Треба да остваримо оно обећање: „*Ја ћу међу њима становати и бити њихов Бог, а они ће бити мој народ*“. Према томе, наш циљ, није да просто умножавамо број добрих дела, него да кроз њих колико је могуће више задобијемо веће дарове Светог Духа.

Значај овог Светог Старца за препород руског народа, видим у његовом духовном капиталу кога оставља својој „Светој Русији“. Ово духовно благо, оставља се руском народу да би њиме купио Небо, и да му послужи као темељ за стварање, ако је Богу угодно, нове светодуховске културе. Он није теоретизирао, он је просто живео једном бесконачном слободом. Његов пример нас стално упућује на *унутарње* и на *сазнање* да је Царска слобода *унутра у нама*, ако је Свети Дух у нама.

Његови дарови назидавања, просвећивања, смиравања, тешења, лечења речју, делом, примером и молитвом, нису престали његовим упокојењем. „Блатослов овог великог подвижника Христовог шаље се (и после смрти) не само Саровској пустињи и њој блиским местима, него и најдаљим местима Руске Православне Цркве, и целог света. Многи из далеких крајева долазе са страхом божјим у Саровску обитељ, како би се поклонили његовом пробу, молећи Бога за покој душе његове, и просећи његове молитве, о смирењу срца

њихових од светских лектира".¹⁴ На крају чујмо његове речи упућене Дивејевским сестрама, а преко њих и целом руском народу: „Када мене више не буде, дођите ми на проб; долазите увек кад имате времена, и што чешће, то боље. Причајте ми све што вам је у души, чиме се мучите, шта вам се догодило, приђите ми пробу, приклоните се к земљи као живоме, и исповедајте, ја ћу вас слушати и престајаће ваша жалост. Гворите са мнома као са живим, јер за вас ћу увек бити жив".¹⁵

¹⁴ Общежительная — Саровскія пустынь, и достапамятныя иноки ней, стр. 16, 1884 Москва

¹⁵ Н. Левитский: Житіе, Отца нашего Серафима Саровског, чудотворца; Москва 1905 г. стр. 4

Протојереј Васо Ивошевић

ПРАВОСЛАВНИ ПАТРОЛОГ АРХИЕПИСКОП БРИСЕЛСКИ ВАСИЛИЈЕ (КРИВОШЕИН)

Крајем јула ове године навршио је осамдесет две године живота и педесет научног рада познати савремени православни патролог бриселски архиепископ Василије Кривошеин у јурисдикцији Московске патријаршије.

Својим дугим и врло плодним научним радом дао је богат допринос патролошкој науци нашега века, те је добро познат у православној и иностраном свету.

Поред учености стекао је духовни опит као светогорски монах, подвизавајући се две и по деценије међу атоносним старцима. Акрибија у изразу и смисао за истраживачки рад са жељом да се проуче списи новијих Светих Отаца у Православљу били су веома плодни: јављају се бројне студије угледног писца, већином из области мистичког богословља. Тако је својим радовима упознао богословске научне кругове и остали свет са богатим духовним наслеђем Истока, сарађујући у низу теолошких часописа на разним језицима. Архиепископ Василије, углавном, проучава дела Светог Симеона Новог Богослова и Светог Григорија Паламе, а поред ових и поједине теме из списа Светих Отаца класичног доба.

Рођен је 30. јула 1900. г. у Петрограду. Мирско име му је било Всеволод. Отац му Александар Васиљевич Кривошеин био је министар пољопривреде у царској Русији. Гимназију је завршио у родном граду 1916. г. Потом је студирао на Историјско-филолошком факултету Петроградског универзитета. У пролеће 1917. г. прелази у Москву да слуша предавања из истих наука. Стицајем околности напушта студије 1919. г. и учествује у грађанском рату. У фебруару 1920. г. са последицама промрзлих руку и ногу из Новоросијска долази у Египат. После опоравка у јесен исте године одлази у Париз и почиње студије из филологије. На Сорбони је дипломирао. Ту учествује у оснивању друштва руских интелектуалаца у иностранству које се формирало под називом „Руски хришћански студентски покрет“ и сарађује у часопису „Вестник“, врло запаженом гласилу савремене руске философске и богословске мисли. У јесен 1925. г. одлази у Свету Гору, у манастир Светог Пантелејмона одакле обилази атоноске обитељи и њихове подвижнике. На празник Ваведења примио га је архимандрит Мисаило за послушника. Једно време је

ради занатлијске послове, особито у манастирској кројачници под духовним надзором архим. Кирика. Уочи Благовести 1926. г. пострижен је у расофорног монаха са именом Валентин, а након једне године положио је завете мале схиме и добио име Василије. Ново послушање младог монаха је било још и у изучавању грчког језика, прво у својој обитељи, а затим у Кареји. Отада, па за дуги низ година, све до 1942. г., монах Василије врши дужност манастирског секретара за грчку преписку са црквеним и грађанским установама. Поред тога као познавалац европских језика користио је својој обитељи у контактима са западним инославним светом. Своје знање грчког језика је временом усавршио да је упознао финесе патролистичке науке коју ће доста рано почети да проучава. Као представник свога братства сваке године одлази у Кареју на светонске саборе. Једно време је био и антипросоп своје обитељи и члан Епистасије.

Као млад светогорски монах веома се интересовао за дела Светог Григорија Паламе. Након дужег систематског рада објавио је на руском језику у Прагу 1937. г. студију „Аскетско и догматско учење Светог Григорија Паламе“. Ускоро је преведена на немачки и енглески језик. Поред интерпретације Паламиног учења, она је и апологија Православља.

Уз научни рад монах Василије стиче у обитељи Светог Пантелејмона високу подвижничку духовност поучаван од тадашњих руских ствараца, међу којима су онда живели данас врло познати аскета старац Силуан и схиархимандрит Илијан.

По жељи архимандрита Николаја, настојатеља руске цркве у Оксфорду и уз дозволу свога игумана, одлази у Енглеску. Почетком 1951. г. постао је сапарох архим. Николаја у Оксфорду. Овде је отпочео врло значајан енциклопедијски рад, сарађујући на добро познатом оксфордском Речнику грчког патристичког језика. Објавио га је Оксфордски универзитет, а редактор је био проф. Лампе. Илазио је у томовима од 1962. до 1968. г.

Одмах по доласку са Атоса монах Василије рукоположен је у чин ђакона и презвитера. На молбу тадашњег егзарха Московске патријаршије за Западну Европу митрополита крутичког и коломенског Николаја (Јарошевича) рукоположио га је у Оксфорду почивши Ириниј (Ђорђевић), епископ далматински, на дан Светог апостола и еванђелиста Јована Богослова 21. маја 1951. г. у чин ђакона, а сутрадан на празник Преноса моштију Светог Оца Николаја у чин презвитера. Сада је јеромонах Василије имао дужности у храму и малој парохији, коју су добрим делом чинили високо образовани руски емигранти, међу којима су били студенти и професори Оксфордског универзитета. Овде учествује у научном раду богословског друштва Светог Сергија Радонешког и Светог мученика Албана. Држи стручна предавања на научним скуповима овога друштва, која су била веома запажена. Осим тога у Оксфорду се одржавају и међународни патролистички конгреси сваке четврте године који по све већем броју учесника и квалитету предавања постају важан фактор у богословским сусретима нашега доба. На свима овим конгресима архиепископ Василије је учествовао и излагао православну патро-

лошку науку. Тако су се инославни богослови могли најбоље да упознају са Православљем.

У априлу 1957. г. постао је архимандрит и настојатељ парохијског храма Благовести у Оксформу. У мају 1958. г. изабран је за епископа волоколамског и постављен за викара руском егзарху Западне Европе са седиштем у Паризу. Хиротонисан је 14. јуна 1959. г. у руској цркви Успенија Пресвете Богородице у Лондону. У чину наречења у својој проповеди, поред осталог, рекао је: „Верујем да наш боравак у Западној Европи није ништа случајно него је одређено по Божјем Промислу. И за све нас је постављен задатак да сведочимо пред народима Запада о Истини Православне вере, да је ширимо у инославној средини, да суделујемо у оснивању и утврђивању западног Православља с коначним циљем јединства свега хришћанског света у Једној, Светој, Саборној и Апостолској Цркви“ (Журнал Московске патријаршије, 1959. св. 9. с. 29.) Ускоро, после смрти бриселског митрополита Александра, 1960. г. постављен је на ову катедру да би у јулу исте године био удостојен архиепископског сана. Много пута посећивао је Московску патријаршију и представљао је на свима свеправославним конгресима, у свима комисијама и дијалозима са инославним богословима и у скупштинама Светског савета цркава. Видели смо га и слушали за време Четврте Свеправославне конференције у Београду 1—15. септембра 1966. г.

Из богате ризнице радова архиепископа Василија, који су већином нови научни прилози, овде наводимо неке као што су:

1. Аскетско и богословско учење Светог Григорија Паламе
2. Легенде о Атосу
3. Првобитни изглед и доцније редакције проповеди Светог Симеона Новог Богослова
4. Писма Светог Симеона Новог Богослова
5. Православно духовно предање
6. Датум традиционалног текста Исусове молитве
7. Атос у духовном животу Православне цркве
8. Братољубиви сиромаш (Мистичка аутобиографија Светог Симеона Новог Богослова)
9. Анђели и демони у духовном животу по учењу источних Отаца
10. Ватрени ревнитељ—Свети Симеон Нови Богослов
11. Свети Григорије Палама—личност и учење
12. „Етера кефалеа“ (Свети Григорије Палама или Свети Симеон Нови Богослов)
13. Свети Симеон Нови Богослов и Никита Ститат
14. О православној духовности
15. Свети Симеон Нови Богослов и његов однос према социјално-политичким приликама свога времена
16. Божанске химне Светог Симеона Новог Богослова
17. Символички текстови у Православној цркви
18. Ауторитет и Свети Дух
19. Нови радови Светог Макарија Египатског
20. Проблем познања Бога: суштина и енергија код Светог Василија Великог

21. Екклесиологија Светог Василија Великог
22. Саборност и структура Цркве
23. Христово Спаситељско дело на Крсту и у Васкрсењу
24. Ауторитет и непогрешивост Васељенских сабора
25. Катихезе Светог Симеона Новог Богослова (увод, критички текст и белешке)
26. Свети Симеон Нови Богослов (живот, духовност и учење)

Као што се види највећи број својих радова посветио је проучавању дела Светог Симеона Новог Богослова. Дуго година је провео док је проучио и протумачио Светитељеве списе. Тако је у Паризу објавио 1963. г. у едицији „Хришћански извори“ критички текст Катихеза Светог Симеона Новог Богослова са богатом научном пражом на преко две стотине страница. Од овог текста 183 странице садрже ауторов увод, који је, по стручној оцени, „написан у изванредној ерудицији, са доста врло цењеног научног испитивања који довршава раније податке и чини велики допринос Патрологији“ Увод има седам поглавља у којима се проучавају рукописни извори Светитељеве биографије и списа са осертом на палеографска и лексиколошка испитивања рукописних текстова у разним редакцијама. За овај велики научни труд Професорски савет Духовне академије у Лењинграду, на основу реферата епископа ставропољског Михаила (Чуба) и професора Николаја Успенског, доделио му је 6. октобра 1964. г. диплому доктора богословља. (Журнал Московске патријаршије, 1964. св. 12. с. 30). Ово дело је штампано на француском језику.

Нова књига архиепископа Василија о Светом Симеону Новом Богослову објављена је у Паризу на руском језику 1980. на 354-странице, која чини комплетну студију о овом Светом Оцу.

Учени писац сведочи и апологизира богословску мисао Православља и указује на опасности од компромиса и опортунизма којим је нарочито наше доба оптерећено. Теме су му врло актуелне, садрже критеријуме васељенске ортодоксије и осврећу се на неправославне инфилтрације. Сваки рад даје компаративна осветљења и упозорава на учење Цркве у делима Светих Отаца и одлукама Васељенских сабора. Насупрот претераном интелектуализму, у којем се замрачују хоризонти светлог контемплативног живота, писац се окреће опиту исхастичког подвига. Молитва је за православног богослова неискрпно врело духовног живота. Зато монах Евагрије пише: „Ако си богослов истински ћеш се молити. Ако се истински молиш, ти си богослов... Када, ставши на молитву, осетиш радост која превазилази сваку другу радост, тада си, заиста, нашао молитву“. Тешко је неправославнима разумети православно духовно предање, јер није оцртано рационалним регулама него се открива у духовном опиту испитије. (тиховања) А теоретске схеме и мисли су далеко од духовног предања које се личним доживљајем прима. Аутор види „у богатој и разноврсној духовности Православља основно унутарње јединство које се јасно испољава у црквеном животу у току свих векова све до наших дана“. То је аналитички објаснио у својим бројним студијама о животу, списима и подвизима појединих византијских мистичких писаца.

Из области православне аскетике, посебно ангелологије и демонологије, проучава поједине догађаје из житија источних подвижника Светог Антонија Великог, Светог Макарија Египатског, Диодоха и Еваприја Понтијског и испитује догматске садржаје њихових визија и проповеди.

Сотириологију православних догмата излаже са критичким освртом на инославну концепцију у раду „Христово дело Спасења на Крсту и у Васкрсењу“. Западна неправославна мисао, која је ушла и у наше богословске удбенике, неприхватљива је за православну теологију, јер противречи Светом Писму, Предању и Светоотачкој науци. Спаситељева Крсна смрт се тумачи само у светлости Васкрсења, примеру драговољне Жртве и свеопште састрадалне љубави и откриће се у Другом Његовом доласку и свеопштем Васкрсењу из мртвих. А „Христово Васкрсење је неоцењиви конкретни историјски факт, који се догодио једном на одређеном месту и у одређено време. Али заједно с тим Васкрсење је и нешто неупоредиво веће јер има надисторијски смисао и несхвативо Божје стваралачко деловање које преображава и препорађа. Сила Христовог Васкрсења, сила вечног живота показује се, пре свега, у Цркви и Њеним тајнама. У духовној светоотачкој литератури налазимо много сведочанстава о томе да већ сада сила Христовог Васкрсења делује у душама и телима светих, предсказујући свеопште Васкрсење. У православном богослужењу значај Христовог Васкрсења распростире се на сву васељену, видљиву и невидљиву“ (Журнал Моковске патријаршије, 1973. св. 2. с. 64—65) Веома су значајни и његови радови из еклесиологије. Један од њих је о еклесиологији Светог Василија Великог. Овај Свети Отац говори о Цркви са освртом на науку Спаситељеву и мисли Светог апостола Павла. Еклесиолошке мисли Светог Василија Великог углавном се налазе у његовим писмима. Он је проповедао и борио се читавог живота за јединство у Цркви и због тога много страдао. По речима Светог Василија Великог „Христос је васељенски Епископ Цркве, велики и истинити Епископ, Који је својим чудима испунио сву васељену. Зато Свети Дух у Њој пребива“. У погледу јединства с Римом Свети Василије мисли да је то једнако као и јединство са сваком помесном црквом. Рим је за њега једна од помесних... За њега Рим није имао виши ауторитет у питањима вере и црквеног уређења“.

Други рад архиепископа Василија односи се на приказ догматске конституције „О Цркви“ Другог ватиканског сабора са православног гледишта. То је предавање које је одржао у бенедиктинском манастиру у Шевтоњу 1. септембра 1965. г. У првом делу се говори о положају римског епископа. По православном догматском и канонском критеријуму контакти с римским епископом никад нису значили признање његовог примата, (који је неприхватив за Православље), нити су значили заједницу са папском „Црквом“, како се у овој конституцији износи. Живи пример из црквене праксе је поступак Светог Василија Великог“ који је провео велики део живота и умро изван канонске заједнице са Римом и папом Дамасом, кога није признавао. То није сметало Цркви, укључујући и Римску, да га прогласи светитељем и васељенским учитељем“. У даљем изла-

гању писац наглашава да „у сагласности са грчким Оцима и православним богослужењем православни у еванђелском тексту (Јн. 21, 17) виде васпостављање Петра у апостолство после пада и одрицања, а никако да је то било даривање нарочито власти, које није било ни код других апостола. (Вестник Руског западно-европског егзархата, Париз 1966. св. 56. к. 238)

Од научног интереса су и ауторови прикази и оцене појединих дела из разних богословских области, а особито из Патрологије. Приказивао је радове руских савремених богослова као што су Антон Карташев, архимандрит Кипријан Керн и протојереј Јован Мајендорф.

Од инославних писаца је значајан осврт на један том Патрологије Јована Квастена, професора црквене историје и археологије. Замера му што произвољно наводи текстове из дела Светих Отаца у одбрани филиоквистичке теорије и што испушта она места која то демантују. Указује на прешке у делу минхенског професора Георга Бека „Црква и богословска књижевност у византијској држави“ и у студији оксфордског патролога каноника Келија „Ране хришћанске доктрине“.

Архиепископ Василије својим богатим научним радом сведочи и тумачи читавом хришћанском свету неисцрпне ризнице богословља које се неповредиво чувају у вери и животу Православне, Једине Свете, Цркве.

Др Олга Срдановић-Бараћ

ЈОВАН ЈОВАНОВИЋ бачки епископ (1732—1805)

Родољубље и политичке идеје

Поред архимадрита трношког, Стевана Јовановића, о коме је овде било речи, и владика Јован у историјским збивањима Кочине крајине поверовао је да је тај рат пресудан за ослобођење Срба од Турака. У оно доба, када нигде није постојало слободне државе јужних Словена, сем малене Црне Горе, он је у великој Хабсбурговој царевини гледао њиховог ослободиоца.

Зато се, и у ратним припремама, и кроз године рата, свим својим снагама и угледом залагао да придобије што више Срба-бораца за аустријске фрајкоре како би, заједно са Аустријом, допринели и личним уделом ослобођењу Србије. Јер, тако би стекли знатно више права, по свршетку рата, на своју слободу.

И владика бачки као и архимандрит Стеван у току рата све више се у Аустрију разочаравао, када је одговоран за српски народ, који је у масама на његов подстицај пристајао уз Аустријанце, по повлачењу ових из Србије покушавао код аустријских високих власти да постигне заштиту Срба. Али, од тих власти сада презрен и одбијен, доживљавао је свакојакe неприлике и дочекао одмазде Турака над бунтовном рајом захваљујући великим делом и његовој властитој кривици. Зато је, са жељом да своме народу судбину олакша и помогне му у невољи, чинио у том кошмару противречне кораке, па историчар Павловић пише: Владика бачки долазио је у Шабац и позивао народ да се сели, а онда, када је увидео своју грешку, поново се враћао назад и умиривао народ заустављајући га од сеобе.

Владика је при тим својим мукотрпним и узалудним напорима доживљавао силна понижења и горко се разочарао у Аустрију, о чему ће овде бити опширније речи. Међутим, насупрот архимандриту Стевану, који је 1803. своје родољубље платио животом, па није дочекао устанак, владика Јован је имао срећу да доживи почетак првог устанка и да се тада својим родољубљем у пуноме смислу искупи за невоље, које је претрпео народ што је, поведен њиме, пришао Аустрији у претходном, злосрећном рату-Кочиној крајини, и то крваво платио. Верујемо и да је после сјајних устаничких освајања Рудника и Ваљева, победе код Свилеуве и опсаде Шапца и

Београда 1805. мирно преминуо са чврстим убеђењем да је за Србе куцнуо час слободе.

Јован Јовановић, рођен 1732. године у Сремским Карловцима, после основне и средње школе као питомац владике Викентија Јовановића-Видака, потоњег митрополита, похађа богословију, а по завршетку ове, жени се и постаје ђакон порњоградске цркве у свом родном месту. Пошто му је жена убрзо умрла, он се закалуђери у манастиру Бездину у Румунији, као протођакон-монах враћа у Срем, где пребива по фрушкогорским манастирима и постаје хоповски архимандрит. На сабору у Темишвару 1783. бива изабран за владикау горњокарловачког и, пошто је митрополит Путник потврдио његов избор, одлази у Плашки, седиште владике, док је тадањи епископ био премештен у Арад.

Његове прве две посланице као епископа подсећају вернике на дужности, према њиховим породичним и друштвеним положајима, и на обавезу ускршњег поста. Трећа, међутим, којом је, у духу просвећеног апсолутизма, замислио да дигне углед православног свештенства, наишла је на велик отпор клира. А његово доста оштро изражено настојање да у свој народ улије врлину скромности и аскезе изазвало је огорчење код Срба, утолико више, јер је за спровођење својих идеја тражио подршку аустријских цивилних и војних власти. Међутим, у њих Срби нису имали поверења због њиховог доскорашњег католичког прозелитизма под Маријом Терезијом, у виду насилног унијаћења. Но, услед верске трпељивости њеног сина и наследника Јосифа II, многи образовани Срби постали су склонили Аустрији, па и владика Јован.

Наиме, у трећој посланици свештеницима он одређује да сви морају носити једнаке мантије, шешире и ћелепуше, ципеле и чизме са шналама, чарапе, летње и зимске, по два велика халспинтла, шест рубаца од платна, кошуље с јачицама. Прописује им као обавезу и ношење белих рукавица, летњих и зимских, и двеју марама. Један штап и два чешља за косу и браду требало је да им се увек нађу при руци. Забрањује им да иду у опанцима као и да се појављују на сајмовима, свадбама, даћама, да не би онде изгубили своје достојанство црквених достојника. Проте су требале ове посланице да прочитају подређеноме свештенству, и то ради већег ауторитета у присуству војних и цивилних аустријских власти, што Србима опет није било право.

При обилажењу своје епархије, опет, замерао је и критиковао претерано кинђурење жена и девојака пребацујући им што носе ћердане и што уплићу у косу сребрњак и дукате. Да би ова његова по строгости калвинистичка акција што боље успела, и овде је тражио подршку власти. Но загребачки командант Булај одбио га је са образложењем, вероватно, из искуства, да би уплитање аустријских власти у српске црквене послове изазвало огорчење, а можда и побуну народа. Разложност таквог става показала се у случају владике Јована оправдана, јер је он у својој епархији постао омражен због таквих иступа па је морао да је напусти. Већ после три године, 1786, он добија премештај за Нови Сад, како видимо, уочи припрема за Аустро-Турски рат, познат код нас као *Кочина крајина*.

Када се нашао у Војводини, владика Јован, сазнавши за организовање фрајкора Срба у Каменици под командантима Михаљевићем, Бранковачким и Марјановим, како смо напред напоменули, не остаје ни сам по страни историјских збивања. Пун вере у аустријску ослободилачку мисију, он упућује молбу цару Јосифу Другоме да му се дозволи прелазак у Србију, да би онде придобијао народ за прикључивање аустријској војсци. Дана 28. марта 1788. године на Мишару у томе смислу саставља и проглас браћи Краљевине Далмације, Босне, Србије и Влашке као опуномоћеник Јосифа Другог, који ће с Русијом повести рат за ослобођење хришћана из турскога ропства, јер је с руском царицом Катарином Другом склопио савез о ликвидацији европске Турске. У прогласу он позива да ступају у аустријску војску не само Србе, него и Хрвате, и Бугаре, и Румуне:

— Лађајте се оружја да потпомогнете потхват нашег цара! Пођите с нама! Стресите са себе срамни јарам! — пун патриотског жара он кличе у прогласу. Уједно препоручује својим сународницима да, док траје рат, долазе к њему да их он упутити и пружи им потребну помоћ сваке врсте. Сем овог писменог прогласа, крстари Мачвом, Посавином и Поцеринем, па прелази и у Босну од Уне све до Мораве и Влашке успостављајући у свим тим крајевима везе са народним првацима, нарочито свештеницима, ради договора о дизању народа на оружје. Служио је службе по сеоским црквама држећи ратоборне говоре, водио са собом Мађара, Јаноша Клаћанија, да придобије и католике-Хрвате за заједничку ослободилачку борбу свих Југословена против Турака. У Влашкој су његов проглас на румунском умножавали по манастирима и ширили међу народом.

И сада Аустрија узима активно учешће у тој пропаганди. Фелдмаршал Ласи исто тако упућује манифест, не само Србима, но и свима народима хришћанске вере под Турцима да се уздрже од непријатељства према аустријској војсци. Манифест је састављен октобра 1787. године, а штампан пред рат фебруара 1788. у виду летка на српском, немачком и румунском језику. Називан је и царским патентом, а представљао, заправо, не позив на неутралност, него на активно учешће у рату на страни Аустрије. Јер, у њему су била и обећања повластица онима, који се прикључе Аустријанцима, у својој ослобођеној земљи, што је првенствено значило Србима у Београдскоме пашалуку.

Али, после првих сјајних победа Срба-фрајкораца под капетан-Кочом, показало се како Аустрија оклева да се и сама сукоби с Турцима, чија се велика војска кретала од Софије према њима. Народ се успаничио и стао да бежи с породицама и свим покретним имањем преко Саве, у Срем и Славонију. Онда је владика зашао међу избеглице и дух им дизао. Али је видео како су бедно смештени по логорима, изложени овакојаким невољама, глади, болестима, смрти, па су се неки и враћали у Србију. Обавештен затим да Аустрија и са фрајкорцима сурово поступа, почиње да губи веру у Хабсбурге. Ипак, вођен својим родољубљем, он са групом народних првака креће у Беч да се код цара заложити за Србе. Но, не само што га онде државне власти не припуштају цару, већ му, насупрот томе, још заповеде да се окане даљих прелазака у Србију. Ова заповест

дубоко га је коснула јер се осећао као и трonoшки архимандрит одговоран за судбу народа, који је он својим угледом највише навео да пристане уз Аустријанце. Зато је желео у тим драматичним тренуцима да се нађе уз очајнике, суочене, можда, са пропашћу, и охрабри их да не клону, или макар с њима да дочека развој даљих, драматичних догађаја.

С јесени 1788, међутим, када војсковођа Лаудон осваја Београд, Аустријанци, вођени опет само својим тренутним интересима, мењају политику према Србима и владици Јовану кога позивају да опет пређе у Србију и поврати пољуљано поверење народа према Аустрији. У ту сврху он је, између осталог, навраћао у манастире Каону, Радовшницу, Петковицу и Трношу. Онда се, извесно, спријатељио са својим политичким једномислјеником, архимандритом Стеваном, што потврђује њихова каснија преписка. После тронедељног крстарења Западном Србијом вратио се опет у Шабац.

На несрећу, већ фебруара 1789. године нови аустријски цар Леополд наређује повлачење аустријске војске из Србије препуштајући њен народ турској освети. Владика онда поново одлази у еБч нудећи цару да сакупи нове добровољце да одбране ослобођену Србију од повраћаја под Турску, но поново бива одбијен. Изгубивши сада савим веру у Аустријанце, он се затим обраћа руској царици Катрини Другој с молбом да заштити Србе, али опет безуспешно. Август 1790. године, као и архимандрит Стеван, и он одлази на српски сабор у Темишвару с молбом да се представници сабора код аустријског двора заложу или да фрајкор добије војну помоћ, или макар да се дозволи исељење народа за Аустрију, што једино буде одобрено.

Без обзира на судбину Срба, Аустрија се затим потпуно повукла из Београдског пашалука. У Свиштовском уговору о миру из 1791. године, додуше, унела је захтев за амнестију раје, која се у томе рату борила против својих господара, што је важило и за Босанце, и за Црногорце, али та амнестија остала је само мртво слово на папиру. Владици Јовану, међутим, поново је забрањен прелазак у Србију а, пошто се сада створено обраћао за помоћ Русији, изгубио је до те мере поверење Аустрије да су га њене власти, чак, ометале у канонској визитацији, и опомињале га на лојалност због његове преписке с Русима.

Упркос таквих односа са Аустријом, владика је 1792. године молио аустријске власти преко митрополита Путника за дозволу да може он лично преводити за Ћесаревину иселјенике из Босне и Црне Горе као и за помоћ иселјеницима у Срему, али не буде му ни тој молби удовољено.

Подударно судбини архимандрита Стевана треба истаћи да и он, у вези иселјавања Срба за Аустрију, буде оптужен од београдског митрополита Дионисија грофу Валису, што се меша у иселјеничке послове. Зато, дубоко разочаран у Аустрију владика једном приликом јавно изјављује:

„Не веруј Немцу, јер он никада не одржава своја обећања!“

Чак намерава да врати аустријском дворцу одликовања, која је добио за заузимање да се што више народа прикључи Аустријан-

цима у годинама Кочине крајине. Његови непријатељи доставили су ове владине изјаве двору, па је против владике поведена и истрага. Павловић пише да је осумњичен као издајник у оптужби цару, како је од 1790. године три пута тајно слао писма за Русију да се заузме за Србе, а тужен је и да одвраћа народ да не плаћа порез за рат и да се не моли Богу за цара у борби с Наполеоном.

На жалост, после потписа Свиштовскога уговора о миру, Турци су се опет дочепали Србије и, као што се могло предвидети, сурово се светили за нелојалност оном живљу, које је преостало у земљи, пошто се преплашени народ у масама спасавао прелазећи за Аустрију. О тим трагичним данима сведоче писма владици архимандрита Стевана и Карађорђа:

„Камо обети и услуге овоме двору и толика проливена крв и изгубљеније именија и живота. И сада одбачени остали. То ли су награжденија бједне Србије да ји сада Турцима предаду и секу као марву! Убио га Бог с кога је то! Може ли се у свем свету видети таква неправда“, јадикuje архимандри трonoшки.

А Карађорђе се тужи владици Јовану:

— Бесарска увјеренија да ће земље српске по срећном прогону Турака из земље остати под Бесаревином била су побуда да је мало и велико против Отомана на сружје скочило жртвовањем живота, имања и марве. Вама, који сте људство на рат и верност Немцима поштравали, познато је да је скоро сва Србија, Босна и Бугарска од Турака празна била. Но, уместо награде и уживања благостања и безбедности живота и имања, постиже нас сваки вид несреће, бједности, страдања и очајања којима немачка превара корен и узрок бје. Они, уместо што би мужества рода нашег ревност и верност похвалама и наградама милостиво узвисили, називали нас бешчастним именима и проклета нација. Бједности и несреће које је род наш трпио кроз обману њемачку, није могуће описати.

Проходили сте и видели колико је множество Сербов при нападу Турков за спасти себе, своје жене и дјети прибежиште искало у земаља цесарских, Банату и Срему, Бачкој и Славонији, оставши сва своја имања, покретна и непокретна, непријатељу, који разјарен све цркве и манастире и села разоравао и палио, не мали број душа исјекавши и робљем учинивши. До две стотине хиљада фамилија србских простирало се које су се ка двору аустријском биле приљепиле на вјеру и вјерност од којих до сто хиљада које од глади и зиме, које од непријатеља погибе. Удовице, које нису могле ситну дјецу у бегству понети, уморне будући теретом по једно на рамену, друго на груди дете носећи, остављале дјецу на путу, која су жртвом била непријатељског тирјанства. Неке су биле ужасно жалосно позориште смрти. У Хопову нађена удовица мртва у колиби снегом громадним натрпаној, а на пруди њезини лежеће дете мртво још устами за сису материну држашће, а на боку њезину друго троје деце, такође, издахнувши. Но, колики су такви случајеви прежалосни и плачевни у Банату, Подунављу, Бачкој, Срему, где бједни Србљи, престарели и недорасли, у време зиме не имајући крова ни обитавалишта, по ритови, дубрави и на мразу од зиме и од глади поморени“.

Разочаран и утучен владика се сасвим повукао из политичког живота све до устанка, када опет ступа на историјску позорницу. После таласа свирепих одмазда Турака нал рајом првих дана, они су били принуђени да јој дају опроштај и с њоме се споразумеју, не само да би зауставили масовна исељавања Срба за Аустрију, која су им отпустила земљу па није било никог да је обрађује ни да плаћа харач, него што се над Пашалуком наднело ново зло, развлашћени јаничари и одметник од Порте, Пазван Оглу видински. Срби су сада Портином везиру били итекако потребни да Београд бране од одметника. Они су се у тим годинама сјајно показали, јер су стекли војну обуку у фрајкорима, а ратна искуства у време Кочине Крајине. Зато су добили султановим ферманима низ повластица, које ће касније бити основа устаничких захтева Порти.

Тако се ушло у ново столеће, када султан јаничарима и дахијама препусти Београд, где они ускоро убију везира, хаџи Мустафу, а сечом кнезова започну своју страховладу, повод устанку. Вести о устанку наишле су снажна одјека код свих Срба у Аустрији, нарочито Војвођана, па они хрле у помоћ да на свакојаче начине подрже борбу браће преко Саве, упркос неутралности Аустрије. Од високог свештенства, како пише Лучић, нарочито су уз устанике митрополит Стратимировић и још више владика Јован, који помаже устанике новцем, оружјем и саветима, како наводи Страњаковић. Он се за устанике заузима и код надлежних власти Аустрије. Али убрзо увиђа да оне нису вољне ни да им помогну, ни да их заштите.

Жалећи се на издају Аустрије већ приликом Кочине крајине, што смо напред навели, свесни да од ње немају чему да се надају, устаници су се још почетком устанка, писмом од 3. маја 1804. обратили А. Италинском, руском тајном саветнику, молећи га за помоћ Русије. У тој молби у десет тачака Карађорђе и старешине описују као разлог устанку ужасна насиља јаничара и дахија над српским живљем: паљење цркава и манастира, силовање жена, девојака деце; принудно превођење на ислам, увишестручење пореза, поред спахијског поретка читлучење целе земље са трогубим наметима; постављање у свакоме селу субаша са пратњом од по 50 људи, које село мора да храни; сурово пљачкање народа, који мора да им да све што затраже, од одеће до стоке, па су се многи силно обогатили; најзад, намеравају да се прво погубе кнезови кметови, свештеници и остали прваци земље, а онда све мушко до изнад пет година, па је већ досад 150 Срба лишено живота.

Онда, 15. јула упућују устаници молбу владици да се и он за њих заузме код цареј цара-государа, Александра Павловића, да писмо устаника поткрепи још својим попутним писмом и оба отпрати у Санкт Петербург, истог датума, 15. јула 1804. устаници су се обратили и магистрату у Новом Саду с молбом за 10.000 форинти зајма уз интерес на три месеца, или од магистрата, или од новосадских Срба-трговаца, пошто су оскудни барутом и оловом, ради набавке фишека за пушке. Као јемца за зајам наводе владика Јована.

Овоме се посебним писмом обраћају молећи га, ако добију зајам од магистрата, да га он донесе у Земун, да би онде исплатили барут. По томе се писму види да је родољубиви владика, без обзира на своје

високо црквено достојанство, увек стајао на располагању Србијанцима у њиховој борби за слободу. Писмо су устаници завршили“. Ако добијемо ми барут сада за довољно, Београд за 15 дана уфамо се у Бога, биће наш“. Владикин одговор на ово писмо са потресном сликовитошћу описује књижевник Младен Ђуричић:

Када устаници од магистрата зајам не добише, стиже од српскога оца, светог владике бачког, не десет, него 12.000 форинти, не на зајам, већ на поклон-помоћ браћи у борби за слободу. С новцем стиже и одлука бачке епархије да ће толику помоћ давати сваке године устадницима без обавезе враћања.

Још потресније описује Ђуричић друго, овај пут хумано дело Јованово из исте године, достојно по благородности свештенога лица. Босанске турске спахије четама су наваљивале преко Дрине у прави лов на људе. Они су хватали Србијанце буновне, на спавању, одводили их с пољских радова, ужаснуте, полуголе, босе, заједно са стоком, по киши, вејавици, оковане у синцире по 20, 30 и 50 људи. Шибали их свирепије него марву, изводили на тргове, продавали и препродавали. Јаук и писка несрећних жена и девојака нису потресали зверска срца потурчењака.

Чим би, између осталих тржишта, и у Сремску Митровицу допремили на продају србијанско робље, јављао се купац-Србин. Преобучен, с кесама злата у недрима, стизао је свети владика и лично откупљивао робље од Турака тодину и по дана пре семберијског бесмртника, кнеза Иве Кнежевића, ком ће, извесно, бачки владика Јован послужити као беспримеран узор за откуп поробљених Добрићана, 1806. године. Али, док је кнез Иво од Семберије ушао у легенду, дело владике Јована остало је непознато.

Међутим, нарочито крупну услугу устаницима владика је учинио када им је, и то у два маха, послао по један гвоздени топ са муницијом за оба, па чак и топцију преко Димитрија Пуљевића, трговца из Сремске Митровице. Овога је Карађорђе са старешинама, „а у име целог народа“, нешто раније писмом од 2. јуна 1804. опуномоћио, односно „дао му пуну власт“ да може свугде тражити помоћ за устанике и потписивати се у њихово име.

Како је владика дошао до тих топова, није извесно. По нашем суду, што би се могло закључити и из „Мемоара“ проте Матије, то су били топови цркава из његове дијецезе који су, како се онда у Војводини обичавало, обележавали пуцњавом црквене славе. Ђуричић сматра да су они изливени из црквених звона. Независно од свога порекла, велики значај владиних топова, посебно за устаничко освајање опседнутих градова од Турака истиче најдаровитији хроничар првога устанка, прота Матија:

— Пуљевић поче нам доносити џебане и оде у Нови Сад, и покојни новосадски владика Јовановић пошаље нам један од цркве гвоздени топ подуљи, од по фата, кога је Пуљевић крадом у Варадину дао, оправити, и кару, и све као најбољи топ опремити; кријући и топ, и ђулета, и топцију, некога Мату, Немца из Кленка, крадом ноћу протури. Добисмо топ сад ко јакo ми Срби кажемо нашој војсци да нам је Ћесар из Беча послао, али да сваки ћути и таји. Веће народ увери се да ми имамо споразумије и да ће нам

војска доћи. И то треба знати да донде није ни у једног поглавара било топа, кромје у нас. Зато смо на најопаснијем месту и стали с логором. И тако почнемо град шабачки оним топићем тући.

Владика Јовановић даде Пуљевићу и други онолики топ те га Пуљевић у Варадину оправи. Прота затим истиче, колико је веселје учинило у српској војсци добијање ових топова, а нарочито подвлачи како је он сам могао, кад се пошло против Београда, до заузме позицију код Цареве ћуприје захваљујући тим топовима.

Овде је вредно приметити да противно саопштење народу, како им топ шаље Ћесар, није било једини дипломатски потез устаничких старешина којим су народ дизали на борбу уверавајући га у заштиту великих сила од којих је зависила судбина Срба. По једноме историчару те историјске ере старешине су дуго са собом водиле некога Турчина, тобож, као представника Порте и доказ да они ратују само против насилничке власти узурпатора-дахија, а уз благонаклоност и заштиту Султана. У почетку је тако и било. Јер, устаници су дуго остајали у пријатељству са спахијама-законитим властодршцима Београдског пашалука.

У своме родољубивоме жару Јовановић још на један начин испољава активно своју једнодушност са устаницима у њиховој борби за слободу. Он саставља Проглас, упућен игуманима, протама, свештеницима, ђаконима, сердарима, оборкнезовима, кнезовима и другим народним првацима Србије, Бугарске, Каравлашке, Молдавије. У Садржају прогласа је циљ да им дух у борби одржава, посебно Србима, подсећањем на славну прошлост, и да их подтакне на одмазду помитњањем жртава свирепе дахијске сече најугледнијих првака.

Овај „Проглас“ од 24. фебруара 1805. године вредан је проучавања, не само као израз властичиног опредељења за активан отпор хришћанске раје Турцима. Проглас је и сведочанство његовог широког образовања и познавања како српске историје, тако народне песме као и обавештености о савременим географско-политичким приликама свих словенских и несловенских народа у ропству под Турцима, а посебно о Русији.

Зато, док неки историчари истичу велику ученост митрополита Стратимировића насупрот владици Јовану, што несумњиво стоји, ипак његов проглас то коригује, а сем тога указује на Јованове далековидне и напредне политичке идеје са ослоњцем на балканској солидарности свих хришћанских народа под Турском у заједничкој борби за ослобођење.

Са сигурношћу се може тврдити да је владика у оно бурно доба тек првих зачетака новије српске историографије, и то у Војводини, без сваке сумње прочитао дела њених пионира „Краткое введении није в историју происхожденија славеносрбског народа до Георгија Бранковића“ из 1765. године од Павла Булинца као и Рајићеву обимну „Историју разних словенских народов, најпаче Болтаров, Хорватов и Србов“ из 1794. и 1795, систематски писано дело о српској прошлости са упоредим излагањем историје сродних јужно-словенских народа, рађено према рукопису Ђорђа Бранковића, а прожето величањем српства и зато врло много читано.

Позив владичин, поред Срба, и Бугарима, један је од доказа за то. Још више помен цара Душана и његове владе „од Чернога мора до Адријатичесог, до Арти реки, до Солуна града, Бесарабије и Истрије“. У прогласу се наводе Душанови претходници, Драгутин и Милутин и његови наследници Урош, Лазар, Марко, мајка Ангелина, Максим и Јован, Стеван Штиљановић, Милош Обилић, браћа Југовићи, Топлица Милан, Косанчић Иван; Затим Зрињски, Јаблановић, банови Хрстић и Творновић, Сибиганин Јанко и Секула, дакле, поред историјских личности и маштовити јунаци народних епова. Од јужнословенских народа позивају се у борбу: Босанци, Херцеговци, Црногорци, Зећани, Македонци, Бугари. Од несловена: Епирци, Румуни, Каравлаши, Влаши, Молдавци.

На његово познавање и велике, далеке словенске земље, Русије указује део прогласа у молби да царев брат, велики кнез Константин Павловић, постане цар ослобођених Срба и Бугара као наследник круне и земаља Стефана Душана, чак са називом Немањић. Владика то наводи састав руске војске и правац којим би пошла Србима у помоћ. Њена маршрута би била: бродовима од Крима преко Црног мора, па уз Дунав до Галиције и Видина, Смедерева на Београд. У помоћ би дошла устаницима „мила браћа наша“ донски, уралски, черногорски, запорошки чугушевски и черноморски козаци, Самоједи и Башкирци.

Најзад, из владициног прогласа као још једна потврда његовога родољубља избија на више места потресно саосећање за свој нападнени народ. Навешћемо само један такав фрагмент на језику оригинала:

„О, кто не заплачет сему горкому нашем несчастію! Тот, кто не имѣет чувствителноје нежноје сердце у просвѣщенію! Ја не могу удержат од пролитія слези на чертаја вам сіја горко плачу о свом рође и кто подаст мње утешеніе развје гроб?“

„У пролеће 1805. године, по наредби цара Франца, владика је обилазио своју епархију. При крају канонске визитације на Лазареву суботу свечано је дочекан у Сомбору. На Цвети је онде служио литургију и рукоположио по једног ђаконa и презвитера. Идућег дана се разболи и после десет дана умре 12. априла 1805. године. Сахрањен је у Светођурђевском храму у Сомбору. Постоји сумња да није умро природном смрћу него да је отрован од аустријских власти због своје потпуне преоријентације према Русији, чиме би му судба била још подударнија оној архимандрјта Стевана мроношког.

У осврту на историјску улогу владике бачког Јована Јовановића за време Кочине крајине, не спорећи значај његове помоћи устаницима у новцу и топовима као ни племениту акцију откупа српскога робља, задржаћемо се дуже на владицином прогласу из 1805. године. Тај проглас изнад свих његових дотадањих родољубивих дела и подухвата истиче владичин политички значај. После мрачнога раздобља полумиленијске утонулости јужних Словена на Балкану у безимену турску рају, он их извлачи из анонимности. Својим покликим тим народима да се дигну заједно са Србијом у борбу за слободу, он им позив поименице упућује и тако их први сједињује у

ону заједницу која ће четири деценије касније бити изражена у Гараганиновом „Начертанију“.

Под утицајем идеја кнеза Чарторијског, како знамо, **НАЧЕРТАНИЈЕ** као политички програм и мисију тадање аутономне Србије поставља њену помоћ свим поробљеним јужним Словенима да се самостално, без великих сила, вођени Србијом, ослободе турског јарма. Јер, само ће тако доћи до стварне слободе у својој јужно-словенској држави. Та идеја довешће 1918. до стварање Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, заправо Југославије.

Зато од свих заслуга владике Јована за наш народ истичемо као највећу, досада занемарену да је он био претеча југословенске идеје. Ово изричито документује, поред прогласа, и његов предлог црногорском поглавару да настоји код Порте и Русије на одобрењу стварања заједничке државе Црне Горе, Херцеговине и осталих српских крајева.

На основу свега изложеног приликом проучавања развоја идеје југословенства у политичкој историји наших народа видовити родољуб, владика Јован Јовановић, треба да заузме истакнуто место, достојно његове историјске делатности у бурном раздољу васкрса Србије с њеном водећом улогом у даљим борбама за остварење данашње, заједничке државе свих јужнословенских народа сем Бугарске.

ЛИТЕРАТУРА И ИЗВОРИ:

1. Ђуричић, М.: СВЕШТЕНИК ВИТЕЗ ВОЈВОДА ЛУКА ЛАЗАРЕВИЋ, Београд, 1973, стр. 53—2. Грујић, Р.: ЈОВАНОВИЋ ЈОВАН владика бачки, Станојевићева енциклопедија, II, стр. 173—3. Лучић, М. БАЧКИ ЕПИСКОП ЈОВАН ЈОВАНОВИЋ, Гласник српске православне цркве XL, 1959, стр. 174—175. Костић, К.: ДВА ЗНАМЕНИТА И ЗАБОРАВЉЕНА ГРОБА У СОМБОРУ, Сомбор, 1931, стр. 44—47—5. М. П. МИТРОПОЛИТ СТРАТИМИРОВИЋ И ЈОВАН ЈОВАНОВИЋ, Архив за историју српске православне карловачке митрополије IV, 1914, 5—6. Перовић, Р.: ПРВИ СРПСКИ УСТАНАК (1804—1808) књ. I, Изд. II, Београд, 1978, стр. 453—7. Скерлић Ј.: ИСТОРИЈА НОВЕ СРПСКЕ КЊИЖЕВНОСТИ, Изд. III, Београд, 1953, стр. 538—8. Страњаковић, Д.: ЈОВАН ЈОВАНОВИЋ, бачки епископ, Гласник српске православне цркве 1954, 7/9, стр. 182—183—9. Срдаиовић—Бараћ, О.: СТЕВАН ЈОВАНОВИЋ, арх. трonoшки, Теолошки погледи, 1980, 4, стр. 237—250.

КЉУЧЕВИ ЗА ЈЕДНУ БИОГРАФИЈУ*

† Лев Жиле † Lev Gillet
од опата до архимандрита
(1892 — 1980)

I

29. марта 1980. године, на празник Лазареве суботе уочи празника Цвети, уснуо је у миру Господњем, отац Лев (Жиле) који се у својим књигама потписивао: „монах Источне Цркве“.

Тога јутра, као и сваке суботе док је био у Лондону, служио је Литургију у капели Светог Василија. Ова црквица била је место где би се он предавао молитви, и која је била у потпуном складу са његовим унутарњим дубоким склоностима: мала, скромна, споља не приметна, изникла на тлу Запада, као мајушно зрно Цркве свеобухватне, Цркве која стреми пуноти божанској.

Тога дана, после литургије, отац Лев је у току разговора са једним својим присним пријатељем, више као у шали испричао да је имао виђење једног тајанственог гласника у току ноћи. Затим је пошао у своју уобичајену шетњу. Вративши се почео је да чита у једној приземној просторији која је била његово лично боравиште. И ту су га, увече, затекли његови пријатељи спокојно уснулог у својој фотели. Отворена књига исклизнула му је из руку.

Није довољно рећи да је отац Лев био спреман за смрт. Достигавши дубоко старост, он је тежио смрти као ка неком прелазу „на другу обалу где га је Господ чекао“.

Извор његове одвојености од свега земаљског — одвојености којој су се дивили сви они који су имали приступ оцу Леvu при крају његовог земаљског живота — та његова присност односа према смрти, односно према Христу с којим се сусреће после смрти, није га чинила странцем за своје доба ни правнодушним према судбинама људи, судбини Цркве која страствује. Неуморан читач, брзкота ума и човек широке културе, подједнако се интересовао за политику и прогрес науке, као и за савремене токове философије или богословља. Радио је све то без брзоплете занесености, а да при томе није чинио уступке ни интелектуалном помодарству, нити странчарењу, проницљиво и правилно расуђујући збивања у свим значајним областима мисли и делања. Истовремено је био привржен Предању и

отворен за савременост, сачувао је до краја свога живота способност да се одушевљава за све оно што је сматрао за истинито, лепо и добро, као и да се пнуша лажи, неправде и глупости. Не бих рекла да је увек био одмерен у својим расуђивањима.

Готово сваког дана отац Лев могао се видети у читаоници Британског Музеја где је прегледао књиге и часописе. У ствари, то је био једини извор његових редовних прихода. Током дугог низа година, све до уочи своје смрти, „монах Источне Цркве“, аутор радова која се убрајају у класична дела хришћанске духовности, зарађивао је свој хлеб исписивањем сажетих библиографија из једне посебне гране великих светских религија. Добро обавештен, увек веома сажет и тачан, писао је те рецензије, додавајући им понекад мало зачина у виду хумора, тако да је његов избор прегледаних дела унеколико одражавао читаву личност и мисаони свет аутора. Отац Лев се држао ових скромних припадности. Као чувени отац де Фуко, кога је ценио, тежио је „назаретском начину живота“. Као Господ Исус Назарећанин, желео је да буде радник. Осим тога, ова весма скромна плата коју је примао (за своја библиографска истраживања) за њега је представљала јемство његове материјалне независности, па према томе и духовне. На тај начин он је могао да дозволи себи луксуз да буде потпуно некористољубив у своме свештеничком и монашком служењу као и у својој књижевној делатности. Ни од једног ни од другог није желео да извуче корист или личну славу.

Откако је уочи Другог светског рата био напустио Париз — где је био старешина прве православне француске парохије — отац Лев никада више није био на челу ниједне строго ограничене црквене општине. Ово не због тога што је пренебрегавао или потцењивао Цркву као установу. Његов лични канонски статус, под прчким егзархом Цариградског Патријарха, био је потпуно јасан и одређен. Болујући због људских слабости које, преко установе, често унаказују лице Цркве, он није престајао да јој служи без икаквог користољубља. У свакој прилици се показао као крајње савестан и послушан према својим старешинама ма колико му то понекад падало тешко.

У више махова постављало се питање о томе да му се повери епископско служење за које је уосталом својим интелектуалним и духовним даровима био назначен, а била је то и жеља неких његових пријатеља. Из разних разлога, ови планови би се увек изјаловили. Независно од воље људи којима је можда недостајала видovitост и ширина погледа у односу на свештеника неуврстивог у обичне категорије, сам Господ је упутио оца Лева на животни пут скромности и сиромаштва, који га је водио ка блаженству које му је било намењено: „Чедо моје, ти си тражио своју срећу. Уместо среће коју си тражио, ја ти нудим моја „блаженства“. Цео твој живот јасно указује да су ти сви путеви били затворени, сем пута апсолутног даривања себе Богу. Благо теби, јер сам ти затворио путеве, сем једног, који је мој!“

Сзе до своје дубоке старости, „монах Источне Цркве“ био је неуморан путник. Пред саму своју смрт, спремао се за пут у Либан

где је безброј пута боравио и склопио многа пријатељства. Редовно би одлазио у Француску ради организовања духовних састанака Православног братства париског округа, састанака који ће за многе од нас остати незаборавни. Из истих побуда одлазио је и у Женеву, град који је волео и због његове калвинистичке строгости и због интернационалне отворености. После неколико узпредних контаката са представницима Екуменског савета и институтом у Босеју, он постаје првенствено старец једне мале групе жена и људи окупљајући их око Евангелија и литургије коју је служио у највећој једноставности. Друга његова путовања била су у служби Синдесмос-а, светског савеза православне омладине, у ком је вршио дужност духовника пуних десет година.

На крају ових безбројних преселења, отац Лев је, на његово задовољство, пустио корен у Лондону, који је 1938. године постао уточиште за овог поклоника. Волео је incognito (скровитост у животу) големога див-града. Повлачио би се у њега као у пустињу. Пустинјак усред града, у коме би му се дешавало да по читаве дане не проговори ни речи ни са ким. Окренут тиховању и унутарњој молитви, — свуда је носио са собом своје танане бројанице које је пребирао и вртео у цепу свога капута — он је истовремено осећао опромно сажалење за „стадо без пастира“.

„Постоје бића, писао је он, обраћајући се Христу, кроз која Те видим да пролазиш као кроз прозрачна бића. Али има и таквих из којих не избија ни један трачак светлости. То су лица страдалника, лица огрубела и огорчена, мутног погледа, лица поднадула од чулности, и управо на та лица нечујно призивам Твој благослов, Твоју помоћ, Твоје присуство“.

Међутим овај понекад неприступачан усамљеник волео је да се сретне са људима. Тај сусрет за њега није увек био ни лак ни спонтан. У извесним тренуцима — понекад чак и својим блиским пријатељима — могао је да изгледа хладан, туђ, па чак и једак и циничан. Будући смирено свестан те своје тешкости, он је о њој — ретко — говорио, па и тада као о некој својој болној немоћи. Као апостолу Павлу, Господ му је рекао: „Доста ти је моја благодат, јер сила Моја у слабости се показује“. (II Кор 12,9) Међутим ово одсуство конвенционалне љубазности, као и неспособност за лако општење, било је само наличје тежње за дубоким понирањем и истинитошћу. Понекад није био на истим таласним дужинама са својим сабеседником. До сусрета није ни долазило, међутим кад год би до њега дошло, отац Лев је давао себе потпуно, час само погледом, једним стиском руке, час у разговору који би бивао прекидан тишином, и који би се понекад одужио сатима, данима, годинама, разговор, при којем, како је то сам доживљавао, „срце говори срцу“, cor ad cor loquitur.

Многима су остали у сећању многоструки дарови оца Лева: музичка јасноћа његовог стила, магија његове речи стављена у службу Христово Еванђеља и у позивање на обраћење, његова луцидна и синтетичка интелигенција, као и дубина његовог духовног живота. Многима је у сећању његов јединит (unique) начин служења литургије, пун простоте и потпуног поунутривања: увек по византијском

обреду, у коме је овај западњак, — који је то и остао по целокупном свом мисаоном устројству, (а при томе није престајао да воли латински обред своје младости) — нашао нову духовну отаџбину. Са своје стране, жеља ми је да у овом кратком уводу допринесем општем приказивању човека, пријатеља, чијим пријатељством сам била обасута изобилно.

У предговору једне своје књиге, отац Лев упоређује себе са оним бесомучним (демонизованим) у земљи Герасиноској кога Христос, исцеливши га, шаље својима: „врати се кући својој и преповедај им... (8) Заблагодаримо Богу за ово исцелење кроз које су се исцелили многи“.

II

ПРЕСУДНА ОДЛУКА

Потпуна биографија „монаха Источне Цркве“ тек треба једног дана да се напише...

Наредне странице имају за циљ да послуже као увод и путоказ за једну студију не претендујући да осветле једну тајну која, за сваког човека, остаје „тајна Цара“. Веома уздржан када је реч о његовом приватном животу и његовој прошлости, „отац Лев“ (како га ми фамилијарно звасмо), на први поглед изгледа запонетна личност. Па и сам је имао осећај да је врло мали број људи који га разумеју. Најбољи и најистинитији део себе, гледано са Божије стране, дао је у личним сусретима и у своме делу, на које свака његова биографија треба да указује.

Желим првенствено да осветлим — ослањајући се пре свега на преписку оца Лева Жиле-а са пријатељима и члановима његове породице — околности у којима је дошао до онога што сам назива „пресудна одлука“, постулат читавог његовог бића, када се присајединио Руској православној цркви, 1928. године у Паризу.

Затим, желим да укажем на неке податке у вези са службовањем оца Лева у Паризу између 1928—1938., који ће осветлити неке околности у којима је настало „француско православље“, или, како је више волео да каже он, који му је дао први плодоносан подстицај, „православље на француском језику“.

Унутарња криза која је имала за исход прелазак оца Лева у крило Православне Цркве, развијала се између 1927—1928 године. Претходио јој је период тражења и лутања која су довела Луја Жиле-а најпре у бенедиктински манастир у Фарнбороу (Farnborough- где је ступио после првог светског рата), да би у јесен 1924, био пострижен у схиму римокатоличког унијатског монаха источног обрета. Ово се збило у манастиру Униов, који се налази у Русиноској (Украјинској) епархији чији је центар град Лавов, тада под влашћу Пољске, и под јурисдикцијом унијатског митрополита, пољског проф. Андреја Шептицког. Овај избор објашњава се различитим побудама. Најглавнија је ова: неодоливо га је привлачио словенски свет, а посебно Русија. И то Русија коју је упознао кроз њене чу-

вене мислиоце и писце као што су Соловјев, Толској, Достојевски, али исто тако благодарећи неким својим личним изузетним сусретима. После једног дубоког испитавања своје савести, Лев Жиле долази до убеђења да је позван да ову своју личну склоност стави у службу великог циља: васпоставити јединство између хришћанског Истока и Запада.

Служећи као лични секретар унијатског митрополита Шептичког, (који је у својој младости у Русији био агент Аустрије) отац Лев се нашао уплетен у велики „руски план“ француског језуите Михајла д'Ербињи-ја (d'Herbigny) чија га комплексна личност истовремено очарава и раздражује. Убрзо га узнемишавају методи д'Ербињија који сања о духовном освајању Русије, док отац Лев Жиле прижељкује између Истока и Запада брак из Љубави. Управо тај монасињор д'Ербињи, који је у то време уживао поверење папе Пија XI, био је крив што је пао у немилост Папе бенедиктински опат, Lambert Beauduin и његови једномисљеници који су волели Православље.

У пролеће 1927., отац Лев се обрео у Ници, на француској Азурној Обали. Званично задужење оца Лева било је да служи при руској унијатској црквици у Ници. Његов подухват и поред свих добрих намера, имао је суштински недостатак: иза хуманитарне помоћи сиромашним руским емигрантима крио се прозелитизам — превођење у римокатолицизам.

Отац Лев је свестан јаловости једног оваквог подухвата и лажности свог сопственог положаја. У једном писму своме пријатељу излива своју тугу: „Најтеже ми пада то да ме сматрају за лицемерног непријатеља Руса, за купца људских савести“...

Ипак остаје један излаз: преобразити неуспех у свој духовни пут. Он наслућује у томе неку могућност — чемир који никада неће потпуно престати да га мучи: Русима могу да помогнем не организацијом или зидањем прихватилишта, него жртвовањем самог себе, као претеча неке велике жртве и велике патње коју још не могу јасно да сагледам, али која ће свакако доћи.

Поново га обеспокојава „зов промашаја“, који је њему пао у део да оствари „путевима усамљеника, преузимајући на себе патње других“.

Изгледа парадоксално, да је управо један догађај који је доживео као духовни пораз, током зиме 1927—1928, био онај који је развејао све унутарње маглине. 6. јануара 1928. у Риму је објављена енциклика *Mortalium Animos*. Отац Лев ми је у више махова говорио, да је шок који је доживео читајући ово папино писмо убрзао његову одлуку да ступи у заједницу православне Цркве.

Отац Лев открива у тој енциклици разголићену вољу за моћ, властољубивост римског понтифика, чега се он гнуша, а у исто време ту је нашао и папско схватање јединства које му се чинило и неореално и лажно, супротно „плуралистичком“ предању древне Цркве, а и противно духу Еванђеља. Екклесиологија која лежи у основи ове енциклике „*Mortalium Animos*“ искључује могућност „двоструке припадности“ — и православној Цркви и римској Цркви — о чему је некада сањарио Владимир Соловјев...

У ово време духовног сазревања, отац Лев наставља да чита дела руских богослова и религијских мислилаца. Његове везе са православнима постају све јаче. Посебно присне односе успоставља млади унијатски монах са руским архиепископом Владимиром у Ници, који је био више човек молитве него црквени великодостојник, сушта слика смиреног пастира пуног љубави.

Једно писмо његовог „духовног оца“, унијатског митрополита грофа Шептичког као да је разрешило оца Лева његових последњих скрупула. Митрополит му саветује да се не везује за његову личност и да тражи једино „благодат и истину“.

Убрзо после Ускрса, отац Лев одлази у Париз. У недељу, 25. маја, примљен је да саслужује у литургији на којој је начелствовао православни митрополит Евлогије, духовни старешина руских православних парохија у Западној Европи. Обред је извршен у Клармар-у, место у близини париског предграђа, у једној приватној капели која је била на имању рускога емигранта кнеза Георгија Трубецког. Ипак био је то чин јавног богослужења. Многе личности руске интелигенције хтеле су да својим присуством покажу колики значај придају овом догађају. Начелствујући био је отац Сергије Булгаков, ректор Православног богословског Института у Паризу. Међу вернима, запажени су: философ Никола Берђајев, професор Карсавин и Флоровски — песникиња Марина Цветајева и песник Константин Баљмонт. Док је Евпраф Ковалевски, — тада још младић, будући епископ Јован од Светог Дионисија — био појач и хоровађа. Отац Лев као унијатски јеромонах при обраћењу у Православље није био приморан ни на какво одрицање, нити на посебни обред пријема у Цркву. Избегавано је све што би могло да означава прекид са прошлошћу. Но и поред тога, отац Лев је био веома свестан да је само кроз ово саслужење са православним Епископом он учинио пресудни корак.

У писму својој мајци, отац Лев јој каже да не само да није дошло до прекида између онога што је било и што јесте, него да га је логички ток ствари водио из бенедиктинског монаштва (то је оно што Латинска црква има као најдревније и најтрадиционалније) у Источну Цркву.

Пошто је окадио сећања на велику благонаклоност коју су руски епископи испољавали према њему, наставља: „Осећам велики унутарњи мир. Православље упознато изнутра, не само да ме није разочарало, него у њему налазим стварну присутност и дејство нашега Господа Исуса Христа“.

Да би могла да схвати његов духовни развој, његова мајка мораће да учини напор да схвати да постоје и другачији духовни светови од оних у којима она живи, и, најзад, да призна да „очигледност римског схватања и није баш тако јасна како то пише у приручницима римокатоличке апологетике. Присаједињујући се православној Цркви, он следи савет свога духовног оца: тражио је „само Божију Истину и Његову благодат“. Постигавши ово, каже о. Лев, „било би веома непоштено са моје стране да останем у Римској цркви, ако сам убеђен да се пунота светлости налази у православном (ортодоксном) католичанству. Стекавши овакво убеђење, дуж-

ност је да се присајединим Православљу“ ... „Оно што Бог тражи од свакога од нас јесте да поступа према својој савести. То је управо оно што ја чиним. Немам утисак да се духовно одвајам од тебе и од тате Далеко од тога да ја желим да одбацам римски католицизам као лаж. Убеђен сам да су благодат и светлост нашега Господа и у римској Цркви, али су оне много чистије у традиционалном католичанству које је — Православље“.

Муке које је раније доживљавао због оног унијатског комплекса који је назвао „зџв промашаја“, биле су ишчезле. У том „логичком току“ који је настао услед једне унутарње потребе, у озарењу светлости Логоса, „ова еволуција није обраћење у смислу промене свога Вјерују, или пак раскида са прошлошћу, него је тај прелаз у Православље више као испуњење, довршење давних тежњи у свој њиховој пуности. Присаједињавајући се Православној Цркви, он је свестан да остаје саборјанин, католичански верник. Јер, није ли управо Црква *katholon* — Црква пуноће вере светих апостола и Светих Отаца.

Отац Лев недвосмислено изјављује да се присајединио „руској грани“ православне Цркве у потпуности. Руској Цркви — Цркви прогоњеној, мученичкој, — да се приволео Православљу као „традиционалном католичанству, универсалном изразу хришћанске вере у свом најчистијем облику. Суочени са истом дилемом, неки његови бенедиктински монаси из опатије Амеј изабраше исти пут као и он. Док су неки други били оклони да се стрпе, чекајући боље дане. Еклисиолошки став оца Лева, међутим, није био одређен само негативном критиком онога што је он називао „римска властољубивост“. Његова снажна интуиција, покретач свих његових енергија у то време била је идеја „соборности“. Овај израз нашао је код руских богослова, првенствено код Алексеја Хомјакова. Значајно дело оца Сергија Булгакова *Православље*, које ће он касније превести, открива му смисао и богатство појма „соборности“ у развијенијем и сложенијем облику. Као први преводилац на француски језик теолошких списа оца Сергија Булгакова напрегао се да објасни пуно значење ове словенске речи помоћу неких кованица као што су „концилиарност“, „симфоничност“, које су данас ушле у свакодневну употребу — делимично због анонимности преводиоца — у нашем богословској језику. У суштини, соборност, по њему, значи општење у „љубави која од многих чини једно“. У идеји соборности изражава се превазилажење у црквености Православља (нарочито у руском Православљу) западних антиномија; власт хијерахије или слобода, свето Предање или одговорност поједине личности.

Соборност је уклопљена у његову визију „Љубав без граница“. Уосталом, о томе говори и отац Калистос Вер, када каже да је отац Лев одувек био, а како бива старији, све више постаје „човек који задовољство налази само у Еванђељу“, у свој његовој једноставности и коренитости. Чини ми се да је његов став управо онај који је он приписивао Владимиру Соловјеву: „мистички универзализам“, „несводив на јасне формуле“.

Служи на част историјске православне Цркве, да је човеку који се одушевљава оваквом визијом дала, не тамо некаква земаљска од-

ликовања, него слободу, толико потребну да би могао да дише и да шири еванђелску поруку, чиме се и осећао задужен. Православна „Црква неспојивих супротности“, како ју је описао, истовремено је толико традиционална колико и слободарска, толико обредољубива колико и уважавајућа личну мистику појединца. То је Православна Црква у којој је драгоцен бисер тако упорно сачуван, понекад и под наслагом прахине. То је Црква која често није умела да делује, али је умела као ниједна друга, да пева од радости због Васкрсења“. Та Православна Црква биће до последњег часа видиви дом земаљски, а и богочовечански, за овог љубитеља Апсолутног.

III СЛУЖЕЊЕ У ПАРИЗУ — 1928—1938

Од 1928 до 1938. године отац Лев Жиле — јеромонах Лев, — служи Православљу у Француској. Отац Лев, који је био отелотворење њихових нада, окупља младе људе и жене као што су: Евграф и Максим Ковалевски, Владимир и Мадлена Лоски, Павле и Наташа Евдокимов, Надежда Городецка, Леонид Крол. Мада нејасно, но ипак потресно, доживљен је први сусрет између хришћанског Запада и руског Православља. У том вртању идеја и планова рађа се пророчанска — мада још увек магловита, — визија „западног православља“.

Као предавач француског језика на Богословском институту Светог Сергија који је основан 1925 године, отац Лев врши снажан утицај на неке младе духове разбуђујући их за живог у Христу и за служење Христу, што превазилази, тешки понекад, ритуализам, као и чисто академски интелектуализам.

Отац Лев учествује на неформалним скуповима екуменског покрета који је тада био више догађај него установа. Ту се среће са Жаком Маритеном, (Maritain) протестантским пастором Марком Бегнером, Николом Берђајевим. У тадашњој клими у Француској, његови односи са римокатолицима били су увек нелагодни и он их је избегавао.

Потреба да се православна богослужења врше на француском језику јавила се међу православнима руског порекла који су се већ пофранцузили, а често су били и ожењени Францускињама. Али то су тражили и неки Французи и Францускиње који су постали православни било кроз мешовити брак, било кроз личне боготражитељство.

Братство Светог Фотија Цариградског су основали млади Руси емигранти школовани у римокатоличким гимназијама и факултетима, где су осећали отворени или прикривени притисак папског прозелитизма. Они су хтели да из пасивног отпора према папизму пређу у противнапад. Желели су да њихово теолошко Братство буде истурени одред православне мисије. Управо из тог разлога ставили су се под покровитељство овога чувеног браниоца Православља, и то чистог и несаломивог. Хтели су да им Братство личи на средњевековни ред витезова. Сабраћа су себе сматрала за „крсташе“ Православља на тлу Запада. Овај младалачки романтизам, међутим,

пропраћен је дубоком теолошком и еклесиолошком свешћу. Кроз муке изгнанства и кроз тешкоће да се у једној туђој средини остане веран вери њиховог детињства и њихових родитеља, ови млади виспрени умови открили су *католичанску*, то јест *универзалну* димензију Православља, па су тежили богочовечанској пуноти Цркве која баш зато што је *ортодоксна, православна*, није ни руска ни словенска, ни грчка него *свеобухватна*, способна да обједини све културе, укључујући и француску. Таква је била у почетку, надахнута од стране оца Лева Жиле-а, визија која ће одушевити младе богослове (као што су Евграф Ковалевски и Владимир Лоски), интелектуалне челнике братства, при оснивању православне парохије на француском језику.

Отац Лев не прихвата „доктриналну строгост“ братства Светог Фотија, на чијем челу стоји млади Лоски. Међутим, он цени богословску оштроумност тога младића који ће — насупрот тврдом здању томизма, који он истовремено уважава и критикује, противставити великолепну архитектуру своје „мистичке теологије Цркве од Истока“.

У то време, међутим, најприснији пријатељ оца Лева био је Евграф Ковалевски, потоњи епископ Јован од Светог Дионисија, у коме он види више „уметника“ него богослова. Евграф се заноси сновима да повеже, преко толиких векова, Галију, христијанизовану од стране светог Иринеја Лионског и Светог Германа Оксерског, са Француском првих светаца из династије Меровинга. Не одбацујући то древно православно наслеђе на тлу Француске, отац Лев има трезвеније планове: да зида мостове између разједињених хришћана XX века. У том светлу треба разумети његову визију „*француске православне цркве*“: она не сме бити ни затворена тврђава доктриналне крутости, ни предстража некаквог освајачког православља. Та француска православна заједница треба да постане, „у смирењу и милосрђу“, место за дијалог и сарадњу правих хришћана који теже ка потпуном јединству као дару Светог Духа, место где ће реч „православље“ постати синоним за „*једино потребно*“, а то је: веровати у Исуса Христа, живети у Исусу Христу“.

Затим отац Лев путује у Галилеју. Тамо га чека Господ... „Галилеја. Не могу да мислим о њој без потресног узбуђења. Ту сам очекиван. Нећу да покушавам да вам говорим о свом духовном „доживљају“ (не волим ту реч), који сам имао у Тиверијади, на обали језера. Био је то блистави врхунац мога живота. Ах, то језгро! Сузе ми навиру чим покушам да га изнутра угледам. Не постоји још једно такво место на Земљи — које би за мене било од таквог значаја! Тамо, у тишини, дата су ми коначна упутства — шта треба да радим 30. маја 1936 — Тиверијада — тамо сам принео себе на дар“. Само у светлу овога „догађаја“ може се наслутити каснија судбина оца Лева.

Па ипак, по повратку у Париз, гледано споља, мало се шта изменило у животу о. Лева, сем да се још више посвећује добротворној делатности са људима. Током својих последњих година проведених у Паризу, живи у веома оскудним материјалним приликама — спава махом на неком грубом креветићу у кутку неке гараже —

прво у авенији де Сакс, затим у улици Лурмел у дому који је основала мајка Марија Скобцова, монахиња посебног кова, која је мученички окончала свој подвиг у немачком логору смрти.

У руским теолошким круговима у Паризу, „распра по питању Божанске софиологије“ била је тада у пуном јеку.

Олицетворење небеског човечанства или „Богочовечанства“, Божанска Софија — Премудрост заузима значајно место у новијој руској религиозној мисли, почевши од Владимира Соловјева до Павла Флоренског и Сергија Булгакова. Наслутивши опасност пностичког застранивања, па и јереси, млади теолог Владимир Лоски повео је непошtedну битку против булгаковске софиологије.

Септембра 1935. митрополит Серпије, заменик Московског Патријарха, осуђује као јеретичке „извесне доктрине“ које је заступао декан Богословског Института Светог Сергија у Паризу, претојереј Сергије Булгаков.

Ово разбуктавање страсти растужује оца Лева и изводи га из коже. И он сам осећа подвојеност у односу на софиологију. Тајанствени лик Божанске Софије који је назрео Владимир Соловјев, тај лик који, по њему, „не беше до поглед плаветни“, могао ли он бити доносилац откривења? — питао се отац Лев. Но он је одмах опрезно додао: „Плашим се да изгубим Евангелије“... (Писмо својим пријатељима).

У тешкој и грозничавој париској клими спорова, осећа се све више потиштен. Негде у дубини свога бића, носи носталгију за Гиверијадским језером и за позивом одозго који му беше обећан.

Искрснувши из „знакова времена“, позив заиста долази. Али уместо да га одведе у сунчане пределе о којима сања, назначено му је да иде у магловити Лондон.

Од своје младости, о. Лев је волео Енглеску, „стару Енглеску“ — тако „прекрасно старинску“, — говорио би — али исто тако слободарску Енглеску „*habeas corpus*“-а, велике парламентарне традиције, која уме да повеже континуитет и отвореност за ново.

И управо ту у Лондону чује јасан и коначан позив одозго. За време свога боравака у Лондону често навраћа у Хајд Парк, и ту, у том „кутку за говорнике“ где свако има права да износи своју поруку — под условом да не хули и не критикује краља. Пошто се, из разлога снебивања дуго колебао, једне вечери се решио да иступи. „Осећао сам неку врсту страха због јавног иступања. Међутим, сада, говорим сваке вечери од 20 часова до 23,30 час. Треба имати храбрости да би се говорило под ведрим небом, усред гомиле: мало помало, окупи се читава група. Питања и упитнице просто пљуште на говорника Али гомила ипак уважава беседника: ту нема никаквог подруживања, никакве увреде. И у тој гомили (стаду без пастира), осећа се толико велика жеђ за духовним животом. Ту се може говорити само о основним стварима као што су: постојање Бога, вредност Евангелија, итд. (то је основно, али и тако тешко), а увек и нарочито о проблему зла и страдања. Покушавао сам да укажем на то да Бог није одговоран за зло, и да што боље могу изложим учење о Богу Страдалнику, чија је свемоћ ограничена слободом која је дата човеку, и који бива рањен сваким ударцем који Кнез

овога света наноси нама људима кроз: болест, смрт, трех, итд. Као што се каже у Еванђељу: „непријатељ је учинио то“. Мислим да је ово излагање било ново за неке слушаоце и да им је било од користи. Ни замислити не можете колико је Хајд Парк значајно место у моме животу. Сви моји дани беху усмерени ка вечеру, тренутку када ће ми се, можда, дати да једно непознато срце отворим за Христа. Како су ми драги ти људи и те жене. Чини ми се, да ми преко њих, наш Господ поверава нову парохију.

Да ли је О. Лев веровао да он има дар да одушевљава гомилу у Хајд Парку? Иако је имао моћ да узбуди гомилу, његова права харизма — то се често примећивало — састајала се пре свега у веома једноставној речи упућеној малог прупи која се састојала од људи различитог духовног профила, али где би се такође нашли и „богати“ („богати такође имају душу“ говорио ми је) као и интелектуалци са високим прохтевима.

Братству Св. Албана и Св. Сергија (чији један од председника беше и митрополит Евлогије) потребан је био православни свештеник који говори енглески. Уз сагласност руског митрополита, о. Лев се настанио у Лондону, где је слободно радио на евангелизацији у Ист-Енд-у. „Материјално то је значило скок у непознато“, пише својим пријатељима. Али зар не треба бар једном у животу човек да се одлучи за скок у море и да покуша да буквално живи по Еванђељу, препустивши се на вољу Божију“.

Мостове са својим парохијанима у Паризу није порушио. Током пролећа и лета 1938. упућује им, сваке седмице, по једно заједничко писмо. Међутим рат се приближава. Светла се гасе изнад Европе, о. Лев пише последње писмо својим пријатељима: „Ово је час када наступта сила таме, тренутак да се остане сам са Господом Исусом у Гетсиманији“. (Писмо од јануара 1940).

Из ратних искушења, о. Лев излази физички оронут и скрхан. Од тада, његово служење се „шири на цео свет“. У више махова борави на Блиском Истоку, у Грчкој и у Либану. То је уједно и период када објављује своје главне радове.

На живот о. Лева могла би се такође применити стара португалска пословица, коју је написао Пол Клодел као надпис на свом позоришном комаду „Свилена ципела“: „Бог пише право са нашим кривим линијама“. Ја бих овде додала, мислећи на оца Лева: са нашим испрекиданим линијама“.

Превела са француског
Јелисавета Вујковић,
из „Contacts“ 4 (1981).

Архимандрит Плакида (Placide Deseille)

ОБРАЋЕЊЕ У ПРАВОСЛАВЉЕ*
од бенедиктинца до светогорца

Још у раном детињству примио сам прве заметке онога што би се могло назвати благодат Православља. Био сам васпитан и у породици и у школи која се држала велике литургијске и светоотачке традиције. Моја бака и две тетке са очеве стране, које су имале велики утицај на мене, стално су читале *Књигу древних молитава* од бенедиктинског монаха Каброл-а, и *Литургијску годину* од монаха Геранпада и Истока. Те три жене, наоружане јаком вером и дубоком побожношћу, прозиле су се сваког сентиментализма у молењима, а знале су и да ми дају веома рано смисао и укус за богато предање Цркве. Оне су волеле и монашки живот: велики манастири у Бојрон-у, у Маредсу-у, у Солем-у, претстављали су врхунац њиховог хришћанства. У колеџу, моји васпитачи језуити, — људи врло племенити и великог ума — пробудили су у мени љубав према класичној древности, према витешком средњем веку, и према седамнаестом веку француске духовности. Но они се ни у чему нису успротивили васпитању које сам понео из своје породице.

Имао сам, мислим, дванаест година када сам прочитао у једном старом часопису чланак, илустрован потресним фотографијама, о манастирима на Метеорима, у Тесалији. То штиво оставило је у мени дубоки траг, и ја сам предосећао да се у тим светињама чува традиција још узвишенија и још чистија него она у великим савременим бенедиктинским опатијама, којима се дивила моја бака. Сањарио сам тада да будем монах на Метеорима у Грчкој. Али то беше очигледно само неостварива жеља, а нисам могао ни надати се да ћу бити примљен ни у један католички манастир, толико ми се монашки живот чинио узвишен и недоступан. То ме није спречавало да одлазим, кад сам имао око четрнаест година, у опатију Виск, у околини Па-де-Кале-а. Тамо сам упознао једног дивног монаха. То беше отац Петар Дуајер, бивши официр морнарице, који се повукао у овај манастир, где је касније постао и његов приор. Ја сам му остао увек привржен, а

* Превела са француског Олга Врањкић.

петнаест година касније са њим сам радио на издању средњевековних текстова Св. Гертруде у издавачкој кући „Хришћански извори“.

Лик Франческа од Асизе и живот првобитних сиромашних Франческанаца, које сам открио у делима историчара Јургенсен-а и у „Цветићима“ (поеме самог Франческа) усхитили су ме, али Франческански ред двадесетог века није ме привлачио. Посетио сам неколико манастира бенедиктинских, пре свега Солем, где сам навраћао неколико пута и који је претстављао за мене после манастира Траписта, други духовни завичај. Али живот бенедиктинаца, који ме је привлачио својим дубоким кореном у Предању, није задовољавао у мени потпуно извесну чежњу за апсолутом, жеђ за строгим монашким животом и евангелском једноставношћу, што су у мојим очима оличавале првобитне франческанске испоснице у пустињи Умбрије (Италија) и православне монашке заједнице на Метеорима.

У јулу 1942. год., по Промислу Божијем посетио сам на кратко опатију Цистерцита Белфонтен (у Француској области Анжу). Нарушивши свој обичај да држи искушенике дуже на провери, приор ме је изненада запитао, приликом првог сусрета; „Када мислите да нам дођете?“ Био сам примљен као искушеник већ идуще септембра. Имао сам тада шеснаест година. Цистерцити Траписти држали су правило св. Венедикта, као и бенедиктинци, само је њихов живот био једноставнији и са више строгости. Ја сам се код траписта осећао ближи изворима живим древног монаштва, ближи Евангелију оствареном у животима Светих отаца пустињака.

Приор манастира Белфонтен, отац Гаврило Сорте, беше човек дубоке вере и честе молитве. О њему се причало да је једног дана, зауставио пожар хитнувши само у ватру своје бројанице. Енергичан и добар, строг у својој личној аскези а строг и према другима, он се трудио да по примеру св. Бернард-а од Клерво-а, буде и отац и мати својим монасима. Не мислим да је он много читао Свете Оце, али је био веома пивржен монашкој традицији и кроз свакодневно остваривање Правила Св. Венедикта он је био близак древним оцима пустињацима. Он ме је поверио манастирском васпитачу, младом монаху, који се одушевљавао делима Св. Касијана, тумачећи Правило св. Венедикта на основу древних извора, светих отаца пустињака, Св. Пахомија и Св. Василија Великог. Мало касније читао сам дела Св. Доротеја из Газе и Св. Јована Лествичника, којима се некада хранио чувени опат де Рансе, велики реформатор реда Траписта у седамнаестом веку. У току мог школовања у манастиру, неуморно сам читао писце Цистерците дванаестог века, који су складно спајали августиновску духовну традицију са очишћеним оригенизмом једног Св. Григорија Нисијског и Св. Максима Исповедника. Али волео сам и писце француске духовне школе седамнаестог века, код којих се могло осетити надахнуће светих Отаца...

У моме манастиру студирао сам теологију. Неколико година изучавао сам доста дубоко дела св. Томе Аквинског. Много сам волео философију Аквинатову. У њој сам нашао одличан лек против разе индивидуализма, субјективизма и философског идеализма, тако наметљивог у савременој мисли. Међутим, начин на који Тома Аквински схвата однос природе и благодати, као и његова употреба

разума (ма да у зависности од вере) сметала ми је, јер је он настојао да теологију усклади са аристотеловским схватањем „науке“. Тај Томин поступак потпуно се разликовао од начина мишљења Светих Отаца древне Цркве. Нисам могао а да се не дивим кохеренцији и складу Томине теолошке синтезе, која напомиње готичку архитектуру свога доба, заиста генијална, али ту је разум сувише потчинио себи материју грађевине. Чинило ми се да схоластички начин мишљења, по својој природи, тежи да сведе тајне Бога на меру коју разум може да схвати, стежући их у својој дефиницији и у своје силогизме. Напротив, дела Светих Отаца одишу смислом за светињу и за тајновитост, где се божанско и човечанско прожимају, налазећи свој складни ликовни израз у романској и византиској уметности.

Ово моје одушевљење за Свете Оце довело ме је у неке мале незгоде. Мало пре мога рукоположења за римокатоличког свештеника, отац приор ми је саветовао да прочитам једну добру књигу о свештенству. Рекао сам му да бих желео да прочитам нека дела Светих отаца на ту тему. Он ми је жустро одговорио: „Али драго моје калуђерче, ни помена о томе! Ваше рукоположење је за три недеље, дакле, остаје вам времена да прочитате нешто кратко и озбиљно о свештенству. Ви ћете имати касније времена да читате Свете Оце, као додатак.“ И приор ми је дао као обавезу да читам један састав из деветнаестог века, који је био исто толико сентименталан у својим излицима побожности колико и рационалистички у својој теологији. Често сам наилазио на сличне реакције. Неки други приор коме сам говорио о Светим Оцима, рече ми: „Да, да, нема сумње има лепих ствари код Светих Отаца. Али код њих нема теологије ни мистике. Праве теологије и није било у Цркви пре појаве св. Томе Аквинског. Јесте да је на Истоку било великих аскета, али није било великих мистичара. Мистика у Цркви, почиње са св. Бернардом из Клерво-а, достиже своју зрелост са шпанским Јованом од Крста у шеснаестом веку“. Осећао сам се дужан да наведем ове две изјаве, јер оне одлично илуструју једно стање дука на Западу, које ми је сметало. С висока су допуштали да су Свети Оци веома интересантни, да су још увек драгоцени извори, али код њих се не може наћи потпуно зрело теолошко учење. Њихова мисао даје тобоже само скицу. Између Светих Отаца првог милениума и великих теолога римокатолицизма дванаестог века и касније, постоји размак који наводно раздваја детињство и младост од зрелога доба.

Ја нисам могао да уђем у такав калуп мишљења. Свакако, у то доба, дивио сам се Св. Томи Аквинском, и надао сам се да помоћу каснијих коментара и светоотачких дела смањим размак који га одваја од начина мишљења Светих Отаца. За разлику од моје околине, ја сам сматрао да су Свети Оци најверодостојнији сведоци Предања Цркве, које је у њима нашло свој врхуноски израз. Код њих, сви видови доктрине (вероучења) и хришћанског живота беху осветљени централним тајнама Свете Тројице и обожења човека кроз спасоносно ваплоћење Христа.

Богопознање Светих Отаца извирало је увек из пуноте живота и духовног искуства. Наводим мишљење једног писца, чијег се имена не сећам: „Они (Оци) не излажу своје учење полазећи од дедукција и нагађања, него нам казују о ономе што су сами видели.“

Код Отаца нису ме нарочито интересовали они посебни и неповибливи облици њихове мисли, него подударање целота Предања Цркве које се одражава у сваком од њих. Био сам одушевљен критеријем светог Викентија Леринског: „Треба са највећом бригом држати за истинито оно што се веровало свуда, увек и од свих“. Очаран сам био и литургијом зато што она није била молитва једне личности или једне одређене групе; она није била обележена менталитетом једног места или одређене епохе: рођена у доба Светих Отаца, литургија је прошла као кроз сито многих молитвених поколења тако да је њен данашњи изглед у ствари чист бисер у светињи Цркве.

Био сам потпуно срећан у манастиру. Присно сам се уклопио у литургијски живот и остала монашка правила. Манастир Белфонтен складно је спајао монашку строгост са духом слободе и пипкости. Али постепено дошао сам до оваквог закључка: „Наше монашко правило и наша литургија имају светоотачко обележје, али наша теологија је доминиканска, док је наша духовност кармелићанска или језуитска“. Сличан проблем касније ћу срести у унијатским (са Римом сједињеним) црквама источног обреда. Те цркве су чувале, или бар желеле да чувају древно предање Православља, али пошто су прекинуле везу са изворима Мајке Цркве, оне више нису носиле у себи „смисао“ Предања. Ја сам сматрао да треба изградити јединство и склад нашег живота на темељу вероучења и теологије Светих Отаца. Наслућивао сам да је Православна Црква боље сачувала апостолско Предање првих векова Хришћанства.

1952. год. био сам рукоположен за римокатоличког свештеника. Затим сам именован за професора догматике, а касније сам постао васпитач младих монаха који су се спремали за свештенички чин. Због неких манастирских послова путовао сам у Париз и тамо сам упознао православног архимандрита Кипријана (Керн-а) који је предавао патристику на православном Теолошком институту Св. Сергија. Срео сам и професора Владимира Лоског, чија Мистичка теологија Цркве од Истока ме је одушевила...

Отац Кипријан отворио ми је ум да разумем вероучење Св. Григорија Нискијског, Св. Максима Исповедника, Св. Григорија Паламе. Он ми је показао, уз безграничну благонаклоност, да *христологија Халкидонског васеленског сабора* и *Паламино учење о божанским енергијама* претстављају кључ за православно схватање Цркве, човека и свемира. Међутим, веома дискретан и пун уважавања према туђој савести, руски архимандрит Кипријан никад ме није наговарао да пређем у Православну Цркву. Уосталом, тада ми није ни напамет падало да тако нешто учиним. Ја сам једино желео да кроз православно Предање лакше пронађем смисао моје западне традиције.

Дубоко сам волео латинску литургију. Када сам открио православну литургију у Богословском институту Св. Сергија био сам задивљен, и то је изострило моје чуло за слична богатства која су се крила у традиционалној латинској литургији. Литургија код Траписта била је углавном, изузев неколико каснијих додатака, истоветна са литургијом коју је Запад имао пре него што се одделио од Истока... У то доба на видику римокатоличке цркве оцртавао се диван

препород како на библијском пољу, тако и у области литургије и патристике. То се збивало под утицајем таквих људи као што су били отац Де Либак, отац Жан Даниелу, отац Донкер, опат Казел, и ширито се кроз часописе *Живи Бог* и *Божји Дом*, као и кроз колекцију „Хришћански извори“. Много сам очекивао од тих подухвата. Ипак две ствари су ме узнемиравале. Са једне стране, било је очигледно да овај покрет захвата само мањи број људи; маса дијецезанског свештенства у Француској била је ван тог покрета. Са друге стране, опромни део живих снага у римокатоличкој цркви излио се у покрет *Католичка акција* и у пастирски покушај „свештеника радника“. Осећао сам дубоку симпатију према том цветању хришћанског живота и према тој апостолској ревности која се ту изражавала. Али, истовремено, осећао сам да упркос појединих подухвата, овде је владала сасвим друга клима од оне коју жели литургијски и патристички препород. *Католичка акција* није се заснивала на еклесиологији контра-Реформе, но ипак она је била далеко од еклесиологије Светих Отаца. У њој сам видео више аватар модерног римокатолицизма, него католицизам окупан у изворима Светих Отаца...

Нисам тада јасно схватио да је овај социјални правац у Римској цркви одражавао, много више него онај мистички логику савременог римокатолицизма, и да ће он вероватно успети да неутралише и истисне све друге струје. Ја сам се надао да ће сухе кости оживети, и да ће све традиционалне вредности и установе Римокатоличке цркве поново постати духовна храна за савременог човека. Надао сам се да ће римокатолицизам контра-Реформе, са овим оним што је било туђе Светом Предању Цркве, уступити место „западном Православљу“ првих векова које ће васкрснути благодарећи споју древног наслеђа прошлости и живих снага садашњости.

1958. године послали су ме у Рим на једну годину студија. То је за мене била дивна прилика да скупим у великим библиотекама обилну документацију о темама које су ми лежале на срцу, и да се надишем оне атмосфере старог Рима са његовим катакомбама и базиликама...

У то доба био сам додељен као сарадник издавачке куће „Хришћански извори“ са циљем да припремим издање средњевековних текстова о монаштву. У ствари Врховни опат реда Цистерцита, бивши игуман Белфонтенски, отац Габриел Сорте, намеравао је да припремим збирку текстова чувених бенедиктинаца из дванаестог века. Међутим, чинило ми се да те текстове не би требало издвајати из ширег оквира монашке и патристичке традиције. Свако издвајање створило би утисак као да постоји посебна цистерцијанска „духовност“ (у модерном смислу речи), као што се каже да постоји „духовност“ „игнацијанска“ или „кармелићанска“. Међутим, благодат монаштва састоји се управо у томе да превазилази сваку исцепканост, сваку „специјалност“, јер, и поред тога што постоје разне пране духовних отаца и њихових наследника, и упркос постојању различитих елемената у монашком животу појединих манастира, монаштво као духовна појава у основи је једно. То јединство извире управо из патристичког надахнућа истинског монашког живота. Уосталом,

врховни опат, Габриел Сорте, лако ми је дозволио да проширим своју издавачку делатност.

По моме повратку у Француску, морао сам да се бавим, поред предавања теологије, и радом око издавања књига. Често су ме звали да проповедам на „духовним вежбама“ по разним манастирима, као и да пишем чланке за часописе и лексиконе. Поверено ми је састављање једног „Приручника духовности“ за бенедиктински ред. Неки су критиковали тај мој састав да је сувише под утицајем грчке патристичке мисли, и не претставља типичну духовност цистерцијанску. Тај мој рад под насловом *Начела монашке духовности* касније се појавио као *Лествица Јаковљева*.

1960. године, на позив унијатског бискупа Илије Зогби-ја, тадањег грко-католичког викара у Каиру, путовао сам у Египат, да бих се упознао са коптским монаштвом тада већ у пуном процвату. То путовање у отаџбину монаштва било је веома важно за мене. Египат као колевка монаштва увек ме је посебно привлачио, и од све монашке књижевности највише сам волео житија светог Антонија Великог, Светог Пахомија, и нарочито *Изреке светих отаца-пустиняка*. Ту су већ изражена начела духовног живота, и то тако дубоко и трезвеноумно, што није било превазиђено. У манастирима Нитрије у древној пустињи која се зове Скити (Скете), јасно се осећало духовно присуство древних отаца пустињака. За дивно чудо, данашњи монаси Копти нису опали у духовности. На повратку имао сам прилику да посетим и Палестину, где сам у Светој Земљи, учинио „поклонство изворима“ још дубинскијим и пресуднијим... До чекао сам најаву Другог ватиканског концила са великом радошћу. Али, мало по мало, осетио сам сву двосмисленост идејних токова који су се сукобљавали приликом дискусија, а те концилске распре одјекнуле би све до нашег манастира. Врховни опат Сорте, који је био веома осетљив како на поткопавање јерархијског ауторитета тако и на омаловажавање традиције, рекао ми је једног дана: „Много сам узнемирен начином како се одвијају ствари на концилу. Ако се настави у овом правцу, Римокатоличка црква доживеће после овог концила једну од најтежих криза своје историје“.

Све је више слабила наша нада да ће овај концил успети да оживи и обнови традиционалне установе римокатолицизма у духу учења Светих Отаца. Напротив, по многим питањима, овај Концил пошао је у супротном правцу. Уосталом, Концил сам по себи није био директно одговоран за то. До тада, велики број древних установа, а пре свега традиционална литургија Запада, биле су очуване, зато што је римокатолицизам, руковођен једном снажним централном управом, и којој су се сви римокатолици покоравали, одржао их кроз векове силом своје власти. Али, током последњих векова, сами верници — па чак можда још и више свештеници — изгубили су свако разумевање за те древне установе. Са Другим ватиканским концилом моћ јерархијске власти је ослабила; па је дошло као логички закључак да оно што је изгубило смисао морало је и да се сруши — што је повлачило за собом потребу да се црквене установе сазидају на новим основама и да те установе буду саобразне стању ствари које је већ постојало у току последњих векова, а сада се изражавало као дух и смисао самог римокатолицизма.

Током последњих година ова усмерења постајала су све јаснија... Ја сам, међутим, био убеђен да је пунота истине на страни Светих Отаца, древне Цркве, тога Православља које сам ја волео али још нисам могао да предосетим да је та Ортодоксија просто-напросто сама Црква.

Тада сам се питао да ли присуство у римокатоличкој цркви хришћана источног обреда — са истим предањем као и православни, — не би могло да послужи као квасац који би изазвао повратак целе Римске заједнице својим православним изворима. Унијатство (сједињење са Римом) замишљено је у Риму као средство за превођење православних верника у римски тор, не приморавајући их да напусте своје обреде и предања. Развој савременог екуменизма, који је обухватио и римокатолички свет, доводио је до закључка да је и само унијаћење сада застарело. Али, зар се није могло надати да ће присуство и сведочење римокатолика источног обреда утицати да се и цела Римска црква врати изворној пуноти апостолскога Предања? Храбри и бистроумни иступи појединих мелкитских (унијатских) бискупа на II концилу оправдавали су донекле овакво надање. На тај начин, прихватање византијског обреда могло би да послужи западним хришћанима као јака храна за духовни живот по светом Предању...

У том духу, заједно са једним сабратом из манастира Белфонтен, са сличним унутарњим развојем као и ја, основао сам 1966. манастир Преображења у Обазини (Корез). Неколико једномишљеника придружило нам се тамо. У току десет година, ми смо покушали да живимо по литургијском и духовном Предању Православља, остајући још увек у Римокатоличкој цркви. Све потребне дозволе добили смо доста лако, како од наших монашких надлежних тако и од ватиканских власти. Међутим, ми нисмо имали јавно признати канонски статус...

У току тих последњих година, ми смо постепено открили да је немогуће живети и доживети право „источно“ хришћанство у оквиру Римске цркве. Унијатске цркве у њој заузимају само периферно место једне мањине; оне су, у великој мери, отсечене од својих корена и од своје исконске традиције.

Са друге стране, развој Римокатоличке цркве после Концила наставља се. Не волим да тај после-концилски развој назовем речју „криза“. Ја не верујем да је уопште живот и напредак Римске цркве у питању. Напротив, више је вероватно да ће њен утицај, као и утицај папства, на нивоу екуменских односа и светске дипломатије, само се проширити. Но ипак је очигледно да се Римска црква у току ових година после Концила много изменила. Та промена узнемирила је многе њене вернике, зато што је дошла нагло. Но ипак — ја сам већ тада био свестан — та промена је у неку руку дошла као нормална и сасвим у духу модерног римокатолицизма...

Почео сам све више да размишљам о верској историји Запада, а нарочито о дубоким променама које су уследиле на Западу, и то у свим областима живота, између једанаестог и тринаестог века. Измениле су се установе црквене (нарочито схватање о папству) верски обреди и свете тајне (напуштено је погружење детета приликом

крштења као и причешћивање лаика под оба вида итд.) као и само вероучење (уведена је реч *Филиокве* у Символ вере, а схоластички метод у теологији.) У том раздобљу појавила се на Западу и натуралистичка уметност, која је прекинула све везе са древном иконографијом. Ова чињеница је уосталом призната од стране римокатоличких историчара. Тако је чувени Ив Конгар писао: „Велики прекид јавља се између једанаестог и дванаестог века. Али тај прекид се десио само на Западу где се, од краја једанаестог до краја тринаестог века све променило. Таквог прекида нема на Истоку, где су, у већини, ствари хришћанства још и данас какве су некад тамо биле — и какве су некад и код нас биле до краја једанаестог века. Ова констатација се намеће сваком који добро познаје ове ствари, али тиме она не престаје да буде мање озбиљна, јер нас упућује управо на оно доба када је настао раскол (између Запада и Истока) којем до сада нема лека. Немогуће је да је појава овог прекида била чисто спољашња и случајна“ (Ив Конгар, *Белешке о источној схизми*, Шевтоњ, 1954, стр. 48).

Недавно је један други историчар тврдио: „Нема сумње, раскид између Рима и Цариграда није се случајно завршио 1054. год., тачно у време када су под утицајем римског покрета реформисања, папство и Западна црква кренули у духовној области, на сасвим нове путеве (А. Вошез: *Духовност западног средњовековља*, Париз, 1975, стр. 68).

Свакако, римокатолички теолог Ив Конгар је мишљења да ова новонастала разлика између древне Цркве апостолске и нововременског римокатолицизма не задире у саму суштину вере. Ипак, обе стране мисле, од једанаестог века до наших дана, да ове несугласице између Источне и Западне цркве имају за логичну последицу прекид у Причешћу између Православне цркве, која је суштински остала верна заједничком древном Предању, и Римске цркве, која је забраздила ка „новим путевима“. Дошло је дакле, до раскола (схизме), чак и до јереси (кривоверја), јер су у питању били догмати, које је једна страна прихватала а друга порицала. А историја је пружила доста доказа да је иницијатива за расцеп долазила од Западне цркве.

Заменик једног римокатоличког бискупа рекао ми је једном: „Ја сам спреман да признам да је већина грешака дошла са наше стране. Међутим, драги мој, Христос је основао своју Цркву на апостолу Петру, на римском папи. Дакле, зато смо ипак ми истинита Црква“. Ова мало наивна формулација ипак тачно изражава гледиште Римске цркве, јер за њу јединство са папом претставља главни критериј припадности истинитој Цркви. А „грешке“ Западне цркве приликом расцепа биле су само личне грешке њених претставника, које не чине саме по себи грех схизме, док су промнее које је Западна црква увела у току потоњих векова а *приори* преиначиле само неке небитне стране црквеног живота, везане за једну одређену културу и епоху не задирући у суштину хришћанске традиције. Тако, приближно, они мисле.

Из овога следи, да, упркос доказима из историје, једино папски примат (првенство) и непогрешивост римског бискупа могу да ме увере да је данашња Црква римска истоветна са древном Црквом апостолском. Али и по том питању, читање Светих Отаца и изуча-

вање историје Цркве открили су ми једностраност и неоснованост римских појмова. Открио сам „у римском догмату о првенству папе и о непогрешивости римског понтифика искривљење заједничког првобитног Предања“, као што је то рекао руски православни теолог отац Борис Бобринској пред сабором римокатоличких бискупа у Лурду 1978. У ствари, овај римски догмат никада није био једногласно прихваћен у Цркви првих десет векова. Он је чак противан духу и пракси древне Цркве, без обзира на захтеве и личне претензије римских папа онога доба. Слично је и са другим догматским разликама, (на пример са додатком *Филиокве*) које су се појавиле веома рано у латинској Цркви, али оне ипак никада нису признате за саставни део вере у другим деловима хришћанскога света.

Увидео сам да се по овом питању погледи православних теолога и савремених римокатоличких историчара у великој мери поклапају, али они ипак из истих чињеница не извлаче исте закључке. Историчар Батифол на пример, писао је поводом учења да је римски папа наследник Светог Петра: „Свети Василије Велики то уопште не признаје, а тако исто Св. Григорије Богослов и Свети Јован Златоусти. Углед римског епископа био је веома велики, али се нигде не види да је он на Истоку претстављао власт по божанском праву“ (Петар Ватифол: *Катедра Петра* Париз 1938, стр. 75—76). А француски теолог Ив Конгар тврди да на заједничким васеленским саборима древне Цркве никада није била изражена „формула о свеопштем првенству (римског папе) по божанском праву“.

По питању непогрешивости римског папе и познате формуле „Петар (апостол) је говорио кроз Агатона (папу)!“, изречене на трећем васеленском сабору у Цариграду, римокатолички теолог Де Вриес тим поводом пише: „Ова формула свечано изражава заједнички став саборских отаца, постигнут после строгог претресања и увиђања да се писмо папе Агатона слаже са сведочењем апостола Петра. Та акламација уопште не значи: Агатон је обавезно у праву јер има власт Петрову... Један додатни доказ да Васеленски сабор не признаје апсолутну власт папе у области вероучења, то је чињеница да је римски папа Хонорије био осуђен као јеретик... Да ли је Хонорије био правилно или неправилно осуђен то не мења ствар, чињеница остаје да је он био осуђен као јеретик од васеленског сабора, а ни папа Лав III није се успротивио том Сабору који је осудио његовог претходника. У римском *Зборнику канонског права* постоји изрека: „*Prima sedes a nemine judicatur*“ (Прво седиште (римско) не може нико да суди) није дакле била, у то доба, апсолутно признавана чак ни у Риму. Данас, међутим, таква осуда папе је на Западу незамислива. Дакле треба признати да постоји еволуција у римским догматима“ (В. Де Вриес: *Исток и Запад* Париз 1974. стр. 215—216).

Током неколико година, много ми се свиђала теорија неких римокатоличких екумениста, који су искрено били благонаклони према Православљу. Међу њима најчувенији је био отац Луј Бујџ, који је сматрао да римокатоличка црква и православна црква никада нису престале да буду у јединству, без обзира на спољне разлике. Оне биле само две помесне цркве, које остварују свака на свој посебан начин, али правоваљано, пуноту Христове Цркве. Ако неко прихвати

ову теорију, он може да иде тако далеко да каже, остајући при том римокатолик, да је Православна црква сачувала боље него Римокатоличка црква многе црте изворнога Предања апостолске Цркве, но ипак Римокатоличка црква није одбацила нити променила суштину Хришћанства, и да је она боље него Православна црква развила друге видове хришћанског живота, — као што је смисао за мисионарење и способност за прилагођење условима савременог света; заслуга Римокатоличког теолога састоји се нарочито у чувању видивог јединства са Римским Престолом, а такав центар недостаје Православној цркви. Мислећи на овај начин римокатолички теолог може да сматра да и даље припада јединитој (unique) истинској Цркви, или тачније да је и Римска црква такође Црква Христова. Наш доживљај у унијатском манастиру обазинском добијао је све више у значају, и постао је у неку руку пророчански. Велики број наших римокатоличких пријатеља, мање или више свесно, прихватио је овај начин гледања, а то им је омогућило и укидање старих анатема (обострано бачених из Рима и Цариграда) као и начин називања православних патријаршија као „сестринских“ цркава у званичним изјавама Ватикана.

Међутим, после дубоког разматрања, ова теорија није била ништа друго него самообмана и варка, веома привлачна, али у супротности са непобитним чињеницама. Обавезно је да сви верници исповедају и сматрају, по Символу вере, да је Црква једна једина и да њено јединство мора бити *видиво*, као и сама Црква. По светом Предању свака месна Црква сједињена са својим епископом и служећи Свету Евхаристију није целовита Црква, није саставни део свеобухватног Тела Христовог, — ако нема праву веру, у потпуној сагласности са апостолским Предањем. Свака месна Црква чије исповедање вере није истоветно са исповедањем осталих месних Цркава самим тим престаје да буде цело Тело Христово у датом месту. И Римска црква изискује у теорији ту праву веру, додајући да „само чувањем исповедања вере и јединства са римским понтификом Христово црква може да постоји као једно стабло под једним пастиром“ (I Ватикански концил Д. Б. 3060).

Познато је да је Православна црква увек одбијала да призна римске догмате, као што су *Филиокве*, непопрешивост и јуридикчко првенство по божанском праву римског понтифика, које она сматра страним и противним апостолској вери. Очигледно је дакле да свака од ових двеју цркава исповеда различиту веру и то по питањима, која и једна и друга Црква сматра од догматске важности. То је разлог да је прекинуто јединство у светим тајнама између Истока и Запада већ неколико векова, и то је такође разлог да Римска црква, већ неколико векова, именује и поставља своје римокатоличке бискупе у градовима где постоји православни епископ, — што је очигледни знак неистоветности ове две Цркве, чак и на ужем плану месне цркве као Епархије или дијецезе.

Ја не могу да верујем да тумачење спорних римокатоличких догмата које нуди Луј Бује, на начин који би био прихватив и за православне, уопште деле остали римокатолички теолози или чланови западне хијерархије.

Таква тумачења, дакле, нису довољна да створе пут за сједињење. Да би се омогућило сједињење није довољно да римокатолички догмати буду протумачени на православни начин, него, поред тога, треба то тумачење да буде прихваћено од целе Римокатоличке цркве. Међутим, то је далеко иза седам брегова. Рекавши ово, ја се слажем потпуно (али само у овој тачки) са мишљењем које је изнео недавно теолог Алексеје Ван Бунен: „Највећу услугу коју можемо учинити нашој браћи хришћанима Запада — па према томе, посредно, и нама самим — је да подржимо свом снагом духовни правац који предводи, поред осталих, отац Луј Бује“ (у „Contacts“ 107, 1079. стр. 318) јер он данас пружа римском хришћанству најбољу шансу да поново нађе пуноту светог Предања, избегаваши при том опасност искључивог интепризма.

Ипак то је трајало годинама да стигнем до убеђења да је Православна Црква истинита Црква Христова са пунотом благодати, а да је Римокатоличка црква само од ње одељени члан. Једно такво трагање за истином вероватно много лакше пада млађим људима. За једног римокатолика мог поколења идеја папског првенства била је неприкосновена. Са друге стране, у манастиру француских Траписта, ја сам имао прилику да упознам латинску традицију у њеном најчистијем облику, очуваном до скоро. Познавао сам монахе, монахиње, ревносне хришћане који су зрачили дубоком духовношћу. Живот многих католичких светих људи био ми је близак; њихова светост је била несумњива, и чинило ми се да је она веома слична светости православних светаца. Могао сам да назрем, и да волим, све што је било истински хришћанско, — са допуштењем рекао бих: волео сам све оно што је још преостало од Православља у римокатоличким верницима.

Крајем 1976. године, моја братија монаси и ја дошли смо до преломне тачке — више нисмо могли да се колебамо. Морали смо да почнемо да тражимо начин нашег преласка у Православну цркву. Да ли је требало да то учинимо одмах, или да чекамо боље околности? Било је много препрека, јер смо били доста познати у римокатоличком свету. Наш манастир имао је скроман, али стварни утицај на околину. Зар не би било паметније да останемо са римокатолицима и да им помогнемо да пронађу своје дубоке корене, да их водимо на заједничке изворе источне и западне традиције? Зар такав став не био био обазривији, самилоснији и лакши за остварење јединства Хришћана? Зар није то био једини начин и да очувамо у животу наш манастир Обазин, и тако да наставимо наш подухват око зближавања?

Али како смо могли остати лојални чланови Римокатоличке цркве, и даље лицемерно исповедати римокатоличке догмате, када смо већ били убеђени да су се неки римски догмати удаљили од првобитног вероучења древне Цркве? Како да наставимо да учествујемо у истој евхаристији са римокатолицима, када смо се разликовали у вери? Како да останемо ван Цркве, изван које сигурно нема спасења ни истинскога живота за све оне који су је препознали? Можемо ли се и даље устезати да уђемо под њено окриље само због неких људских обзира? Зар смо могли да се поклонимо пред еку-

менском дипломатијом разних опортуниста, ради личне удобности, тражећи да угађамо људима више него Богу? А то би значило лагати и Бога и људе. Ништа не би могло да оправда такву дволичност.

Али на која врата да уђемо у Православље? Знали смо да је положај Православне цркве у Француској деликатан, да њени епископи морају да узму у обзир да је Римокатоличка црква на том тлу у већини, стога су обавезни да одржавају са њеном јерархијом што је могуће боље односе. Бојали смо се да наш прелазак у Православље не изазове снажан отпор у неким римокатоличким круговима, што би нанело штету француском Православљу. Потоњи догађаји показали су да је наш страх био оправдан. Неке високе личности Православне цркве у Француској, које смо питали за савет, нису криле своју бојазан, па су нам препоручиле да наш пријем у Православље буде негде ван Француске.

Претходних година, ми смо обишли разне православне земље: Румунију, Грчку, и Атонску Гору, Србију. Тада још нисмо помишљали да пређемо у Православну цркву, али жеља нам је била да се изблиске упознамо са Православљем и да на лицу места видимо литургијски и монашки живот православних. Дубок утисак оставила је на нас Румунија у којој се прожимало ревносно монаштво са живом вером целог народа дубоке побожности. Али унутрашња ситуација земље није дозвољавала да се укључимо у њено Православље, нама увек драго. Тешко је било не видети прст Божији у отварању према нама манастира Симоно-петре на Светој Гори Атонској.

Пошто смо донели одлуку, отишао сам код нашег надлежног бискупа Тилског, Бринон-а. Пратио ме је члан нашег братства. Бискуп нас је дуго и благонаклоно слушао. Он је сматрао да наша одлука није донесена лакомислено, него да је дошла после дугогодишњих молитава и размисљања. Он је додао да што се њега тиче ми не заслужујемо прекор ни осуду, али ипак треба да ово изведемо мудро и дискретно, избегавајући сваки скандал и немир око нас. Он је такође мислио да је паметније ако будемо примљени у Православље у Грчкој или на Светој Гори, а никако у Француској, јер би то изазвало непотребне проблеме.

Дознали смо касније да је Римска конгрегација за источне (унијатске) цркве била спремна да нас обаспе великим привилегијама под условом да останемо у оквиру Римокатоличке цркве. Ми ово нисмо могли прихватити. Зато је касније и бискуп Тилски морао да заузме мање помирљив став према нама, наредивши да морамо напустити зграде манастира Обазине, чак и оне које смо ми сами саградили...

У то исто време, посетили смо опата Белфонтенског, Емануила Кутант-а, да бисмо му објаснили нашу одлуку. Она га је изненадила, рекао нам је отворено и искрено, да он тај корак не одобрава. Али је одмах додао да он поштује слободу наше савести, не жели да нас осуди, него да и даље одржава са нама братске односе пуне међусобног поверења. Он никад није променио овакав свој став, пун искренности и љубави евангелске.

Кренули смо за Свету Гору. Ми смо још недовољно познавали Православну цркву и њено монаштво. Могућност да примимо у јед-

ном православном манастиру озбиљно посвећење била је за нас не-проценива благодат. Светогорски манастир Симоно-петра (Симонов-камен) издвајао се од осталих како личношћу свога игумана, тако и духовним полетом његовог младог братства. Више пута римокатолички монаси били су ту братски примљени, а и проблеми Запада овде су наилазили на веће разумевање него у другим манастирима, који су такође одлични.

Најделикатнији проблем пред нама је био: начин пријема у Православну цркву. После озбиљног разматрања овог питања, било је решено да се то изведе кроз крштење. Овај чин је касније изазвао велико изненађење, па негде и негодовање, у римокатоличким и православним круговима слабо обавештеним о теолошкој и канонској традицији и пракси Цркве и Васеленске патријаршије по питању пријема римокатолика у Православље. Због нетачних обавештења, чак и лажних набеђивања и клевета, мислим да је потребно и да дамо неке историске и доктриналне чињенице које би објасниле у правој светлости овај наш чин.

Још од трећег века постоје два обичаја у хришћанској Цркви како примити инославне (јеретике): кроз полагање руку на њих (или миропомазаньем), а други обичај је био да се понови обред крштења иако је оно већ било обављено у јеретичкој заједници. Римска црква је усвојила прву праксу — полагање руку — и строго је осуђивала поновно крштење јеретика. Међутим, цркве у Африци и Азији, напротив, држале су другу праксу (поновног крштења јеретика) а најревносније је бранио овај став свети Кипријан картагински и Свети Фирмилијан кесаријски. По њима, ко год би искривио у нечему праву веру Цркве, самим тим се и удаљио од Цркве, па према томе није могао имати ни праве Свете тајне.

Почев од четвртог века, римско учење о непоновивости крштења, подржано великим ауторитетом, на Западу, блаженог Августина, наметнуло се целој Латинској цркви, барем што се тиче крштења, (док је признавање ваљаности свештеничких рукоположења у јеретичким заједницама прихваћено на Западу тек у тринаестом веку). Напротив на Истоку, нарочито под утицајем Светог Василија великог, еклесиологија и светотајинско богословље Светог Кипријана картагинског није престало да се сматра као верније духу Цркве, а не учење блаженог Августина о непоновивости крштења. Према томе, на Истоку је важила као идеална норма (*акривија*) да јеретике треба примати кроз крштење. Међутим, узимајући у обзир праксу оних цркава које нису поново крштавале јеретике и на Истоку правила се разлика између јеретика који нису искривили саме основе вере (догмат о Светој Тројици), и оних чија је јерес била много заразнија и радикалнија.

Према томе, било је могуће, када су разлози *икономије* (снисхођења према слабости људској) то изискивали, да јеретици буду примљени у Цркву само полагањем руку на њих или миропомазаньем. И Запад и Исток били су једномислени у томе да крштење извршено правилним обредом у име Свете Тројице, макар и у јеретичкој заједници, није нешто непостојеће (јер некрштени незнабожац никада не би могао бити примљен *икономијом*, без крштења), међутим то

јеретичко крштење има озбиљан недостатак, који може бити допуњен кроз миропомазање. Међутим, римски и августиновски Запад је сматрао да се поновно крштење не сме *никада* чинити. Напротив, Исток је извукао супротни закључак да је понављање крштења препоручиво јер оно само у крилу Цркве има пуну вредност, али се крштење може и изоставити и заменити миропомазањем у случају да то може да олакша повратак јеретика у Цркву. Много касније (XVII век) Руска православна црква, под великим латинским утицајем, прихватила је делимично августиновску теорију: она је одлучила да прима римокатолике у Православље једноставно кроз тајну исповести и кроз исповедање вере (тј. Символа вере без *Филиокве*). Са гледишта светоотачке православне теологије, овај руски начин тумачи се као веома либерално примењивање начела *икономије*.

Овим се објашњавају привидне противречности на које се налази у канонским списима Васеленских сабора и Светих Отаца, као и у пракси разних помесних православних Цркава у току векова. Што се тиче данашње праксе, пријем римокатолика у Православље кроз крштење прописано је у зборнику *Пидалион*, где је текст канона пропраћен тумачењима Светог Никодима светогорца, који је уживао велики углед. У областима које потпадају под Цариградску патријаршију, одлука која прописује поновно крштење римокатолика *никада* није била повучена. Што се тиче саме Цркве у Грчкој, „онима који желе да ступе у Православље треба препоручити да се поново крсте, и само у случају да је то неоствариво, они могу бити примљени кроз миропомазање“.

Света Гора атонска је предео у којем живе само монаси, који се труде да што је могуће боље остваре све идеале хришћанског живота и Предања Свете Цркве. Они немају пастирских обавеза нити врше икакав притисак кроз прозелитизам. Природно је дакле да, се барем они, стропо придржавају *акривије*, не осуђујући при том оне који, радећи у другачијим условима, прибегавају *икономији* (снисхођењу).

Позив и сврха Свете Горе је управо држање *акривије* (строгости) у свим областима духовног живота. Зато је природно да неправославни који тамо постану монаси буду примљени кроз крштење. *Атонски монаси уопште нису људи склони да осуђују друге, нити настоје да вреднују строгост више од милосрђа.* Они нису уски ригористи. Проблем се поставља на сасвим другој равни, и ретко је наћи такве људе, као што су духовници на Светој Гори, који умеју хармонично да споје чврстину у вероучењу са љубављу и самилушћу према другим личностима. Да би се неко у ово убедио, треба само да прочита дивну изјаву коју је дао отац Василије, игуман манастира Ставрониките, на II конгресу православне омладине у Дижону, 1971. год. (Текст је објављен у „Contacts“ 89, 1975/I стр. 100—115).

Пребацили су нам да су наметнутим поновним крштењем Светогорски монаси присилили нас да се одрекнемо и презремо сву нашу прошлост као римокатоличких монаха. Неки су писали супротно, да смо ми сами тражили поновно крштење, ма да сам игуман није то захтевао, једино да бисмо угодили фракцији најстрожијих монаха на Светој Гори. Ове тврдње немају везе са стварношћу. Атонски мо-

наси ништа нам нису наметали: они нас нису присилили да постанемо монаси атонски, а поред тога дали су нам пуну слободу да можемо да бирамо и други начин пријема у Православље. А нама није било стало да утађамо било коме. Но пошто смо начинили избор, и пошто смо се приволили да постанемо монаси атонски ми нисмо хтели да потценимо ове људе које признајемо за своје Оце и за нашу братију, чија мисао по овом питању је сасвим позната. Ми смо дакле слободно изразили жељу да будемо примљени кроз крштење, у пуној сагласности са нашим игуманом јер овај поступак је нормалан и неопходан на Атонској гори, а уз то је и теолошки оправдан и канонски законит. Међутим, то није значило да смо се ми „одрекли“ нашег римокатоличког крштења које смо примили у име Свете Тројице, него смо тим чином (поновног крштења) јавно исповедили да се римокатолички обред крштења испунио *пунотом благодати* тек нашим уласком у Православну цркву. Овим ми нисмо порекли да постоји у доктриналној и сакраменталној пракси прилична духовна заједница између Православне Цркве и Римокатоличке цркве — међутим, наше понашање је означило да та заједница није савршена, потпуна, и дакле, према најисправнијој православној теологији, свете тајне Римокатоличке цркве не могу бити аутоматски признате у Православној Цркви. (види: студију епископа Петра Луилије: *Црква иконономија и понављање Светих Тајни Иреникон* 1967. стр. 228-247 и 338—362).

Неки су нам поставили питање: шта мислимо, гледајући назад, о сакраментима (светим тајнама) које смо ми сами вршили још док бесмо свештеници Римокатоличке цркве. Ја бих једноставно одговорио да Православна Црква радије говори о „истинитости“ (аутентичности) и „законитости“ (леgitимности) светих тајни него о њиховој „ваљаности“ (валидности). *Једино у Православној Цркви служене и примљене свете тајне јесу „истинске“ и „законите“, а по редовном току ствари, ваљаност, делотворно разливање благодати, зависи од законитости. Међутим, Свети Дух слободно располаже Својим даровима, и лиже их изливати и делити и ван нормалних канала благодати, тамо где нађе за то пријемчива срца. Свети Григорије Богослов једном је рекао „исто као што многи наши нису са нама, јер њихов недостојан начин живота дели их од заједничког тела, тако исто — насупрот — многи од оних који су ван Цркве припадају нама, јер као благонравни и чисти живе већ по вери, а недостаје им само назив, док саму стварност већ имају“.* Он је навео случај свог оца, пре обраћења, да је Григорије Стари био „у неку руку туђа грана, али својим чистим животом накалимањена на наше стабло“ (П. Г. 35:992) Дакле, ово питање препустити, са потпуним поуздањем, величанству милосрђа Божијег.

После нашег уласка у Православну Цркву, ми нисмо занемарили екуменски идеал, као што нам је пребацио на последњем састанку бискуп Бринон. Ми не желимо мање од осталих видиво јединство свих хришћана. Међутим, ми просто-напросто мислимо да не треба понављати трагичне неспоразуме који су доводили до лажних „унија“ („сјединења“) у Лиону и Флорентији. До сјединења какво жели Господ Христос неће се доћи прикривањем неких истина или врше-

њем притиска на личности, терајући их да жртвују своја убеђења за добро јединства.

Ја потпуно усвајам оно што је протојереј Александар Шмеман писао пре неколико година: „Са православне тачке гледишта, једини прави језик, који нам је свима заједнички, једино позивање на изворе прихватаиво за све нас у оваквом разговору, пружа нам оно Предање које су сви хришћани, у току многих векова, прихватили као заједничко и општеобавезно учење Цркве: а такво је управо свето Предање које се наставља у Православљу. Неумешана у жучне спорове и ојађености Запада, Православна Црква би се могла поставити у екуменском покрету као *tertium datum* (трећи излаз), провучајући му не своје сопствено Предање, него нераздељиво наслеђе у којем сваки може да нађе исходиште овог теолошког и духовног развоја. Према томе... једини исправни екуменски метод, по мишљењу православних, састојао би се у потпуном и отвореном доктриналном суочењу, које би неизбежно довело до прихватања истине и одбацивања заблуде. У току целе своје историје, Православље је знало само две категорије: праву веру (православну) и кривоверје (јерес), без икакве могућности нагодбе (компромиса) између њих. При том јерес није сматрана првенствено као искривљеност интелекта него као слабост вере која доводи у опасност и само спасење. Према томе, по схватању и искуству Православља, прави циљ екуменског покрета треба да буде истина, а не јединство: по том православном искуству јединство и није ништа друго до природна последица истине, њен плод, њен благослов“. („Contacts“ 45, 1964/1, стр. 9—10).

Васпостава пуног општења између разједињених хришћана не изискује изједначење обреда и обичаја заснованих на традицијама иако различитим, но изворним и законитим. Ова обнова заједничтва може се ускладити без обзира на неке различите теолошке формулације које не угрожавају саму веру. Међутим, та васпостава и обнова јединства захтева потпуну истоветност у вери. Она тражи као предуслов да сви једномислено и без резерве прихвате „оно у шта се веровало свуда, увек и од свих“, то-јест оно што је усвојено једнодушно, а никаква власт нема право да натура било шта друго.

Један стари монах атонски рекао нам је: „Ви нисте римокатолици обраћени у грчко Православље. Ви сте хришћани Запада, чланови Римске цркве, који се вратисте у заједницу са универсалном Црквом. То је много веће и важније“. И док је то говорио, текле су му сузе низ образе... Тачно је, ипак, да смо ми „обраћеници“, „повратници“ у Православну Цркву у смислу да смо напустили Римску цркву, према којој ми осећамо велику захвалност за све оно што смо добили у крилу наших породица и онога хришћанског народа који нас је тако дуго подржавао, али у њој нисмо могли да препознамо Цркву Христову у свој пуности благодати.

Међутим, ова Православна Црква није „Источна“ Црква, источни израз вере хришћанске. Она је сама Црква Христова. Њено Предање беше заједничко свима хришћанима првих векова, и зато ушавши у заједницу са њом, ми смо се само вратили Извору. Ми смо живо осетили да припадамо оном броју западних хришћана који „затра-

живши да буду примљени у Православну Цркву тиме се нису одрекли онога што, на Западу, а посебно у њиховој отаџбини, пре и после поделе и схизме, носи печат Духа Божијег који дува где хоће". (Елизабет Бер-Сижел, у „Contacts“, 45, 1954/1, стр. 49).

Као православни монаси са назначењем да живимо у земљи Француској по правилима и Предању Свете Горе Атонске, ми знамо да мисија монаха „није у томе да направи нешто својим мислима или да организује нешто својим способностима, него да својим животом сведочи да је смрт побеђена. А то он чини сахрањујући самога себе као зрно у земљу". (отац Василије, игуман манастира Ставрониките, loc. cit., стр. 101).

Милан Младеновић

ТРЕНУТАК НАШЕГ КЊИЖЕВНОГ ЈЕЗИКА

— из светлости два упоредна тока
наше културне повести —

Приступајући предмету ове расправе, осећам обавезу да осветлим онај посебан угао посматрања, из којег ће се, у чврстој међусобној повезаности, указивати њени садржаји, те да, осим тога, јасно одредим обим и садржај појмова, које сам истакао у њеном наслову. Тиме не желим да обезбедим себи тек јасност и разговетност у излагању; него ми се овај поступак чини неопходним, будући да нас на најкраћи начин уводи у саму срж разматраних питања.

Тренутак нашег данашњег језика битно је обележен учинцима реформе, коју је у првој половини протеклог столећа, неодољивом снагом свог генија, и неупоредивим догматизмом своје воље, спровео један једини човек, чије су заслуге колико хваљене, толико и неоспорне, чије је пак целовито посланство у истој мери промакло свестраном испитивању у којој је и остале нерасветљено. Ако ми данас имамо суштинских разлога за незадовољство стањем, у којем нам се књижевни језик налази, тада имамо и обавезу да посегнемо за суштинским преиспитивањем самих основа његовога устројства. Нико није позванији да се бави преиспитивањем, и нико обученији у изградњи чврстих, и разградњи климавих темеља, него што је то философија. Настојећи да философијски мислим питање нашег књижевног језика, дакле да приступим испитивању битних токова, који су га саобразили, и преиспитивању темељних претпоставки, на које се он ослања, не могу а да не кажем да је наша философија, на томе подручју, које се тиче устројства нашег народног бића, потпуно затајила. Не треба превише наглашавати истину, са којом ће се у начелу, сложити чак и наши философи, против којих је уперена њена оштрица: наиме истину, да једна философија може исцрпсти свој појам, и одговорити свом највишем одређењу, само ако своје клијање дугује семењу, посејаном у духу једног народа, и ако листови њенога стабла бивају обликовани налогом, којег, на своме језику, изричу најдубљи коренови народног бића. Не само да се наша философија није дотакла огромне повесно-културне праће, која промишљању нуди нерасветљене сплетове узрока наших узвинућа и наших

страдања, него је њеној пажњи потпуно промакло питање сасвим посебне судбине језика, којим се обраћа свету, и од чије изражајне носивости зависи дубина њених мисли. Осим што је највећим својим делом писана једним накарадним српским језиком, наша се философија ни по чему другом не може називати *нашом*, макар се по некад и односила на поредак постојећег; јер круг њених решења потпуно промашује опсег идеја, сазревалих кроз дугу повест у крилу нашег народног живота.

Додуше, и у другим народима луча философоке мисли палила се у позним вековима њиховог повесног згодовања, и то управо у временима, када су им, с једне стране, нагомилане противречности њихових друштаза чиниле непрозирним облике даљег опстанка, и када су, с друге стране, њихови језици досезали до зрелости појмовног сажимања многолике искуствене збиље. У оба ова правца српски народ налази се пред обавезом да из свога духа изнедри једну свестрано засновану философску мисао, која ће просијавањем непоредиво прозирне и свеже коренске основе нашег језичког блага, представљати не само једно ново тумачење смисла и судбине свеколиког Бића, него ће бити и основ устројавања његовог друштвеног, државно-правног и културног живота.

Управо са осећањем такве обавезе приступам излагању својих погледа на путеве, којима је наш књижевни језик доспео у свој данашњи облик појавности, надајући се да ћу тиме побудити позорност наших философа, песника, језикословаца и, уопште, културних посленика, посебно оних, који су сигурно позванији од мене, да о питањима, која ћу поставити, кажу своју реч. Само се по себи разуме да ћу своја схватања, и своју тачку гледишта, изнети више као предлог једног могућег тумачења, него као једини могући образац разумевања нашег језичко-културног наслеђа. Ако се коме учини да су извесни искази сувише оштро зацртани, посебно они, који се тичу једног таквог горостаса, какав је био Вук Карацић, према коме, иначе, гајим лично дивљење, какво дугујемо људима, који су себе умели да учине заштитним знаком свога времена, то ће бити зато, што покушај другачијег вредновања једног готово неприкосновеног склопа захтева методолошко пренаглашавање његових мање познатих ви-дова.¹

¹ Желим још да образложим, шта подразумевам под заменицом *наш* у синтагмама „наш књижевни језик“ и „наша културна повест“, јер њена употреба у овим синтагмама нипошто не обезбеђује довољну меру прећутне сагласности, којом би недвосмислено био заокружен њен обим.

Говорећи о „нашој културној повести“ и о два њена „упоредна тока“, имам на уму културно-повесни оквир живота српскога народа у свим оним подручјима, у којима је он имао, и има, своја етничка упоришта. Отуда, под „нашим књижевним језиком“ подразумевају књижевни језик српскога народа, не устручавајући се да га, самим тим, називам српским језиком, а не српскохрватским, како се уобичајило да се данас каже. Образложити такво опредељење веома је сложено, јер оно, у постојећим околностима, може изазвати многа подозрења. Моји разлози су, међутим, искључиво научне природе. Крајњи је час да се они једном отворено кажу, тј. да ствар истине најзад претегне над политичким, и политиканским, побудама. Никога, наиме, не може угрозити непобитна истина, да је хрватски народ, у једном тренутку своје повести, изабрао источно-херцеговачко наречје српскога народног говора за свој књижевни језик; никога добро-намерног не може угрозити истина, да је тај говор, потом, постајао говором

У животу свих племена постојао је један такав тренутак, у којем се унутрашња самодовољност кружног, неповесног времена, зазнована на обичајности, истемељивала из своје постојаности, и нови облици живота постајали толико разгранати и неухватљиви, да је у постојећем виду њихов даљи опстанак бивао у најмању руку доведен у питање, ако ли не и сасвим онемогућен. Такав потрес долазио је у „друштва понављања“ увек споља, а означавао је укључивање односног племена у сложено устројство сваковрсних размена са другим, најчешће узапредовалијим племенима, и припајање једном додуше разгранатом, но ипак уједносмереном току згодовања повести.

На разини језика захтевало је ово проширивање животних оквира велико напрезање постојеће баштинске основе ради правилног усвајања нових искустава и одговарајућег именовања и поистозначавања до тада непознатих предмета и немишљених садржаја. Тешко је у неколико потеза распетљати сложени замршај који сада настаје сплитањем најразноврснијих услова; чини се, међутим да је даљи развој језика појединих племена бивао одређиван

а) Природом „цивилизацијског тока“ у којег се племе „уливало“ и који је настојао да га „преплати“ и „прогута“ (што ће рећи језиком, саставом вере, правно-политичким устројством, једном речју „културним обрасцем“ односног тока), и у једнакој мери

б) Снагом, или боље рећи *начином*, на који се племе одупирало губљењу своје истовестности, чувајући облике своје етничке и баштинске својеврсности при усвајању туђих, или проширујући опсег значења свога наслеђа при наметању својих садржаја.

Који год да је од могућих смерова живот, а онда и језик племена даље узимао, чини се неоспорним да је пресудни догађај за

образованих слојева хрватског грађанства, да затим продре и у широке масе кајкавског и чакавског подручја; трагаоце за истином не може угрозити и чињеница, да је тај језик у последња два столећа обавио добар део оног посла, којег је кроз толике векове спроводила религиозна Унија, тако да се под хрватску заставу постепено сврставало покатоличено српско становништво; пробитак истине не може угрозити ни чињеница, да је по неповратној ђуди згодовања повести, хрватски народ, тако установљиван, стекао право да свој језик назива по своме имену (иако ми знамо толико супротних примјера, јер Американцима не пада на памет, да свој енглески језик називају америчким, нити Мексиканцима њихов шпански мексичким); али тек у овој тачки пробитак истине тражи од нас да сагледамо један тежак, и темељан, неспоразум: Не постоји, наиме, никакав разлог, да брига хрватског народа за установљењем свог идентитета обавезује другу, српску, страну; ако Хрвати имају својих оправданих разлога, да српском књижевном језику, којим се служе, калеме хрватско име, потпуно је неразумно да то исто, са својим, чине Срби. На политичанску природу те Даничићеве мистификације толико убедљиво скренуо је пажњу Лаза Костић у доба несрећних аустрофилских стрампутица династије Обреновића, да човек данас остаје збуњен пред потпуним оглушењем читавих нараштаја о благовремено упозорење великог песника и филозофа.

Невоља је у томе, што је у нашој новијој повести питање књижевног језика заузимало почасно место на списку горућих политичких неразрешености. Брига за јединство књижевног језика, у јеку борбе за уједињење Јужних Словена, служила је више политичким него књижевним сврхама, што је довело до тога, да се темељно побркају етничке и државно-политичке категорије, и да се под заштитом високих повесних циљева стави у стање упитности суштинско јединство једног, етнички и културно самониклог, и самоодређеног, огранка нашег државно-политичког састава.

њихову судбину увек бивао стварање властитог, или преузимање туђег, *писма*: описмењавањем, ступала су племена у заједницу образованих и стављала своју изворност у службу нових културних задатака. Ми познајемо различите облике овог „укључивања у повест“: једна су племена наметала своју власт другима, али преузимала њихову културу и њихово писмо, друга су бивала и покорена, и етнички, културно и језички асимилована, трећа су губила језик, али задржавала свој пантеон, четврта сасвим обратно, код петих се стварала нова било етничка, било културна мешавина, итд.

Највећи део широко распрострањеног словенског племена наметао је при својим сеобама свој језик домородцима, и при том их још и етнички асимиловао. Али ни један његов огранак није одржао свој изворни многобожачки пантеон, јер су се на читавом подручју свог распрострања, и у пресудним столећима свог „цивилизовања“, Словени сусрели са моћним мисионарским утицајем хришћанства, подупртим једнако моћном спрегом политичких и економских интереса. Ни једно од ових племена није пружило толики отпор христијанизацији у оној мери у којој је то учинило српско племе (премда одмах треба рећи да је мало које, потом, истрајало са таквом упорношћу на изједначавању своје вере и своје племенске изговорности). Доказа за то има много и ја ћу набројати најважније, јер се управо они налазе у средишту предмета ове расправе:

а) Пример без свога двојника у читавом словенском (та и хришћанском) свету јесте епископски круг српских јуначких песама, који показује, да је као упоредни ток, поред високог ступња хришћанске образованости, опстојавало у народу живо сећање на многобожачка, предхришћанска, времена. (Овде треба споменути занимљиву претпоставку В. Ђаковића о *не*постојању једног изгубљеног, тј. *не*забележеног, *митолошког* циклуса). Та је чињеница од посебног значаја за језик, јер је неукљученошћу сеоског живља у преображаје „цивилизованог“ живота било конзервирано једно стање језика из „неповесних“ времена;

б) Већ сам облик, у којем је српско племе примило византијско предање хришћанства, јасан је знак да је један добар део многобожачких наслеђа сачуван у брижљиво прилагођеним видовима хришћанског ритуала.² Ови, додуше, никада нису постали саставни део званичне литургије, вековима чишћене од свих облика паганских наслага, али су не само толерисани, него и живо подржавани од Цркве, када је већ једном постало јасно да се непокорно племе тешко одриче своје старине, и када је њено неговање у христијанизованом облику постало заштитни бедем против исламизације.

У светлости овако постављеног разлоговања, недвосмислено се пројављује закључак, да је дуг и спор ток прерастања српског племена у српски народ крчио себи два упоредна корита, од којих је свако другоме убризгавало срж своје матице: Паганство хришћанству живо сећање на раскошну многоликоост прастарих предачких обичаја, обреда и култова, хришћанство паганском хероизму благо-

² Велики посао у расветљавању паганске основе многих племена, данас хришћанских, обичаја, обреда, празника и веровања, обавили су наши етнолози: В. Чајкановић, Т. Ђорђевић, С. Тројановић, а новије време и Шпиро Кулишић.

честиву усрдност евангелске врлине. Није, међутим, спорно да су ова два тока покадшто била раздвојена тешко пробојним гребенима, и да су их само, додуше пенушави, но ипак уски и маловоди брзаци повезивали. Само је та раздвојеност у једном посебном, и тешком, готово пресудном тренутку страшно преувеличана, и уместо да буде разлог повећане бриге за њихово поновно повезивање, штавише за откривање заједничког ушћа, она је послужила као окосница потпуног расцепа, у коме треба тражити разлоге многим потоњим невољама, које су задесиле јужнословенска племена.

Погром уместо срастања

Нема ничег незахвалнијег од подухвата, који хоће да баца другачију светлост на један крупан повесни чин, за којег се беспоговорно држи, да је добио своју коначну оцену и своје непомериво место у оном делу науке о повести, који се бави вредновањем. Мало је шта толико неоспорно међу нашим повесничарима и језикословцима, колико оцена о вредности оног сплета догађаја, њихових узрока и учинака, који је познат под именом „Вукова реформа“. А управо тај сплет, тај, назовимо га, повесни чин, и преокрет, не може да заобиђе поменута „другачија светлост“, на чијем смо зраку кренули према пореклу, и природи, наше образованости. Њој се управо он обелодањује као преломна, и преламајућа, тачка, у чијем се сабирном огледалу у једнакој мери зрцале и обриси далеких, предусловних, почетака, и ликови потоњих, нама данас толико значајних, учинака; и разуђени слојеви језика, и одговарајући видови „народног бића“, који се у растегљиву твар језика понајизражајније урезају; и етно-религиозни састав са својим тамним контрапунктима, и економско-политички склоп, у којег су се спрегли Јужни Словени још у времена када су своју многотвориву свежину донели на балканску раскрсницу.

Није ни случајно, ни чудно, да се један, за судбину читавог народа толико важан, готово и судбоносан чин, збио на попришту језика. Вуковом подухвату претходила је једностолетна предигра, у којој политички мотиви нису имали ништа мањег удела од језичких. Када су почетком друге четвртине 18. века у Сремске Карловце дошли руски учитељи, најпре Максим Суворов, а затим и Емануил Козачински, родила се замисао, да се стари српскословенски језик богослужења замени рускословенским, јер се за њега веровало, да је то исти онај старословенски језик, из којег се, у 12. веку, издвојила његова српска редакција. Тај језик, наметан потом са невероватном упорношћу од стране нашег свештенства у Сремским Карловцима, требало је да етнички и религиозно упрожен српски живаљ у Аустро-Угарској приближи његовом словенском врелу, заштитивши га тако од германизације с једне стране, и од унијаћења са друге. Дабоме да је у целој тој ствари царска Русија имала своје значајне интересе: интерес Аустрије био је, напротив, да се на Балкану сузбије руски утицај. Но када је аустријски цар Јосиф II почео да води еластичнију политику према народима Царства, прожет просвети-

тељоким идејама, али и истанчанијим осећајем за далекосежне добити од једног лукавије замишљеног образовно-политичког програма, положај „србског национа“ нагло се поправио. Борба за „српске привилегије“ допринела је повећању сигурности српског грађанства, а масовно исељавање у Русију, чије је разлоге Црњански у „Сеобама“ тако велелепно осликао, тиме је било заустављено. Велики замах школства, крунисан отварањем прве српске гимназије у Сремским Карловцима 1791. године, као и престанак непосредне опасности од унијаћења, учинили су да ослаби потреба за политичким и културним ослањањем на Русију. Природно је да је у таквим околностима устукнула и замисао, да се књижевни језик ствара срастањем српскословенског са руским језиком, и да су најбољи духови, које је „српски национ с оне стране Саве“ одгајио, посегнули за оним говором који се већ неговао по образованијим грађанским кућама. Тако је настао славено-србски језик, мешовит у својој основи утолико, што се у њега сливала лексичка, морфолошка и синтаксичка грађа црквеног српско-словенског језика и језика грађанског слоја у Војводини, али и многобројни облици из Руског и из чистог „народног“ говора. На томе језику стали су писати највећи писци онога времена, не пропуштајући, при томе, да се у посебним приликама, када је непосредна сврха то захтевала, са мање или више успеха окушају и у писању и чистим народним језиком. Нема никакве сумње да је славено-србски, језик без своје граматике, у ономе стању, у којем га је затекао Вук, био далеко од оног ступња развијености, у којем би могао испоручити задовољавајућу основу за стварање општеважеће књижевне норме; али је, у једнакој мери, претерана и произвољна оцена, да је он био јалов, неплодан језик. То је био језик у стварању, широке отворености и за упијање богатих искустава са више језичких и културних врела, чије је срастање са живом матицом народног говора било само ствар времена, и стрпљења. При томе, ми се морамо сложити да је „народни језик“ требало да послужи као природна основица тога срастања, али не можемо прихватити да се оно могло, на ваљан начин, извршити порицањем читаве једне половине народног искуства, и то оног његовог дела, којег је српско племе вековима уграђивало у свој *habitus*, преко којег је најзад, равноправно суделовало у повесном животу „заједнице образованих“. Вук је пред собом видео само вештачки славеносрбски језик, који је ипак, у неку руку, на природан начин израстао из више него сложених српских прилика; али да је хтео да погледа даље у прошлост, он би морао видети да је стари црквенословенски језик кроз дуге векове искушавао изражајну носивост наше језичке основе, ослањајући на њу широку грађевину, чијој запремини нису недостајали ни највиши спратови духовног живота. Него се он, напросто, снабдео справама за рушење, што ће рећи својим љутим анти-клерикализмом и ресантиманом неуспелог ђака, и ставивши се под утицај, и заштиту, једног, додуше генијалног, католичког поданика, чији су, међутим, политички циљеви били у најмању руку сумњиви, уместо да уклони једно нескладно крило, или да подупре темеље како би се могли безбедно зидати нови спратови, срушио читаво здање и почео да гради изнова.

Није лако са поузданошћу судити о ширим, политичким побу- дама окакве искључивости (јер нема никакве сумње да су се на пољу језика изукрштале, и сукобиле, много сложеније побуде), посебно када се у игру уведе осетљиво питање међунационалних односа у борби за књижевни језик. Претерано би било рећи да је Вук имао свест о томе, да је са својом Реформом ишао на руку оном смеру, којег је „католичко Царство“ себи зацртало у својој „балканској политици“; али чињеница да је он од Беча добијао не само подсти- цаје, него и отворену подршку, а да су, с друге стране, први буквар, писан његовом азбуком, штампали Турци у Сарајеву, могла му је бар нагневити, да патрони његових идеја нису били пријатељи срп- ског народа. А са каквим је (политичким) разлозима „књижевни За- греб“ усвојио његова начела, необориво је доказао Павле Ивић у својој изванредној књизи „Српски народ и његов језик“. Било како му драго, Вук је српски језик вратио у стање, у којем се он налазио много векова раније, када су се већ усвојено општесловенско писмо, и заједничко благо старословенског језика, сасбражавали особено- стима српског народног говора, и када је овај, мукотрпно и споро, растезао своју коренску и обликотворну грађу за укрштање са кул- турним садржајима образованих народа. Да је о томе размишљао, Вук би се зацело био досетио да је језик, којим је Душан Немањић, за трпезом, разговарао са својим дворјанима, био сасвим близак, ако ли не и исти, оном, којим је потом написан његов Законик; да је тим istim језиком била написана читава једна „профана“ књижев- ност, која је вршила значајан утицај и у другим деловима словен- ског света (пример Познањског зборника, у којем су сачувани бело- руски преводи српских обрада романа о Тристану и Изолди и Бову од Антоне); да су силна житија, посланице и похвале, затим јеван- ђеља и небројени преводи дела црквених отаца, сачињена не зато да би у њима уживао мали број изабраних, него делом зато, да би их могао читати и разумети свако, ко се иоле описменио, а делом зато, да се за врлину нове, једнобожачке вере придобије што шири круг народних слојева, који су приступали образовању; да је, нај- зад, до одвајања језика образованих од језика необразованих слојева (јер никакво не можемо прихватити да онај први није „народни је- зик“) дошло услед не добро познате, и осведочене, инерције језика, којом овај непогрешиво пресликава, и следи, духовне и материјалне, једном речју животне, прилике средине у којој опстојава, али и да је разлика међу њима у најмању руку била иста колико данас из- међу језика политичких скупова или научних заседања и језика сточара по херцеговачким голетима. А да се вратио само један век уназад, Вук би се срео са пионирским послом школе Клиријана Ра- чанина и читавог једног нараштаја њених потоњих следбеника, међу којима је Гаврил Стефановић Венцловић у својим проповедима шајкашким ратарима, у својим небројеним записима и преписима, у песмама и драмама, већ употребљавао један језик, који је и пра- вописом, и облицима, и значењима извршио неосетно стапање „књи- жевног“ и „говорног“, такозваног народног, језика.

Парадоксална је, при томе, и препуна ироније, чињеница, да се један од главних удара Вуковог пробоја прерушио у најсвечанију одежду непријатељског табора. У својој основи, читаво Вуково по-

сланство уперено је против оног тока српске народне повести, који је поступно израстао из хеленско-византијског предања, истичући слово светог писма као заштитни знак овог континуитета; непомирљиво заступајући онај други, упоредни ток наше повести, којег смо условно назвали паганским, он се намерио управо на то слово, хотећи да покаже да се народним језиком и оно може исказати. Мало је рећи да се он при томе превођењу убрзо морао уверити да његов „Рјечник“, препун турцизама и безбројних сточарских и ратарских именовања, ни из далека не пружа задовољавајућу језичку основу за именовање многих, нарочито апстрактних, садржаја, те је грлимице похрлио према оном благу, које је јавно проказао, и којему у самом „Рјечнику“ није нашао места; мало је рећи, јер таква недоследност готово да наводи на помисао да њему ништа, уистину, није било стало до самог слова Светог писма, нити до посланства које ће оно, сваком разумљиво, имати да изврши у народу (иако ми нисмо без сведочанства о Вуковој искреној привржености „слатком Православљу“); него је њему било до тога да докаже, како „народни језик“ уопште може (мимо тога што је, у суштини, доказао сасвим супротно, и оборио своје властите претпоставке). Али та овест коју је он успео да наметне младом грађанском слоју што се у Србији регрутовао понајпре из редова „сеоске аристократије“, одиграла је улогу клипа у точковима једног кретања, које би се, иначе, одвијало поступно, и уместо на погрому и раскиду, почивало на сростању, и прерастању. То, да је Вук хтео да буде наш Лутер, не показује само чињеница да је он Свето писмо преводио са превода оца европске Реформације (парадоксално, и иронично, утолико, што је српски народ своју „Вулгату“ добио такорећи из треће руке, а своје хришћанско образовање стицао је вековима на самом извору); него је он допринео да се једном скоројевећком слоју ставе у руке лагодна средства да се без гриже савести препусти дволичном моралу материјалне културе, и онда постепеним, али неизбежним развојем, припреми услове за обезвређивање највиших вредности, негованих у матици оба поменутога тока српске повести. Али ако је Лутер, у средини немачких услова, имао неоторивих разлога да, наспрам латинског језика богослужења, изнесе на видело дана језик народни, нама један такав погром није био потребан, јер смо ми своју језичку реформацију имали већ са Кирилом и Методијем, и своју народну писменост још у време Саве Немањића, Доментијана и Душановог законика.

О прекинутом континуитету

При свему томе, треба се држати далеко од сваке помисли да је читав Вуков подухват био штетан, и да у њему није било ничег од трајне и непролазне вредности за даљу судбину српског, па онда и других јужно-словенских народа. Ван сваке је сумње да је откриће, и бележење, нашег српскога блага био догађај од прворазредног значаја за читаву европску културу, и непресушно надахнуће поколењима наших родољуба и нараштајима наших уметника. Само, учинак тога открића имао је, у ширем кориту српске повести, снагу за-

метања трагова, и ако су се Хердер и Гете дивили српском генију, они су то чинили не зато што су у нама хтели да виде себи равноправне културне саучеснике, него примитивно племе, које се тек подиже из таме митског времена. Њиховом погледу, а затим и погледу читавог потоњег столећа, сасвим је измакла истина, да се српски дух већ био до те мере образовао, да је био спреман за потпуно равноправан, и самосвојан, „укрштај“ са духовним искуствима, која су почела да му притичу са Запада. Овако, лишени свога правог духовног упоришта, без чврстих властитих мерила, која једина могу бити хранљиво тле за калемљење нових узорака, наоружани једним тек „емотивним“ језиком, чију је основу поново требало растезати за исказивање тек „имагинативних“ садржаја, наши су се учени људи нашли у улози хетерогених ђачића у школској клупи европских учитеља, без неопходног поверења у основна оруђа којима су располагали, без видика који дају одважност за најшире и најтемељније духовне захвате. Замевши траг високо развијеној апстрактној терминологији, која је још од дванаестог века поступно, посебно кроз небројене преводе дела црквених отаца, до савршенства испредала мрежу најистанчанијих појмовних именовања, Вуков језик је потпуно разоружао старешине наше духовне војске, те су се оне, у овом часном незнању, приучавале позајмљеном оружју, што је, да боме, осим духовне потчињености, изазвало поплаву страних речи и израза у једном народу, који их је у своме искуству и језику већ био усвојио, или бар припремио основу за њихово усвајање. Изборивши се за један правопис, којим је, баш као и у области лексики, наметнуо као општеважеће мерило најнеобразованијих, и чије основно гесло „Пиши као што говориш“ уопште не одговара стварном стању ствари у језику (јер је нпр. потпуно нетачно да српски језик има само пет самогласа), Вук је из српског ћириличног писма готово хируршким резом одстранио оне његове слојеве, који чувају етимолошку дубину језика, и чине да из њега сијају Смисао и Значење, једнако колико Памћење и Повест. Несхватљиво је са коликим је нехајем Ђура Даничић одбацио ванредно заснована упозорења Милоша Светића, alias Јована Хацића, о опасностима напуштања етимолошког правописа, изречена у њиховој чувеној полемици. Још мање је схватљива ненаучна пристрасност тако великог научника, какав је био Александар Белић, који се прихватио пресуђивања у томе спору једно столеће касније, утолико пре што он све научне прерогативе ставља на страну Даничићевих аргумената, чија је пак основна, ако ли не и једина потка, да су сви други народи били луди(!) и неразумни када су стварали своја замршена писма, и да је једино у Вуковој глави, на срећу српскога народа, синула искра здраве памети!).* Определивши се пребрзо за само један дијалекашки огранак српскога народног говора као за окосницу будућег књижевног језика, и то управо за онај, који је на себи носио ожиљке оштрих и крутих гребена из постојбине херцеговачких сточара, Вук је затворио пут мекшим и питомијим, лирскијим наречјима, која су

* А тај исти правопис прекинуо је природну упућеност нових нараштаја на огромно књишко благо наше црквене, посебно светоотачке баштине, јер је за те нараштаје стари српско-словенски језик постајао нечитљив, и чак недоступнији од латинског!

одслижавала шири распон душевног живота на широј лествици акцентске, ритмичке и мелодијске изражајности (Није само насиље у журбаног градског живота одузимало дужине и нагласке придошлицама из „дијалектских жаргишта“, о чему је, са само себи својственем узрујањем, писао Винавер, нити је само „отмени“, свеизравнајући говор грађана приморавао „простак“ и „сељаке“ да прилагођавају свој говор ради социјализације; него су те појаве биле — а још увек трају — и учинци једном усвојене и наметнуте норме, која је потом, попут Горгоне Медузе, скамењивала сваки живи трептај посебности, тако да су се наши песници, нарочито услед потпуног одсуства речи са нагласком на последњем слогу, услед готово махехинског протеривања партиципа и сложених речи, те заблуде о „десетерачкој“ природи нашег „народног бића“, дуго копрцали у једној грубо ткованој мрежи, плаћајући њеном ткачу данак у виду својих жртвованих, често блиставих, надарености. Колики је износ те жртве у случају Бранка Радичевића, магистрално је показао Милан Кашанин. А ја ћу се сада задовољити само тиме, да споменем прометејску судбину Лазе Костића, који је силином дара био раван свом савременику Рембоу, ширином образовања и амбиције Гетеу, а проницљивостију свог песничког генија Шекспиру, имајући при томе и философску димензију својих предсократских узора. Један такав Лаза Костић чинио је чуда у језику, који је осећао, недовољним за изрицање најтананијих треперења у Духу, и у Бићу; чинио је, једнако, чуда и са нашим десетерцем, оборивши предрасуду о његовој непримерености јамбском стиху; а баш због тога, он се нашао на удару људи, чији је духовни видик био несразмерно ужи од његовог, доживевши да постане предмет поруге током читаве половине једног залуталог столећа.

Ми треба да замислимо у рукама Лазиног генија језик Гаврила Стефановића Венцловића, притом још обогаћен двовековним развојем, да би могли представити себи укус свих оних јела, која би се нашао на нашој књижевној трпези, да није било Вуковог промашаја.

Додуше, човек би требало да буде заиста злонамеран, па да порекне вредност великим делима књижевности, написаним на језику, који се ослања на Вукова начела. Али оно, о чему се овде ради, јесте уверење, да би та дела била и већа, и многобројнија, да је наш књижевни језик, у пресудном тренутку, кренуо другим путем; у најмању руку, не би нам се десило да готово у потпуности останемо без своје изворне философије, и да наш највећи мислилац напише своја главна дела на немачком језику. Такође, требало би бити потпуно неупућен у повесне токове деветнаестог века, па не увидети да је сусрет Србије са Западом био ствар историјске нужности, и да је велики део српског образованог, и монденског, света, посебно у шездесетим годинама прошлога века, одушевљено стао усвајати животне, и културне, обрасце са Запада. Али при свему томе, човек не може а да се дубоко не замисли над свим слепилом, чији је коначни изданак поново био један генијалан дух, са којим се кренуло у отворено, и искључиво, западопоклонство, и у потпуно одбацивање српске срењевековне културе; јер када је Јован Скерлић објавио, да

српска књижевност почива од осамнаестог века, дакле од тренутка нашег културног сусрета са Западом, и када је не само главнина наших интелектуалаца, него и читава потоња политика, кренула за њим, више није било никакве сумње, да су сами Срби ишчупали корен свога вековног стабла, и да је иста она стратегија, којој је послужила Вукова реформа, дошла до својих зрелих плодова.

О накнадном успостављању прекинутог континуитета

Како, међутим, философска тачка гледишта искључује празне тугованке за недогођеним и неозбиљеним, настојећи да ствари схвати у њиховој нужности, и како, с друге стране, улог повесних чинова не застарева све док има оних, који су спремни да за њега јемче, нама се данас указује прилика, да приступимо темељном успостављању изгубљеног јединства, и прекинутог следа, српске језичко-културне повести. Примере за таква накнадна преузимања ми налазимо у повесници свих народа, и свих цивилизација, до те мере, да би се са много разлога могло тврдити, да постоји извесна чврсто утемељена закономерност, по којој нагли раскиди служе, у крајњој линији, томе, да се оно напуштено, у каснијем раздобљу, на једном вишем ступњу развоја, поново усвоји. Треба ли нам бољег примера за то од судбине европских народа који су хришћанском садржају свог образовања, у Ренесанси утиснули облик класичних хеленских узора, укинутих управо од самог хришћанства? Какви под да су наши данашњи погледи, ми не можемо занемарити чињеницу, да је посебност српског културног обрасца била обележена својеврсним спојем паганског наслеђа и хришћанске проповеди, и да је језик српског народа, самим тим, носио на себи жиг тога двојства; да се из те „дијалектичке напетости“ изродила „негација“ у виду порицања „тезе“, на којој је почивао опстанак српског народа; и да по неумитности исте логике, морамо рачунати са тим, да ће се на ступњу „синтезе“, у свим подручјима, па онда и у језичком, стећи у исти ток оно укидајуће, и очо укинуто.

Такво схватање носи у себи основе читавог једног културног програма, који би требало да обухвати све гране у породици духовних наука, а посебно наш школско-образовни систем, песништво и философију. Наша би деца, кроз своје образовање, требало да стичу свест о нашим коренима, колико словенским, толико и индоевропским, колико паганским, толико и хришћанским. Учење старословенског језика требало би да буде обавеза свих наших школа. Наша наука о језику и књижевности већ је извршила значајна преиначења раније укорењених предрасуда о вредности књижевних дела, писаних српкословенским језиком, али је још далеко од стварног утицаја на комотност и неодговорност савремене језичко-књижевне стихије. Посебно се наша савремена поезија нашла на дубокој стрампутици. Наша језичка, и шире гледано, културно-повесна ситуација, ниуколоко није сродна ситуацији западно-европских народа, да би наше песништво смело да дозволи себи олако пристајање уз судбину њиховог: ми тек треба да створимо велика песничка дела, надах-

нута лирским, епским и религиозним садржајима нашег наслеђа, и тек кроз та дела да стекнемо широку духовну и језичку грађу, на основу које ће наши језикословци стварати своје речнике, зборнике и приручнике, којих данас немамо, а философи налазити надахнуће за оцртавање оног посебног погледа на свет, којег је наша сложена судбина кроз толике векове припремала.

Не тек само примера и набрајања ради, изнећу овде неколико мотива, који нерасветљени чекају, да се њима озбиљно позабаве наши песници, и посебно философи.

Ми једном морамо бити начисто са тим, по каквом то „проклетству“ избија из наше природе потреба, да увек изнова започинемо из почетка, одбацујући, често са гнушањем, тешко стицане плодове ранијих раздобља.

Ми морамо испитати оно посебно обележје наше народне душе, из којег проистиче склоност ка обоготварању заслужних личности, до те мере, да се слепилом, и опасним нехајем, занемарује њихова људска погрешива природа (такав је данас случај управо са личношћу Вука Караџића); и у вези са тим, стално обнављан мотив издајника, при чему се, у митској свести народа, стопостотно обрћу предзнаци, тако да један турски вазал може постати митолошки симбол народног хероизма, а да се једном, у најмању руку опрезном војсковођи, али добром родољубу и хришћанину, припишу својства народног издајника.

Ми такође морамо сагледати, у којој мери је косовски мотив жртвовања за царство небеско, и Србије као новог Израила, доиста примерен нашој повесној судбини, и да ли је он заиста обновљен у нашој најновијој повести, у исконски дубоком пориву, којим се српски слободарски дух пробудио 27. марта. Колики је философски домет наше теолошке критике европског хуманизма, промишљене и пророчански изрицане чак пре него што се она философски уобличила на путевима европске философије, требало би да са највећом пажњом буде испитано од стране наших мислилаца.

Најзад, што се саме судбине књижевног језика тиче, наша философија дужна је да се више не оглушује о сложено питање етничких, националних, верских и државно-политичких међузависности и условљености, које су, све од реда, и свака на свој начин, довеле до данашњег књижевно-језичког ћорсокака.

Много је разлога за очекивање, да столама наших етнолога и повесничара, који су већ начинили крупне кораке у расветљавању српског културног наслеђа, крену песници и философи. Ми треба да склопимо велики савез између Науке, Песништва и Философије, сличан оном, који је с краја осамнаестог, и с почетка деветнаестог века, широм пронео славу немачког народног духа, ако желимо да будемо на висини својих повесних задатака.

Јер народи, који облике свога опстанка не вајају из свога камена, који не воде бригу о складном укључивању баштине у целовити склоп нових животних услова, брзо ће упознати вече свога повесног дана.

Млађен Цуњак

ИСКОПИНЕ МАНАСТИРА БЛАГОВЕШТЕЊА

Почетком седмог века североисточни део Србије подпао је под власт Авара и остао је под њима све до пропасти аварског савеза.¹ После пропасти аварске државе ове области подпале су под власт Бугарске, која је почетком IX века своје амбиције усмеравала ка западу. Бугарска је на неки начин успела да одржи ове крајеве под својом влашћу све до XI века. Крајем XI века у овој области се оснива епископија, године 879 помиње се њен епископ Агатон као учесник сабора,²

Пропашћу бугарског царства 972. године, ови крајеви су подпали под власт Византије, а затим под власт моћног Самуиловог царства. После пропасти Самуилове државе 1019. године Византија поново осваја цело Балканско полуострво, што практично значи да су североисточни делови Србије у политичком смислу подпали под византијску управу, а у црквеном погледу под јурисдикцију Охридске архиепископије.

Године 1128—29 угарски краљ Стефан упао је у византијску територију преко Дунава, опљачкао Београд и Браничево. Када је чуо цар Јован Комнин за ове упаде, са појачаном војском кренуо је у одбрану своје територије. Византијски цар састао се у Острву са угарским краљем и склопио мир који није дуго трајао. Ратни услови као и економске прилике нису дозвољавале задржавање византијске војске у овим крајевима, тако да су се византијски одреди полако повлачили према „Злим вратима“, која вероватно представљају Горњачку клисуру.³

Нагло слабљење Византије после смрти цара Манојла Комнина (1180) имало је за последицу знатне промене у овој области, тј. дошло је до јачања српске државе под Стеваном Немањом. Угри у договору са Стеваном Немањом упадају у североисточне делове којом приликом плачкају Београд, Браничево и допиру чак до Ниша.

Крајем XII века, византијски цар Исак Ангел (1185—1190) пошто се оженио кћерком угарског краља Беле III за узврат добио је у мираз североисточне крајеве Србије. Власт Византије није дуго трајала, јер је убрзо дошло до слома Византије и до оснивања Латинског царства (1204). У XIII веку над овом територијом смењивали су се господари, час Угри а час Бутари.

Крај угарској власти над овим крајевима, учинили су Дрман и Куделин, који су се тако осилили да су самостално почели управљати овом облашћу. Мађари су у више наврата покушавали да их савладају, али им то није полазило за руком.⁴ Ова два насилника доживела су слом тек када су дошли у сукоб са српским владарима. Архиепископ Данило у биографији краља Милутина опширно описује пропаст ових одметника. „После не много времена, када је поново примио власт земље сремске брагочастиви краљ Стефан Драгутин, на-

¹ Византијски извори за историју народа Југославије I, Београд 225; К. Жиречек, Историја Срба I, Београд 1952, 60.

² F. Dvornik, *Les Slaves Byzance et Rome au IX siecle*, 1926, 234.

³ A. Huber, *Geschichte Österreichs I*, Wien 1885, 27; F. Šišić, *Poviest Hrvata kraljeva iz doma Arpadovića I*, Zagreb 1944, 44-46; К. Торт, Из Историј Угрия и Славянства в 3 XII вѣк, 1889, 27 К. Жиречек, Историја Срба, I, 140.

⁴ К. Жиречек, Историја, 24.

ђоше се нека два велможа који су се укоренили у држави земље браничевске у месту званом Ждрелу, и од многих времена утврдивши се као самовласни, не бојећи се никога.“

После смрти цара Душана (1335) дошло је до постепеног распадања српске царевине. Поједини српски властелини осилили су се тако да су загосподарили читавим областима. Овим северо-источним областима владали су Растислалићи (Брајко, Радослав и Бранко). Средином XIV века толико су се осилили да су чак своје царине изнајмивали дубровчанима. Радич Бранковић (син Бранка Растислалића) владао је овим крајевима све до пред сами Косовски бој, када је цар Лазар учинио крај његовој владавини.⁵ Тако су подунавски крајеви поново дошли у састав српске државе, коју је цар Лазар са муком успостављао, своју власт је учвршћивао одстрањујући поједине феудалце. Цар Лазар у намери да учврсти своју власт у овим крајевима, подигао је манастир Горњаку, поучен примером краља Милутина, сматрао је да црквена организација представља најбољи ослонац владару. Да су ови крајеви били у саставу Лазареве државе, потврду налазимо у повељи истога манастиру Раваници и Горњаку. У наведеним повељама, цар Лазар, поклања нека села која се налазе уз сами приобални појас Дунава.⁶ Према угарским повељама јасно се види да је угарски краљ Сигиомунд, 1932. године продро у ове области и да је дошао до Ждрела на Млави (Каструм Издрил).⁷

Према повељи манастиру Горњаку, јасно се види да је цар Лазар подигао манастир и да га је обдарио разним селима. Повеља је сачувана према препису из 18. века.⁸ Потврду исте налазимо у хрисовуљи патријарха Спиридона. У наведеној повељи као ни у Хрисовуљи, немамо никаквих података нити индиција о постојању манастира Благовештења у том периоду.

Архитектонске одлике манастирске цркве указују да је иста подигнута с краја XIV века. Потврду овој констатацији даје ископани археолошки материјал. Ако би се прихватила предпоставка да је црква из времена цара Лазара, онда остаје нејасно зашто се иста не помиње у повељи манастиру Горњаку из 1388. год. У овом случају треба додати, да је манастир Горњак последња задужбина цара Лазара, а политичке прилике нису дозвољавале градњу нових. Цар Лазар је био свестан опасности од турске најезде и усредсредио је пажњу на одбрану од њих, тако да није био у могућности подићи још неко здање у Горњачкој клисури. Ове историјске прилике иду у прилог констатацији да је црква манастира Благовештења подигнута с краја XIV или почетка XV века. Први помен манастира Благовештења потиче из 1428. године,⁹ а према српским летописима помиње се 1496—1500 приликом пострига Ђурђа Бранковића (потоњег владике св. Максима) у Купинову, кога је постригао Благовештенски игуман. У историјским изворима манастир се последњи пут помиње године 1628.¹⁰ Други историјски подаци о манастиру св. Благовештења нису познати, као што није познато када је исти порушен. Према извештају Јоакима Вујића може се предпоставити да је био порушен пре 1800. године.¹¹

Време настанка као и рушење поменутог манастира у великој мери расветљавају археолошка истраживања манастирског комплекса. Према решењу Завода за заштиту споменика културе Смедерево бр. 149/1—81, систематска археолошка истраживања отпочела су 28. IX и трајала су до 5. XI текуће го-

⁵ М. Динић, *Растислалићи*, Зборник радова византолошког института II, Београд 1953, 139-140; Љ. Стојановић, *Стари српски родослови*, Сремски Карловци 1927, 214; И. Руварац, *О кнезу Лазару*, 1887, 197; С. Радојчић, *Григорије из Горњака*, *Историјски часопис* III, Београд 1952, 85-105.

⁶ С. Новаковић, *Град Вишеслав и видинска област*, *Годишњица Н. Чупића* V, Београд 1883, 141-149.

⁷ I. Gelcich-L. Thalóczy, *Diplomatarium relationum republicae Ragusanae sum Regno Hungarie*, 1887, 405.

⁸ С. Новаковић, *Законски споменици српских држава средњег века* Београд 1912, 771-774.

⁹ Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, I, Београд 1902, 250.

¹⁰ Љ. Стојановић, *Записи*, 1199.

¹¹ Ј. Вујић, *Путешествије по Србији*, *Српска књижевна задруга* 36,97—98.

дине.¹² Археолошки радови били су у склопу конзерваторско-рестаураторског пројекта за исти објекат.

Приликом овогодишњих радова констатовано је да је јужни сектор оштећен и на њему се није могла ухватити вертикална стратиграфија. Прецизну стратиграфију једино је било могуће утврдити на југоисточном сектору где су слојеви били непоремећени. У току радова на комплексу манастира Благовештења откривено је укупно 7 гробова, и то 4 на југоисточном, 2 на западном сектору, а само један у унутрашњем црквеном простору, тј. у северном делу наоса. У овај број нису урачунати растурени гробови нити гомиле костију пронађене поред млађих укопа било са леве или десне стране. Гробови су углавном оријентисани запад—исток са мањом или већом девијацијом ка југу или северу. Једино гроб бр. 5 оријентисан је северозапад—југоисток. Оваква оријентација није неуобичајена јер се сличне појаве јављају и на другим некрополама манастирских целина.¹³ Гробови се уклапају у средњевековне начине сахрањивања. Скелети су сахрањивани директно у земљу, затим у гробне раке ограђене каменим облутцима или обележене насатице постављеним каменим плочама чело главе и чело ногу и на крају сахрањивање са сандуцима. Покојници су полагани на леђа са главом на потиљак, рукама прекрштеним на грудима или у висини карлице¹⁴ и ногама испруженим једна поред друге.

Према раније установљеној стратиграфији, скелети директно сахрањени у земљу припадају најстаријој фази сахрањивања на овом комплексу, за разлику од гробова ограђених каменим облутцима и скелетима сахрањеним са сандуксм. Гроб бр. 5 ограђен је каменим облутцима и налази се у слоју изнад гробова бр. 1, 2, 3, 4 и 7 што донекле потврђује констатацију да припада млађем периоду. Двојни гроб бр. 6 сахрањен је са сандуком који није био дужи од 80 см што сведоче ту пронађени клинови на сва четири угла по један. Скелет је секундарно сахрањен што се могло уочити по положају самих костију.

Поред скелета није било никаквих прилога који би послужили за њихово прецизније идентификовање, једино место гроба бр. 4 и 5 баца нешто више светлости на решавање овог проблема. Гроб бр. 4 својим доњим екстремитетима подвлачи се испод прага западног улаза у цркву, док гроб бр. 5 својим горњим екстремитетима залази испод темеља грађевине на западној страни цркве. Ове констатације јасно говоре да је гроб бр. 4 старији од западног зида цркве, а гроб бр. 5 од грађевине на западној страни. Обзиром да гроб бр. 4 припада слоју у коме се налазе и гробови бр. 1, 2, 3, и 7, што упућује на закључак да и ови гробови припадају периоду пре градње цркве. Ове констатације наводе на закључак да је црква млађа од саме испоснице на североисточној страни. У том случају гробови би припадали периоду подизања испоснице, па све до градње саме цркве.

Приликом истраживања јужног сектора наишло се на слој грађевинског шута дебљине око 30 см. У том шуту нађено је доста фрагмената фресака, међу

¹² Средства за систематска ископавања обезбедила је Републичка заједница за науку и културу, а радовима су руководили мр. Млађен Цуњак и Александар Гајић, стручни сарадник Завода за заштиту споменика културе Смедерево.

¹³ Покојници чије девијације иду ка југу сахрањени су у зимском периоду, за разлику од покојника који су сахрањени у касној јесени или раном пролећу, чија одступања гравитирају ка северу. Правилно оријентисани гробови су они који су сахрањени у летњем периоду (уп. Lj. Karaman, *Iskopine društva „Bihaća“ u Mravincima i starohrvatska groblja*, Rad JAZU, 286 (Zagreb 1940), I; B. Шкерљ, *Orijentacija grobov u nekaterih sredovečnih nekropolah Slovenije*, Vesnik III, 109 i 111; V. Hrube, *Staro Mesto, Praha* 1955, 74.

¹⁴ Прекрштене руке на грудима, по Л. Нидерлеу јављају се готово увек у словенским некрополама, поготово у Србији и Русији. Сахрањивање са рукама прекрштеним преко тела непознато је у далматинско-хрватским некрополама. У некрополама белобрдског типа срећу се различити положаји руку, док у досада откопаним некрополама Русије, Грчке и Србије преовлађује положај прекрштених руку. Положај руку у средњевековним некрополама није сигурно утврђен, једино се сматра да укопи са испруженим рукама поред тела означавају старије гробове или чак индицирају утицај запада, тј. обичај који се дуже задржао у римокатоличкој цркви (уп. L. Niderle, *Život starih Slovanī, Slovenske starožitnosti*, III, Praha 1929, 365; J. Brunšmid, *Hrvatske srednjeevokovne starine*, Vjesnik Hrvatskog arheološkog društva VII (Zagreb 1903) 76.

којима један већи блок сиге са остацима фреске, а то потврђује да је црква са унутрашње стране била обложена лепо тесаним блоковима сиге. На дубини од око — 370 см од коте прага цркве, наишло се на темеље првог подпорног зида са јужне стране, рађеног од већег камења.

Скидањем откопних слојева у северном делу наоса наишло се на под од опеке већих димензија, једино у северо-западном делу наоса опеке недостају, а оне су вероватно уклоњене приликом сахрањивања гроба бр .6. У овом простору ишло се до здравице која се налази на дубини од око — 160 см од коте прага цркве.

Истраживањем југо-источног сектора, са спољне стране трећег подпорног зида констатована је камена конструкција неправилног облика. Јужни део конструкције уништен је приликом градње пута Петровац—Жагубица. Током пажљивог чишћења утврђено је да је конструкција више пута рушена, нивелисана, а потом зидана. Камени остаци мање просторије налазе се у дебелом слоју пепела помешаног са земљом. У поменутом слоју, како изнад тако у и око саме конструкције, наишло се на већу концентрацију керамике. Ова чињеница упућује на закључак да поменути остаци представљају конструктивни део керамичке пећи. Пећ је била прислоњена уз спољну страну трећег подпорног зида. У централном делу пећи, са горње стране налази се кружни отвор пречника око 20 см. Овај отвор је вероватно служио као димњак.

У простору керамичке пећи, тј. са спољне стране јужног подпорног зида пронађена је мања метална руком кована стрела. Стрела је пирамидалног облика са широким тулцем за самостреле.¹⁵ Са истог дела потичу два ножа, један је уобичајеног облика, са једним сечивом и трном на крају, док је други лучно савијеног облика, са дршком лепезастог завршетка. Ножеви сличног облика и величине познати су са других некропола XIV и XV века.¹⁶

Од поменутог покретног археолошког материјала вредна је помена бронзана алка елипсоидног облика и кружног пресека. Алка је део средњовековног појаса. У непосредној близини алке пронађен је коштани предмет, троугластог пресека, лепо обрађен и полиран. Од осталих металних налаза битно је поменути налаз бронзаног звона и конкавног перфорираног бронзаног предмета за сада непознате функције и намене.

Керамички материјал са комплекса манастира Благовештења потиче са југо-источног сектора, тј. са простора где је констатована керамичка пећ. Керамику са овог објекта према начину обраде и облику можемо сврстати у кухињску и трпезну. Кухињска керамика је знатно бројнија и једноставнијег је облика и украса. Посуђе је рађено на витлу, од слабо до добро пречишћене земље, без посебних додатака. Фрагменти су најчешће црвенкасто мрке боје и понајчешће неглеђосани.

На основу статистичке обраде фрагмената констатовано је да су од посуђа кухињске намене најбројнији лонци, развијеног трбуха, благог до оштро разгрнутог обода на спољну страну, кратког врата и оштрог прелаза у раме суда. Лонци су рађени на ричном витлу од слабо пречишћене земље, боје су од црне до светло сиве, док су им дна равна. У овом случају битно је истаћи појаву лонаца танких зидова, високог цилиндричног врата са оштрим прелазом у тело суда. На оваквим лонцима, бар кад је у питању овај комплекс, не појављује се никаква врста украса. Са комплекса манастира Благовештења потичу три фрагмента профилисаних обода већих лонаца. Са спољне стране ободне профилације налази се украс у облику косих равномерних уреза.

Украс на лонцима претежно се налази на рамену, мада има случајева где се орнамент налази на трбуху. Орнаменти су изведени у облику урезаних појединачних таласастих и хоризонталних линија које су у неким случајевима груписане у облику снопова. На лонцима се среће украс у облику једноструке или двоструке пластичне профилације украшене косим равномерним урезима.

¹⁵ Дј. Петровић, *Ратне справе XIV века*, Весник Војног музеја 16 (Београд 1970), 45 и 48.

¹⁶ М. Васић, *Старосрпска налазишта*, Старинар I (Београд 1906) 41, 42 сл. 2.

Б. Рбаков, *Ремесло Древней Русий*, Москва 1949, 402. Из средњовековног Новогграда потиче 24 оваква ножа из једне обућарске радионице, што је навело руске археологе да закључе да овако повијени ножеви служе за обраду коже, тј. израду обуће.

Простор између пластичних ребара украшен је таласастим или кружним урезаним линијама.¹⁷

Поред лонаца на комплексу манастира Благовештења срећу се и коничне зделе, рађене од сличне земље и на исти начин као и лонци, мада су им зидови доста дебљи и грубљи. Са спољне стране зидова налази се орнамент од комбинованих или појединачних кружних линија, или само аплицирана трака украшена равномерним косим зарезима.

Поклопци за лонце фрагментовано су очувани, али се ипак на основу њих могу издвојити два основна облика: I конични поклопци са дугмастом дршком на врху и II равни поклопци са тракастом дршком. Оба типа поклопаца, са спољне стране украшени су разним урезаним линијама понекад у комбинацији са равномерним косим зарезима било по средини или самој ивици.

Дна лонаца су равна и неорнаментисана, само је у четири случаја констатован печат на доњој страни. У два случаја налази се мотив урезаног расцветалог крста у кругу, док је у остала два примерка уочено кружно елипсоидно испупчење на доњој страни централног дела дна.¹⁸ Према досадашњим археолошким резултатима, овакав начин обележавања посуђа као производ једног грнчара или грнчарске радионице припада старијем периоду у односу на појаву уписаног крста.¹⁹

Кухињска керамика са комплекса манастира Благовештења слична је керамичком материјалу са других некропола манастирских целина или налазишта XIV и XV века. Мање разлике огледају се у врсти глине, начину обликовања као и степену печења. Ове разлике несумњиво су везане за локалну производњу. На основу резултата, већ споменуте статистичке анализе фрагмената, долази се до закључка да су коничне зделе мање заступљене од лонаца, затим мањи број глеђосаног посуђа.

Пронађени глеђосани примерци представљају делове бокала, крчага, мањих и већих здела, тањира и свећњака.

Бокали су различитог облика и димензија, глеђосани нијансама мрко-зелене глеђи нанете преко беле подлоге. Орнаменти на бокалима су различити, понекад се чак међусобно повезују. Најчешћи орнамент изведен је комбиновањем урезаних концентричних кругова и паралелних линија. Од бокала са овог комплекса истиче се фрагмент тамнозеленог бокала са остацима урезаних слова. На фрагменту се виде урезане две паралелне вертикалне линије које чине слово X, поред кога се налази почетак другог слова. Керамика са урезаним словима редак је инвентар некропола средњевековне Србије, код нас је откривена на

¹⁷ Средњевековни грнчари као предмете за украшавање користили су дрвене или коштане штапиће, гребене са разним бројем зубаца различите густине, затим зупчаник кога су стављали у расцепљен штап, радло и нокте. Таласасте и хоризонталне линије извођене су помоћу гребена на свежој посуди. Појава једноструких и вишеструких линија зависило је од броја зубаца на гребену. Коси урези најчешће су извођени ноктом или неким оштрим предметом.

¹⁸ Појава печата као ознаке грнчара или грнчарске радионице јавља се на керамичком материјалу средњег века, поготово када је у питању словенски етнос. Мотив развијеног крста јавља се на мађарској керамици и то у оним областима које су пограничне словенском становништву. Несумњиво је да у овом мотиву, у почетку његовог појављивања треба гледати неко симболично значење које је касније прешло у украсни мотив или евентуално у сталешко обележје. Познато је да је крст у ери развоја Хришћанства имао симболично значење, потврду томе налазимо на типу посуда које су преузете из словенске ризнице.

¹⁹ У средњем веку грнчари нису представљали неки посебан еснаф као што је то било на западу. Они су били разбацани по селима где је било глине. Грнчари појединих села нису слободни, слобода им је зависила од права датим у владској повели надлежног манастира. Сваки ктитор приликом оснивања манастира био је обавезан да својој ктиторији обезбеди услове живота. Тако су владари поклањали поједина села манастирима а самим тиме биле су регулисане и обавезе занатлија тих села. У нешто повољнијем положају били су грнчари који су користили манастирску земљу за израду посуђа. Њихова обавеза била је у подмиривању манастира потребним посуђем.

некрополи у Новом Пазару,²⁰ Студеници Хвостанској,²¹ и Ариљу.²² На Новопазарском примерку урезана су слова „НЕ“ (вероватно Немања), на хвостанском фрагменту угравирано је слово „П“, док је на ариљској дршци урезана омега и јат (је). Глеђосани бокал из Ариља очигледно је био у црквеној употреби, а служио је за чување воде за литургијско прање руку. Урезана слова означавају име или презиме дародавца, ни у ком случају мајстора, јер би се у том случају исте ознаке нашле на више посуда. Обичај урезивања слова био је познат још у Византији, а крајем XIII века јавља се у Бугарској и Србији. Са бугарског места Трново потиче више примерака керамике са угравираним монограмима владара или црквених великодостојника.²³

Примерци са територије Србије припадају XIV или евентуално XV веку и потичу из места која означавају црквена седишта. Аналогни примерци упућују на закључак да је у непосредној близини овог комплекса било и седиште црквених власти с једне стране и да је црква манастира Благовештења подигнута крајем XIV или почетком XV века, са друге стране.

Крчази су крушколиког реципијента, суженог цевастог отвора са по једном тракастом дршком и мањим сиском за изливање течности на самом трбуху. Крчази су глеђосани али не и орнаментисани.

Глеђосане зделе су коничног облика са мањим прстенастим постољем, рађене на витлу и неорнаментисане.

Тањери су плитки и дубоки, рађени на витлу од добро пречишћене земље глеђосани нијансама браонкасто-зелене глеђи. Од дубоких тањира битно је истаћи налаз глеђосаног тањира, равног обода са прстенастим постољем. Са унутрашње стране глеђосан је нијансама тамно зелене и светло зелене са благим преливима жућкасте глеђи. На дну тањира, са унутрашње стране, налази се украс у облику шестокраке звезде омеђене прстеном. Тело тањира подељено је на неколико поља различито украшеним вертикалним тракама. У два најшира поља урезан је по један паун. Паунови су постављени тако да стоје један насрам другог. Обод је украшен двоструком таласастом линијом комбинованом са спиралним орнаментом. Простор између линија попуњен је тачкастим убојима. Украс на ободу одвојен је од централног мотива кружном линијом. До сада слични налази тањира нису познати, једино украсни мотив је аналоган украсу на тањир у Средњевековној збирци Музеја града Београда.²⁴ Тањир са комплекса манастира Благовештења, на основу анализе осатлог археолошког материјала и аналогног примерка из Музеја града Београда може се датовати у XV век. Покретни археолошки материјал са овог комплекса припада XIV или XV веку, што увелико потврђује ранији закључак да је црква манастира Благовештења најкасније могла бити подигнута крајем XIV или почетком XV века. Изнесени археолошки материјал као и његова интерпретација у довољној мери потврђује или допуњује историјске изворе о комплексу манастира Благовештења, који су у овом случају оскудни.

²⁰ М. Љубинковић, *Некропола цркве св. Петра и Павла код Новог Пазара*, Зборник Народног музеја В, Београд 1970, Т. VI/2.

²¹ В. Кораћ, *Студеница Хвостанска*, Београд 1976, 23/6.

²² М. Цуњак — Ч. Јордовић, *Резултати археолошких истраживања на комплексу цркве св. Ахилија у Ариљу* (Саопштења) XIV.

²³ Обичај урезивања слова био је познат још у Византији, а крајем XIII века јавља се у Бугарској и Србији. Са бугарског локалитета Трново потиче више фрагмената керамике са урезаним монограмима владара и црквених великодостојника. У овом случају битно је нагласити да откривени фрагменти потичу са налазишта која означавају црквена седишта.

²⁴ Сличан тањир по облику и начину израде налази се у средњевековној збирци Музеја града Београда под инвентарским бројем 817. Београдски примерак случајно је пронађен, тако да услови налаза не дају неке прецизније податке који би послужили за његово датовање. На тањир је приказана стилизована птица око које се налази палмета. Појава птице као орнамента веома је стари и често је коришћен у византијској и персијској примењеној уметности (уп. М. Бирташевић, *Средњевековни тањир из Београда*, Зборник 2, Музеј примењене уметности 1956;) *Средњевековна керамика*, каталог изложбе, Београд, 26, сл. 96. мр Млађен Цуњак.

Анализом покретног археолошког материјала може се закључити да су гробови на комплексу манастира Благовештења старији од постојеће цркве. Скелети укопани директно у земљу припадају најстаријој фази живота на поменутом комплексу за разлику од скелета сахрањених са сандуком који припадају најмлађем периоду. Гроб бр. 6 сахрањен је после подизања цркве, сахрањен је са сандуком, а датован је у XVII век. Ова констатација одређује горњу границу подизања цркве, тј. да је црква била подигнута пре XVII века.

Камена конструкција на источној страни цркве била је прислоњена уз спољну страну трећег подпорног зида. Ова конструкција указује на постојање цркве још у XV веку. Керамички материјал са простора керамичке пећи, датован је у XV век на основу анализе осталог материјала и аналогних примерака.

Гробови који се налазе испод темеља постојеће цркве вероватно припадају периоду почетка живота испоснице, која се налази на северо-источној страни цркве. Ову констатацију потврђује мали број гробова на релативно великом простору за сахрањивање. Овако мали број гробова је плод краткотрајног коришћења овог простора за сахрањивање што је вероватно условљено брзом изградњом цркве.

САДРЖАЈ

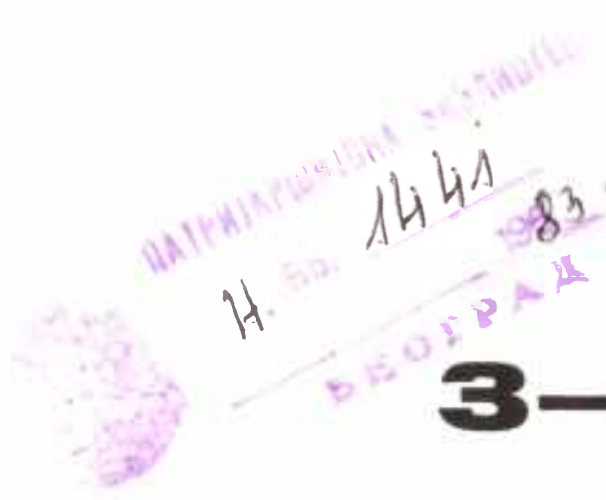
Јеромонах др Атанасије Јевтић, <i>Развој богословља код Срба</i>	181
Архимандрит Емилијан Светогорац, <i>Мучеништво као полазни елемент православног монаштва</i>	105
Георгије Флоровски, <i>У свету трагања и лутања</i>	115
Протојереј Божидар Мијач, <i>Светлост са Косова</i>	131
Стефан Санџаковски, <i>Свети Серафим Саравски (1759—1833)</i>	151
Протојереј Васо Ивошевић, <i>Православни патролог архиепископ бриселски Василије Кривошеин</i>	159
Др Олга Срдановић-Бараћ, <i>Јован Јовановић, бачки епископ</i>	165
Јелисавета Бер-Сижел, <i>Кључеви за једну биографију</i>	175
Архимандрит Плакида, <i>Обраћање у православље</i>	187
Милан Младеновић, <i>Тренутак нашег књижевног језика</i>	205
Млађен Цуњак, <i>Ископине манастира Благовештења</i>	217

Теолошки погледи

ВЕРСКО-НАУЧНИ ЧАСОПИС



РАЗВОЈ БОГОСЛОВЉА КОД СРБА
МУЧЕНИШТВО КАО ПОЛАЗНИ ЕЛЕМЕНАТ
ПРАВОСЛАВНОГ МОНАШТВА
У СВЕТУ ТРАГАЊА И ЛУТАЊА
СВЕТЛОСТ СА КОСОВА
СВЕТИ СЕРАФИМ САРОВСКИ
АРХИЕПИСКОП ВАСИЛИЈЕ КРИВОШЕИН
КЉУЧЕВИ ЗА ЈЕДНУ БИОГРАФИЈУ
ОБРАЋЕЊЕ У ПРАВОСЛАВЉЕ
ТРЕНУТАК НАШЕГ КЊИЖЕВНОГ ЈЕЗИКА



14. 5. 1983
БЕОГРАД
3-4 '82

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 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 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 излази четири пута годишње
Цена једном примерку 40,00 динара.**

**Годишња претплата:
за нашу земљу 180,00 динара,
за иностранство 10,00 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
секретаријата 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
ГРО „Просвета“, Б. Баковића 21,
Београд**

Часопис излази четири пута годишње
Цена једном примерку 40,00 динара.

Годишња претплата:
за нашу земљу 160,00 динара,
за иностранство 10,00 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
секретаријата 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
ГРО „Просвета“, Ђ. Ђаковића 21,
Београд

Theological Views

A quarterly published in Serbian
with summaries in English.
Publisher: »Orthodoxy«
the Publishing Institution
of the Serbian Orthodox Church.
Address:
Theological Views, 7 July No. 5,
11000 Belgrade, Yugoslavia
Annual subscription
for abroad: U.S. \$ 10.