

Теолошки погледи

ВЕРСКО НАУЧНИ ЧАСОПИС

БЕОГРАД 1983

ГОДИНА XV

БРОЈ 1-3



Јеромонах др Атанасије Јевтић

I

ХРИШЋАНСТВО И МИСТИКА*

Признајем да се осећам нелагодно што ја треба да говорим о хришћанској мистици. Но, било како било, нешто треба рећи. Зато бих хтео да кажем, најкраће могуће, само неколико речи о ономе што Хришћанство сматра мистиком.

О мистици је говорено, и може се говорити, много. Има разних мистика и мистицизама. Мој би задатак био, а и дужност, да говорим о ономе што Хришћанство од самог почетка и до данас у својој вери и живом искуству, које ми називамо Православљем, сматра својом мистеријом (грчки: „мистирион“), и, ако хоћете, својом мистиком.

Како су од самог почетка Хришћанства схватали његову мистику први хришћани, први ученици Христови, апостоли? Колико су они сами били мистици може видети и проучити свако ко жели. За нас су овде посебно у центру пажње апостол Јован — најмлађи од ученика Христових и најомиљенији, познат као „апостол љубави“ — и апостол Павле, који је некако посебно и накнадно, изван дванаесторице, позван и укључен у апостоле.

Апостол Павле, негде при крају своје Посланице Римљанима — упућене у сам центар грчко-римског света онога доба — говори о „откривењу тајне — грчки: мистерије —, која је од вечних времена била скривена (буквално: прећутана), а сада се јавила“. Ова објављена тајна јесте Јеванђеље које Павле проповеда и које у наставку он поистовећује са откривењем и јављањем и проповедањем самога Исуса Христа. Све пак ово скупа, вели даље Павле у истој Посланици, било је наговештавано и обзнањивано кроз пророке, дакле у Старом Завету пре Христа, а сада је „по вољи вечнога Бога“ откривено „јављањем Господа нашег Исуса Христа“. То је крај 14. (или, у другим рукописима, крај 16.) главе Павлове Посланице Римљанима. И то је први текст на који бих се ја вечерас ослонио кад говорим о томе шта је хришћанска мистика.

* Ова прва три текста потичу са јавне дискусије вођене у Дому омладине у Београду (јануара 1983. године).

Други текст је једна песма апостола Павла, која је, можда, била још пре тога првохришћанска химна, употребљавана у самој литургији, у тој централној хришћанској мистерији, о којој је Жарко Видовић говорио. Ова песма сачувана нам је у Павловој I Посланици Тимотеју (гл. 3, 16). Пошто је врло кратка прочитаћу је онако у стиху како ју је и исказао апостол Павле (или једна од првохришћанских општина):

„Велика је тајна побожности:
(Велика је мистерија вере)

Бог се јави у телу,
Оправда се у Духу,
Показа се анђелима,
Проповеда се народима,
Верова се у свету,
Узнесе се у слави“.

Та мала химна апостола Павла у ствари је оно исто што ће Павле изнети и у друге две своје Посланице — Писма Ефесцима и Колошанима (обе ове Посланице писане су у затвору, двогодишњем, проведеном у Кесарији Палестинској, или у самом Риму, између 58. и 62. године после Христа) и што ће све скупа он назвати „тајном — или мистеријом — Божјом, која је Христос у вама“ (Колошанима 1, 27; 2, 2 и Ефесцима гл. 1. и 3.). Ова се основна хришћанска мистерија назива још и једноставно „тајна Божја“, или „тајна Јеванђеља“, „тајна вере“, али се ради о једној и истој истини и догађају: о оваплоћењу Сина Божјег, о јављању Бога у телу, тј. о тајни Христове богочовечанске личности и доживљају ње од стране верујућих, од стране хришћана, још у овом свету и животу.

Трећи текст апостола Павла, који бих оставио за нешто касније, такође говори о истоме. Али да се осврнемо прво на ова два.

Ако се Хришћанство по нечему јавило као нешто сасвим другачије од свега осталог што је било пре њега и у његово време, и, слободно додајем, другачије и од свега што је до данас свету познато, — онда је то управо та тајна, та мистерија: Бог се јави у телу, Бог се јавио као човек, Бог је постао човек, или, како би то рекао апостол Јован, кога сам поменуо: Бог Логос постаде тело и усли се у нас, тј. Син Божији постаде истински Син Човечији, истински човек у телу (Јованово Јеванђеље 1, 1—18). Интересантно је да се та истина и догађај оваплоћења и очовечења Бога назива тајном, мистеријом, што нимало не умањује историјску реалност боговаплоћења. И сад, било како да гледамо на Хришћанство, у тој реалности оваплоћења се управо и састоји сав хришћански мистицизам. Православље не зна, од почетка до данас, за другу мистику и за други мистицизам. Тако су Хришћанство схватили апостоли, тако ће га, видећемо укратко даље (иако не бих желео да излажем сву историју хришћанске мистике), схватити и први апостолски ученици и даље хришћански мученици и подвижници, тј. Оци Цркве и, ако хоћете, сви црквени мистици, и уопште сви истински хришћани до данас.

Не треба мислити да је такво схватање само плод личног мистичког искуства апостола Павла и Јована. Сам Христос је наступао са једном заиста божанском самосвешћу, са тако дубоким самосазна-

њем да је он Син Божји, да је то било тако јасно и одређено да је управо то коначно и уверило његове апостоле (после Христовог страдања и васкрсења) да је Он заиста Бог и Господ, од Бога послани Месија и Спаситељ (сравни исповедање апостола Петра и Томе — Матеј 16, 16 и Јован 20, 28). Ова Христова самосвест о себи као Сину Божјем и Богочовеку била је понекад скандалозна и чак, рекао бих, шокантна и за саму ону средину која је била вековима припремана за долазак Месије, мислим на изабрани Јеврејски народ, а то је за многе и до данас. Како је прошли пут тачно рекао Енрико Јосиф, цитирајући речи оца Јустина Поповића (из његове Догматике), ако Христос није био оно за шта се издавао и говорио о себи, тј. Син Божји и Бог, Богочовек и Спаситељ, онда је он, заиста, био најпретенциознији и најдрскији самозванац.

Управо са тим и таквим идентитетом Христа, као оваплоћеног Бога, као Богочовека који је „Пут и Истина и Живот“ (Јован 14, 6) — и то и у метафизичком и у физичком смислу —, са тим, дакле, хришћанским максимализмом наступили су апостоли, проповедајући Христа као „тајну Божју од векова сакривену, а сада објављену“, објављену сада и овде (*hic et nunc*), тј. географски и историјски показану у Исусу из Назарета, у Христу Богочовеку. Ту хришћанску оваплоћену тајну, или мистерију, апостол Павле назива, као што сам рекао, „Христос у нама“, тј. Христос као *Бог у телу*, оваплоћен и настањен у нама и међу нама. Треба одмах нагласити да ова основна истина хришћанске мистике није, пре свега, у томе шта је Христос говорио, учио, радио, него је то првенствено Он сам и доживљај Њега као Богочовека, доживљај његовог новог богочовечанског живота у заједници са Њим. Зато се у речима апостола Павла: „Тајна Божја која је Христос у нама“ и налази оно што хришћанску мистику чини посебном и изузетном.

Та посебност је, пре свега, у томе што се у личности Христа — оваплоћеног и очовеченог Бога — јавља Бог у најконкретнијој датости, у телесности и човечијости, у пуној људској психофизичкој реалности. Присетимо се само Павлових речи у Посланици Колошанима (3, 9): „У Христу обитава (борави, живи, реално је присутна) сва пуноћа Божанства телесно“. То је, нема сумње, за Јевреје (иако вековима припремане кроз Стари Завет) био „скандал“, саблазан, а за Грке (такође на свој начин припремане кроз философију) то је било „безумље“, лудост. Апостол Павле се не стиди да то нагласи више пута (нарочито у I Коринћанима 1, 22—25). Међутим, Хришћанство од тог максималног мистичког искуства није одступало и апостоли су за то стајали, о томе сведочили, за то живот свој давали. У томе је и сва њихова лична и колективна хришћанска мистерија, тј. сав хришћански мистицизам, или, да будемо тачнији и употребимо израз из чисто православног светоотачког речника, у томе је сва хришћанска мистагогија, тј. увођење и посвећивање у тајну и благодатно доживљавање те тајне, благодатно-мистичко искуство хришћанског бића и живота као *Тајне Христове*.

Конкретно пак, Христос као Богочовек, као „тајна Божја у нама и међу нама“, доживљаван је од апостола и првих хришћана, на један сасвим опипљив и искуствен начин. Жарко Видовић је то у свом уводном експозеу само навестио. Наиме, још пре самог страдања Христовог, Христос је са дванаесторицом ученика својих, у

једној соби на Сиону у Јерусалиму, држао своју *Тајну вечеру*, или како се то грчки зове — *Мистичку вечеру*. Била је то, у ствари, прва хришћанска *евхаристија*, прва *литургија*, у којој је отпочела хришћанска мистерија доживљавања Царства Небеског на земљи, мистерија *причешћа* Богом, тј. *заједничарења* у пуноћи Божанског живота. После пак Христовог страдања и васкрсења, апостоли проповедају Христа распетог и васкрслог, и мистички сусрет са Њим доживљавају окупљајући се заједнички на *литургију* — ту прву хришћанску мистерију, *мистагогију* (српски: тајинство, тајноводство, светотајинско богослужје и чин и доживљај).

Иако је хришћанска литургија, *евхаристија* могла спољашње да личи на грчке мистерије (рецимо Елевсинске мистерије), или на друге мистеријске радње у источним религијама и култовима, ипак првохришћанска црквена литургија има ту битну разлику што се она не своди само на „мистеријску радњу“, на „мистеријско посвећивање“ и увођење у један култ или тајно спознање, него, пре свега, она представља светодуховски, благодатни доживљај есхатолошког сусрета и заједнице са Христом. Она је историјска антиципација богочовечанске вечне заједнице светих са Јединим Светим. Наравно, предуслов и почетак ове мистерије бива и настаје кроз веру у Христа, кроз обраћење, покајање и крштење, кроз благодатно-подвижничко поистовећење са Христом распетим и васкрслим, а све то бива дејством Духа Светог у заједници Цркве.

То што су хришћани на тако практичан, на видљив начин остваривали (или латински речено: на *сакраменталан* начин; српски: на *светотајински*, мистериолошки начин), то јест кроз крштење, кроз духопомазање, кроз литургију Цркве, остваривали своје приопштење (= причешће) *Тајни Христовој*, као тајни оваплоћеног Бога у нама и међу нама (видети напр. Дела Апостолска 2, 41—47 и I Коринћанима 10, 16—17), то је баш оно што је сачињавало прву хришћанску Цркву као *тајну Христову*, као тело Христово. Другим речима, хришћанска мистерија добива одмах на почетку *еклесиолошке*, црквене димензије, рецимо слободно: друштвене димензије (у нашем речнику: саборне димензије). Није то мистика само појединаца, мистика елите, посебно обдарених индивидуа, него је намењена и отворена свима људима, што опет не значи да није и *лична*. Она је *лична* управо зато што је *заједнична*, јер је и човек истовремено и *личност* и *заједнично* биће, *црквено* биће. (Личност и заједница су корелативни: нема у хришћанском искуству једнога без другог). То је један од битно нових квалитета хришћанске мистике.

Најзад, ево и трећег обећаног места из апостола Павла, које најбоље илуструје новину и целовитост лично-заједничне хришћанске мистерије и мистике. При крају 3. главе Посланице Ефесцима, која је иначе једна од најдубљих Посланица апостола Павла — можда баш зато што је писана у тамници и у оковима за Христа —, Павле се моли за Ефешане (хришћане, дојучерашње незнабошце и многобошце, којима је он проповедао Христа и обратио их у хришћанску Цркву), и у тој молитви, можемо слободно рећи, он раскрива целовито ону тајну коју им је предао као Јеванђеље, а која садржи у себи сву хришћанску мистерију тог новог стања и новог живота. Павле наравно не остаје само на нивоу молитвене жеље, него раскрива до у

дубину оно што им је већ предао и на шта их сада молитвом само подсећа:

„Преклањам колена своја пред Оцем Господа нашег Исуса Христа, од кога се сваки род на небу и на земљи назива, да вам Он, по богатству славе своје, да силу да ојачате Духом његовим у унутрашњем човеку (тј. у вашим личностима), и да се Христос вером усели у срца ваша, да бисте, укоренењени и утемељени у љубави, могли схватити заједно са свима светима (тј. са свима верујућима) шта је ширина и дужина и дубина и висина (тајне Христове), и тако познали љубав Христову која превазилази свако знање, да се испуните сваком пуноћом Божјом“ (Ефесцима 3, 14—19).

Богатство садржаја ове Павлове молитве изискивало би посебан, веома опширан коментар. Укратко само да кажем да је ту садржано углавном све што обухвата и даје православна хришћанска мистика: живот и заједницу са откривеним Богом љубави — Светом Тројицом: Оцем и Христом и Светим Духом, препород човека изнутра Духом Божјим и усељавање Христа у срца верних, што се лично испољава као укорененост у љубави, као заједница „са свима светима“, што све скупа уводи у божанску стварност љубави Христове која надилази свако знање, јер се човек испуњује *Пуноћом Божанства* (грчки израз: *плеромом*), пуноћом Божанске Љубави и Живота.

Све то дакле изражава апостол Павле у виду молитве и на тај начин изнова и још дубље мистички посвећује и уводи, *мистагогизира* хришћане, тј. *позива* их да слободно и у љубави узму у томе учешћа све дубље и све пуније. Речено пак речима апостола Јована све ово укратко би се изразило оним искуством и оним доживљајем који Апостол љубави формулише овако: „Бог тако заволе свет да је Сина свога Јединороднога послао да живимо њиме“ (Јеванђеље 3, 16 и I Јованова 4, 9—10).

Исту хришћанску мистерију доживљавају и о њој сведоче и проповедају је и први ученици апостола. Тако, један од скоро непосредних ученика апостолских, свети Игњатије из Антиохије, који је већ око 60—70. година постао епископ Антиохијске Цркве и затим је мученички пострадао у Риму (у време Трајана, почетком 2. века), пише својих седам Писама малоазијским и римским хришћанима, у којима сведочи о свом личном и заједничком црквеном доживљају Христа као централне мистерије хришћанства. „Љубав је моја распета“, вели Игњатије, мислећи на распетог и васкрслог Христа, „и ја не желим друго него да се с Христом сјединим и с Њим свагда будем“. То сједињење, вели он, започиње још овде на земљи, у овом животу, у подвигу вере и љубави и особито у тајни Евхаристије, која је „фармакон атанасиас“ (лек бесмртности), јер нас уводи у есхатолошку пуноћу вечног живота. Ова заједница са бесмртним Богом у Христу истовремено је и заједница са светима, тј. са свима онима с којима се Христос поистоветио поставши човек и оставши у Цркви и са Црквом („Ја сам с вама у све дане до свршетка века“ — Јеванђеље Матејево 28, 20). Другим речима, и по Игњатију, једино богочовечанска *заједница*, која је омогућена тиме што је Бог постао човек и уселио се у нас и међу нас, јесте права хришћанска мистерија и мистика, јер једино она омогућује људима да се причешћују Богом, да партиципирају у животу Божјем, да заједничаре у вечноме Богу.

И следеће хришћанске генерације, особито велики Оци Цркве из другог, трећег и четвртог века, као што су Иринеј Лионски, Ориген, Атанасије Велики, свети Василије, два Григорија, и нешто касније Максим Исповедник, Јован Дамаскин, Симеон Нови Богослов, и све даље до Григорија Паламе (из 14. века) и Серафима Саровског (из прошлог века), имају углавном исти доживљај и исто искуство хришћанске мистике као сусрета и сједињења са Христом Богочовеком, и кроз Њега и у Њему виђења и созерцања, благодаћу Духа Светога, лица Божијег и пуног заједничарења у животу Божјем. Ова заједница са Богом у Христу — вером, љубављу и благодаћу као вечном енергијом Божанства — увек је и заједница са свима светима, са другим људима као децом Божјом, макар то били и дојучерашњи грешници, а сада су чланови Христови, браћа и сабраћа у Христу и са Христом, сви заједно синови Божји по благодати у Сину Божјем по природи.

Другим речима, хришћанска православна мистика је стварно и увек битно *црквена мистика*. Знам да наше време, кад ово чује, тешко може то да схвати (за неке то можда личи на „клерикализам“, али Православље нема и не зна за тај проблем; туђа му је та проблематика). Међутим, ја сам дужан да говорим о ономе што је било, што јесте и што остаје до данас срж православне хришћанске мистике.

Није да ту не постоји, или да је забрањена *лична мистика*, тј. лична мистичка искуства, лична заједница и сједињење са Богом. Напротив, хришћанство је религија личности и духовни живот личности је у средишту пажње, али је лична мистика аутентично могућа само у заједници са Христом оваплоћеним, а то значи само у телу Христовом које је Црква, као живи саборни организам Бога и његовог народа. Лична мистика се верификује и потврђује тек у заједничкој мистици и искуству Светих, који су Христова браћа, међу којима је он Прворођени (Посланица Римљанима, цела 8. глава, особито стихови 28—32). То је смисао и богочовечански размер Христовог оваплоћења и очовечења, које зато и има и *личне* и *саборне*, *заједничке*, *еклесиолошке* (црквене) димензије.

Иринеј Лионски, рецимо, противи се гностицима (јеретицима из 2. века) између осталог и због тога што су нецрквени, несаборни (несоцијални) и упућује их на заједнице црквене, не велике Цркве по градовима основане од апостола, да би се тамо научили правој хришћанској истини и аутентичном духовном животу, а не да се позивају на некакво „тајно знање“ (апокрифни „гнозис“) које су наводно само они добили од Бога. Иринеј праве хришћане назива „еклезиастици“ (= црквени), док гностике назива по њиховим разним „школама“. А хришћанска мистика није само „школа“, већ пре свега нови живот у новој заједници с Богом.

Припадност Цркви као богочовечанском заједништву у тајни Христовој први хришћани су у време римских прогона плаћали врло скупо, често и мученичком смрћу (док гностици уопште нису били гоњени), али се своје припадности Цркви нису никада одрекли. Шта више, они су црквеношћу проверавали и себе и своје личне мистичке доживљаје.

У својој књизи „Кабала и њена симболика“, која је и код нас преведена и о којој је прошли пут било овде речи, Гершом Шолем

вели како су сви мистичари, сви носиоци мистичких доживљаја, увек били у сукобу са званичном религијом, са званичном црквом. На супрот томе, могу да докажем да, бар што се тиче Источног хришћанства, тј. Православља, то уопште није тако. Било је и у Источном хришћанству прогона истакнутих духовних људи и светитеља, али то никада није било због њихове мистике. Јер, управо су они прави и најдубљи мистици на Истоку, као што су били Григорије Богослов, Максим Исповедник, Симеон Нови Богослов, код нас Свети Сава, па Григорије Палама, па свети Јован Кронштатски у Русији и други, — били несумњиво прави црквени мистици и истовремено били су активни делатељи Цркве, често и на видним црквеним положајима, тј. налазили су се у самој жижи црквених збивања и догађаја.

Ако су поједини светитељи у Православљу и били гоњени — и то је најчешће било од државних власти, мада понекад и од црквених — онда је то било не зато што су мистици, него — обратимо пажњу на ову важну компоненту — зато што је у мистици хришћанској код светих људи снажније избијао на површину не само доживљај тајне Добра, мистике Добра, Љубави, Истине, Светлости, једном речју мистике Христа, него се око њих и на њима пројављивала и испољавала и присутна у свету тајна Зла и греха, „тајна безакоња“, како вели апостол Павле (I Солуњанима 2, 7). Јер несумњиво да постоји и својеврсна мистерија зла у свету и у људима. (Карактеристично је да исти апостол, који употребљава изразе: „тајна Божја“, „тајна Христова“ итд., употребљава и изразе: „тајна безакоња“, „тајна Вавилона“, или „тајна апокалиптичке звери“, како вели апостол Јован).

Тајна, дакле, греха и зла такође постоји и такође је велика, јер покрај „дубина Божијих“ постоје и „дубине Сатанине“, о којима говоре два највећа хришћанска мистика — апостоли Павле и Јован. И управо због тога, мистика Добра у овоме свету јесте мистика распетог и прогоњеног Добра, распетог али ипак непобедивог. Уосталом, и Христос није својим следбеницима обећавао спољашње спокојство и уживање, него и прогоне и страдања на овој и оваквој земљи. И сам Христос је зато и страдао и био распет, али је кроз своје страдање и смрт за људе васкрсао, и тек тако је зло и грех изнутра победио; кроз своје праведно страдање разоткрио је изнутра унутрашњу пуштош, насиље и лаж неправде, зла и греха. Зато после Христа није чудо што је таква судбина и његових правих следбеника.

За познање тајне Добра није неопходно и познање тајне Зла и греха. Али у овом и оваквом свету, свету по сведочењу хришћанских мистика палом и трагичном, изгледа да се само кроз истовремено познање уз тајну Добра још и тајне Зла, макар и само споља кроз прогоњење и страдање за Христа, најаутентичније појављује истинитост и спасоносност духовног (= мистичког) живота у Христу, тј. истинска хришћанска мистика. Она се пројављује у светитељима као унутрашња победа над грехом и злом и тиме као превазилажење зла и греха у човеку и свету. Зато је она не само опитно познање и доживљај добра и зла, него и далеко више од тога: *искупљење и спасење у Христу Богочовеку, нови богочовечански живот као учешће и заједничарење у тајни вечнога Божјег Живота, у слободној љубавној заједници са Богом у Христу.* Срж те тајне је у љубави Бо-

жјој према човеку — у човекољубљу Божјем, које, по речи апостола Павла, превазилази свако знање.

Заиста, сва тајна хришћанске православне мистике садржана је у тој безграничној, безузрочној — ничим другим не мотивисаној осим слободом и несебичношћу Божјом — љубави Божјој, због које се Христос и назива Једини Човекољубац. Једини човека достојан одговор, човека као слободног и самоодговорног бића, на ту и такву Божју љубав јесте такође опет љубав, и зато она и јесте главни садржај и мотив подвига и живљења хришћанских мистика на Истоку. Љубав јединствена, иако двострука: богољубље и човекољубље (обоје понекад названо једним именом: христољубље, тј. као јединствена богочовечанска љубав). Само на том простору, у тој атмосфери односа љубави између Бога и човека измерив је и саизмерив прави и аутентични човек и права и аутентична хришћанска мистика, јер је само тако, по мери Тајне Христове, примерен Бог човеку и човек Богу. У томе и јесте сва тајна Христа као оваплоћеног Бога и Човека.

Да додам овде још и то, да се у тој љубави Божјој према човеку и човековој према Богу, не могу мерити и поредити никаква друга бића, ни светови, ни анђели (ср. Римљанима, гл. 8, 35—39). Јер је хришћанска мистика, у њеном христоцентричном (богочовечанском) опиту и искуству, дубља и свеобухватнија и од анђелске, ако се о овој другој може овде говорити.

Завршићу, зато, навођењем овде двојице од малопознатих код нас хришћанских мистика са православног Истока. Један од њих, свети Дијадох Фотички, био је најпре монах а затим епископ у Епиру (из 5. века), а други је монах са Синаја, свети Анастасије (из 7. века).

Сва мистерија хришћанска, вели Дијадох Фотички, састоји се у томе што је Бог створио човека да би се човек приближио Богу и на најблискији начин учествовао у богатству божанског живота, тј. свега онога што божански живот садржи и јесте. Али, огромна је и природно непремостива провалија између вечног и нествореног Бога и створенога у времену човека. И заиста, ову истину бескрајног растојања Бога и човека потврђују и највећи мистици, јер у својим најдубљим доживљајима долазе до тог непремостивог амбиса (ср. Псалам 41 (42): „Једна је душа моја Бога, Бога живог!... Бездан бездну призива!“). Постоји једна доста распрострањена мистика, од крајњег Истока до крајњег Запада, која, иако је врло дубока, ипак се на крају крајева своди на само натуралну, натуралистичку мистику, на један дубок доживљај огромних тајни којима је испуњен наш свет и светови човекови. Но, то још увек није доживљај Живог и Истинитог Бога. За хришћанску православну мистику, и мистике као што је свети Дијадох Фотички, истински доживљај и живо искуство живе заједнице са Живим Богом јавља се и омогућује човеку тек у Христу оваплоћеном, који је као Богочовек собом премостио онтолошку провалију и растојање између нетварног Бога и тварног човека. И управо зато, вели свети Дијадох, да не би човек остао само на нивоу једне натуралне мистике, као доживљаја тајанстава овога света но не и стварног доживљаја Бога, зато је Бог постао човек и омогућио стварну животну заједницу и сједињење човека са вечним и бесмртним Богом. Другим речима, тек са очовечењем Бога у Христу омогућено је човеку да стварно достигне Бога и оно ради чега га је Бог и

стварио: да буде син Божји у вечној љубави Божјој, у наручју Божјем (Јован 1, 18).

Какво је пак то *наручје* Божје — говори нам свети Анастасије Синаит, други од поменутих двојице мистика са Истока. Осврћући се на једно место у I Посланици апостола Петра (1, 12), где се каже да су Јеванђељем Христовим и Духом Светим нама у Цркви откривене и дате тајне „у које и анђели желе да завире“, тј. да је нама људима откривено и дато више него и анђелима, свети Анастасије Синаит се пита: какве су то тајне, и у шта то и анђели „жеље да завире“? У одговор на то он се враћа на Христову Тајну вечеру, на којој је апостол Јован — најомиљенији ученик Христов и символ новозаветне есхатолошке стварности човека у Богочовеку — наслонио се на груди Божје. Тиме је изражено и показано оно зашто је Христос и дошао у овај свет, зашто је и одржао своју Мистичку вечеру, зашто је и основао Цркву, једном речју: зашто је Бог постао човек и у чему је срж „тајне Божје која је Христос у нама“. Садржај и смисао и циљ те богочовечанске тајне је у томе што је Бог постао човек, а не анђеол, или неко друго биће, тако да се човек може наћи у *наручју* Божјем, на грудима Бога који у том моменту — а и на сву вечност — носи нашу људску природу. То је последња тајна поистовећења Божјег са човеком ради нашег поистовећења са Богом, поистовећења у личној и слободној *заједници љубави* и вечног живота, *заједници* не ишчезнућа или обезличења човека, него управо благодатно-љубавног обожења и обогочовечења нашег. Јер *заједница богочовечанске љубави* *предпоставља* живе и слободне личности и гарантује њихово вечно очување и пуноћу.

У овој тајни бескрајног човекољубља Божјег, где се Бог изједначио са нама у Христу да би нас изједначио са собом, у вечној *наручју љубави* и слободе, ето у њој се и састоји сва хришћанска мистика. То је мистика свецело христоцентрична, а то значи свецело богочовекоцентрична. У центру те мистике је Бог и човек. То је мистика личног и заједничког општења Бога са сваким и са свима, и свих са Богом и са свима, у Христу Богочовеку. То и јесте *Тајна Христова*, или „Тајна Божја која је Христос у нама“, и у томе је сва хришћанска православна мистика.

ДИСКУСИЈА

1. Одговор на Даковићево питање о греху и злу.

Није довољно јасно и није довољно схватљиво зло као такво, грех сам по себи; и у њему се скрива једна, несумњиво, тајна. Тиме се не жели рећи да је то неко бежање од покушаја тражења узрока, објашњења тога зла. Још мање се жели бежати од одговорности за зло.

Кад се код апостола Павла каже „тајна зла“ или „тајна безаконја“, „тајна греха“ — мисли се на то да зло није једна обична једначина која се до краја да *рашчланити* и *рашчистити* рационално. Хришћанство се супротставило грчком интелектуализму и у томе што

су грчки философи сматрали да се сво зло састоји у незнању (грчки: *agnoia*). И код неких хришћанских Отаца има тврдњи да је незнање један од узрока зла. Али кад се сиђе у дубље слојеве, онда се увиђа да постоје дубљи узроци зла; они се могу само доживети, и тек онда покушати да се осветле, да се осазнају. Ти узроци задиру, у крајњој линији, у тајну човекове слободе, или, другим речима речено, у тајну човекове љубави или нељубави.

Изванредан је у том погледу један текст Светог Атанасија Великог (из 4. века), који је уводни у његово дело упућено Јелинима, где он настоји да као хришћанин објасни њима узрок зла, тајну зла. Ту се кратко и концизно тајна зла своди на то да је зло могуће у тајни човекове слободе, као стварна могућност да се та слобода постави другачије него што је и за њу саму добро. Другим речима, могућност да се човек као слободно биће не понаша по љубави, него да се понаша другачије, мада несхватљиво како и зашто. А зло заиста има у себи такве несхватљиве мистике. Из обичног искуства свакога од нас, а још више из искуства са другим људима, сазнајемо да није довољно објаснити човеку шта је зло, или научити себе или друге томе. Постоји изгледа нека претходна, предсвесна опредељеност срца, нека тајна издаје праве љубави, и човек се онда једноставно опредељује за зло, и тек тада долази, као другостепено, образложење тога претходног, вољног мада не увек свесног, опредељења. Мислим да је то код Достојевскога најбоље показано. „Много је дубље зло у човеку, вели Достојевски, него што то мисле наши социјални исцелитељи“. Али, Достојевски верује до краја у дубину човека, у лик Божји у човеку, и верује да ће једног дана и сам човек осазнати то зло у себи и тек кад се почне сам у себи рвати и борити са злом онда ће оно почети да губи своју снагу, почеће човек да побеђује, да се ослобађа зла. Почеће да осазнаје да је зло, у ствари, пре свега њему самоме зло.

Другим речима, у хришћанском сазнању тајне зла или мистике зла и греха открива се, у ствари, тајна непредвидљиве, необразложиве, немотивисане слободе човекове, слободе која се једино може после мерити — и неком противтежом вратити — са свесном жртвом љубави. То јест, могуће је слободу одмерити једино противтежом жртве, а та жртва може бити само из љубави; једино она може у неку руку уравнотежити слободу. Не да је присили, него је љубав једина моћ која се може носити са слободом, саизмерити са њом, може се њој супротставити и повратити је, спасити је од тог понирања у тајну зла. Али, то значи да се то одмеравање мора унутар самога човека одиграти. Наиме, нема човеку спаситеља ако он сам не пожели своје спасење, не поради на своме спасењу. И ту је управо тајна Христа, опет као провера и као спасење. Зато је Христос дошао онако како је дошао, по хришћанском откривењу, по хришћанској вери, онако дошао и онако ушао у нашу историју и наш људски живот; тако улази у живот хришћана управо зато што постоји та тајна људске слободе, која је стварна, реална слобода. Слобода и пред добром и пред злом. (То је наговештено већ и у Старом Завету: „Ево стављам пред тебе добро и зло, ватру и воду, живот и смрт; па изабери“. Поготову је то у Новом Завету: „Ако ко хоће за мном да иде“, вели Христос).

Другим речима, у једној хришћанској антропологији — а она претендује да је потпуна, интегрална, да обухвата човека у свим његовим димензијама — у контексту, наиме, једне такве антропологије могуће је схватити зло, а не само у контексту једне метафизике, или само теологије, јер онда заиста идемо у неку мистику зла с којом ми људи немамо ништа, и ми смо ту онда као заробљеници некаквих тајни за које нико и ништа не одговара, и онда је нормалан бунт човека. Тек и само са буђењем и растом у човеку свих димензија слободе, а то значи истовремено и свих димензија одговорности и, с друге стране, са буђењем у човеку онога што га чини човеком, онога што је најконститутивнији елеменат у човеку, оно што човека очовечује, а то је љубав, као могућност стварно слободног живота, и личног и заједничког, тек дакле тада може бити говора о сазнавању зла, и о жељи за изласком из тога зла, за спасењем. То је тајна хришћанске гносеологије зла кроз самоодговорно покајање из љубави, када се и јавља жеђ за спасењем од греха и зла.

Хришћанско сазнање тајне зла, тајне греха, могуће је доживети, искусити, осазнати само ако се окуси тајна спасења, ако се почне доживљавати истина спасења, живо искуство спасења. То је парадоксално и, вероватно, многим није јасно. Али то је искуство хришћанске антропологије и она не може мимо тога да говори и сведочи. Она претендује да је то истинско искуство човека, искуство човека о себи, али пред Богом и другим људима, искуство човековог живота и сусрета: борбе са Богом или слободне у љубави заједнице с Богом.

2. Одговор на Даковићево питање о односу милости и слободе.

То је једно од правих питања и то управо подсећа на оно што даје хришћанској мистици наду и радост. Јер ипак је то једна мистика светлости и радости, иначе би била само мистика борбе са непредвидљивим крајем.

Поменуо сам већ да као једина противтежа, која би могла да уравнотежи или да се саизмери и понесе са слободом, а да је притом не присили и не укине је као такву, јесте љубав. А у хришћанском речнику, и библијском и постбиблијском (светоотачком), истоветне су реч *љубав* и реч *благодат* (како то кажемо ми у нашој традицији српској, за разлику од, рецимо, хрватске језичке традиције која употребљава реч *милост*; ми смо ту богатији, и ту је слична разлика као између грчког и латинског језика: грчки израз *харис*, као и српски *благодат*, богатији је, јер за реч *милост* постоји други грчки израз — *елеос*, те тако можемо рећи да је друго *милост* а друго *благодат*; реч *благодат* се заиста поистовећује са речју *љубав*; у том погледу близак је латински израз *грациа*).

Бољи је, дакле, израз *благодат* неголи *милост*, кад је у питању однос према слободи. Благодат је Божји дар неизнуђен, ничим не купљен ни уцењен, дар не срачунат ни на што, несебични дар чисте љубави која не иште и не очекује за то никакву награду. У том смислу Божја благодат, или Божја љубав, јесте оно што Бог пружа слободи човековој као могућност да се она заиста из себе саме

постави за себе спасоносно, а да при том не буде насилована, изнуђена, присиљена.

Достојевски је управо то покушао да покаже, — и ја се на њега поново враћам, јер заиста нашем добу можда је ретко ко хришћанску мистику представио тако као што је то учинио Достојевски, на један антрополошки начин. (А ја вечерас инсистирам на хришћанској антропологији). Достојевски је то покушао да прикаже у *Великом Инквизитору*. Сав проблем Великог Инквизитора није други него је управо у овоме: да ли се може човек, односно човекова слобода, купити било чиме, или се она може добровољно приволети једино зовом љубави, ако се она на ту љубав одазове.

Да кажем још и то, што сам у уводном делу пропустио да кажем, да сва унутрашња страна, или ако хоћете структура, и истовремено сав финалитет хришћанске тајне, хришћанске мистерије, састоји се у њеној *епиклетичности*, како бисмо то рекли на грчком, тј. у њеном *зову* или *позиву*, *призиву* човека да овај слободно учествује у богатству те тајне, у њеној ненаметљивој пуноћи. Зато се код апостола Павла и сусреће тако често израз упућен хришћанима: да су они „позвани свети“, или: „позвани сте“, и „Бог вас зове“, „пазите на звање ваше“ итд. Код апостола пак Јована то је речено другим речима, али у истом смислу. Тамо Христос вели: „Ево стојим на вратима и куцам: ако ко чује глас мој и отвори врата, ући ћу к њему и вечераћу с њиме, и он са мном“ (Откривење 3, 20).

То је управо тај зов љубави, јер љубав осећа у себи снагу, она је позитивна ненасилна моћ; она је једна пуноћа која зове к себи и у себе, а притом се не боји јер осећа богатство које има да да, и није срачуната на то да тим богатством купи слободу другог. Чини ми се да је то опет дивно показао Достојевски у својој приповеци *Кротка*. Онај племић који је узео ону девојку за супругу, схватио је тек после њеног самоубиства да он уствари није волео њу, него своју љубав, своју заљубљеност, своју „великодушност“ према њој. Није волео њу као такву, као слободног и достојног, равног партнера у љубави, и она то није могла да поднесе. Тек после тога он је схватио да је „све мртво, и сунце је мртац, и сви смо мртаци без љубави... А неко је рекао: Људи, волите један другог! Чији је то завет?“ — Да, заиста, нама је људима Бог завет љубави оставио као саизмерење нашој слободи. Зато су права љубав и слобода нераздвојни. И зато је таква Божја љубав, као слобода, као благодат. Да би то што чистије изразили хришћански писци од апостола па на даље најчешће употребљавају израз *агапи* (= љубав), који једва да је био познат у класичном свету, тј. доста је ретко употребљаван (а употребљавани су изрази: *филија*, *ерос*, *сторги* и др.). *Агапи* је постао израз за нови садржај хришћанске љубави. То је она љубав која је од стране Бога откривена и показана према човеку и роду људском, и коју је Христос у пуноћи пројавио. Та љубав не жели да купи човека, да га чак ни вечним добром не придобије или присили, него поштује његову слободу као партнера Божјег, као друга и пријатеља. „Нову вам заповест дајем да љубите један другог, као што ја вас љубим... Будите у љубави мојој... Ви сте пријатељи моји“ (Јеванђеље по Јовану 13—15. глава).

И макар колико било у историји злоупотреба у име Христа и Хришћанства, и то и од самих хришћана, и раније и данас, треба да са пуно пажње и љубави погледамо и видимо какав је изворни Христов став, аутентично хришћански став љубави, какав су пројавили у себи светитељи и бројни прости али честити хришћани. Због такве управо љубави Христос је и назван Бог љубави и човекољубља. Зато су и апостоли Павле и Јован, апостоли љубави, говорили о тој и таквој љубави Божјој према човеку и сведочили, и кроз себе пројављивали, да је то заиста права љубав, љубав која не отуђује човека (ево праве речи коју апостол Павле први и употребљава, у Ефесцима 2, и 12 и 4, 18), нити отуђује Бога. Напротив, та несебична љубав и човекољубље спасава и самога Бога од тога да не постане тиранин у свом односу према човеку, јер је по моћи својој Бог вечан, јер је свемоћан, јер је сведржител. Такво једно биће, ако не би било биће љубави, заиста би било у опасности од свог сопственог свемогућства да просто не испари човека испред себе, да заборави да је човек жива слика његова, а то значи и слика слободе његове и слободне непринуђене љубави. Али апостол љубави Јован зато и сведочи да „Бог је љубав, и љубав је од Бога; и који стоји у љубави у Богу стоји и Бог у њему стоји“ (I Јованова 4, 7—16).

Исто тако и човек, ако се према Богу не односи са љубављу, може Бога претворити у некаквог идола, или у објект неке своје вечне насладе, али ту онда нема више љубави и — нема човека. Такво предпостављено претварање Бога у неки рај, у неки извор човекове самонасладе, у суштини би био преврнути егоизам, а можда и својеврсни мазохизам, а ту су онда мртви и Бог и човек. Зато хришћанско искуство *благодати*, као другог имена за љубав, јесте оно чиме се изражава и схвата однос Божји према греху и, још важније, према грешнику. Јер тајна греха и зла није нека онтологија, него се разоткрива као промашени, мимо љубави и слободе, однос човека према Богу и према другим људима, јер тај троугао односа је срж хришћанске љубави.

3. питање: Молим оца Атанасија да каже нешто о *светлости* и *тами* као начелима?

На ово питање одговорио бих само у контексту хришћанске мистике, иначе ако се упустимо у то да говоримо о светлости и таме као начелима уопште, онда, као прво, не знам на шта управо мисли тај ко пита, и друго, куда нас све то може одвести.

У контексту хришћанске мистике познато је да велики хришћански мистици говоре и о *тами* и о *светлости*. Ја бих рекао, — али молио бих да то не буде схваћено овде као неко конфесионално сучељавање, него просто износим податке, — Источна мистичка хришћанска традиција више говори о мистици светлости, док западна говори о мистици светлости али има наглашену и мистику таме, мрака. То је, наиме, она позната мистичка ноћ која се доживљава најчешће после претходног доживљаја мистичке светлости. На Истоку је једини који је то донекле истицао, али далеко мање него на Западу, био свети Исак Сирин, један сиријски мистик из 7. века

(иначе и код нас веома превођен и читан), док већина других говори само о мистици светлости.

Наравно, има говора о „божанском мраку“ (грчки: »*thios gnofos*«), или како су наши у средњовековној Србији то још боље превели са „божански примрак“, тј. нешто што је неодређено а из чега може јасно да заблиста светлост. О божанском примраку говори особито Дионисије Ареопагит у својим текстовима (из 5. века), а пре њега још свети Григорије Ниски, кад говори о томе како је Мојсије, узлазећи на гору Синај, прошао „кроз мрак“, и тек је у том божанском примраку, у божанском *гнофосу* почео да доживљава јављање Бога и виђење „задње стране“ Бога, јер као старозаветни човек није имао пуноћу виђења Бога лицем к лицу. То виђење лицем к лицу јесте новозаветна стварност коју је Мојсије имао и доживео тек на Тавору, при преображењу Христовом.

О чему се ради овде? Реч је о томе да пут ка Богу код хришћанских мистика води кроз поноре и урвине, како би то рекао отац Јустин Поповић, кроз унутрашњи препород и преображај човека, не кроз неко преоваплоћење или метемпсихозу. Ничега таквога нема у хришћанској мистици, него је по среди очишћавање човека и његово истинско очовечење, његово обоголичење. И на том путу човек има заиста много мракова да прође, и својих унутрашњих и оних око себе, у оваквом свету и животу у каквом живи. Један египатски мистик из 4. века говори да човек у греху, у ствари, као да живи у тамној соби, прљавој и мрачној, и тек кад му зрак светлости споља продре у ту одају он види у каквом је стању. То јест, у мистичком језику то значи да тек кад почне да доживљава божанску благодат, кроз покајање, кроз успостављање везе с Богом, вером, љубављу и унутрашњим преображајем, човек тек онда увиђа мракове који су у њему. На то мисли и Христос када каже: „Нека је око ваше светло“ и „нека се светли светлост ваша“.

Доживљај пак мрака, или мистика мрака, на Истоку је поистовећена са човековим доживљајем богоостављености, богоудаљености, одвојености од Бога. И у исто време, сазнање тога стања је позив да се то превазиђе. Оно је, другим речима, динамички доживљај таме. Код Исака Сирина, и особито код западних мистика, колико знам и код светог Јована од Крста — шпанског мистика — имамо после доживљаја светлости доживљај мистичке ноћи, таме, извесне богоостављености, која је врло ретко позната на Истоку.

Ту је, дакле, извесна разлика између источне и западне хришћанске мистике. На Истоку је, особито у *исихазму* (чији су корени иначе врло дубоки), посебно у исихазму 14. века овде код нас на Балкану, изражена је та мистика божанске светлости, и то посебно тзв. *таворске светлости* — несаздане, нетварне, вечне божанске светлости. Но, вратимо ли се мало дубље уназад видећемо да већ апостол Павле говори да је Бог светлост и да живи у светлости неприступачној (I Тимотеју 6, 16). Та божанска светлост јесте начин на који се Бог јавља и открива. То је јављање божје у *слави*, откривено још у Старом Завету, особито код пророка. И та мистика славе Божје јесте, уствари, мистика светлости. Удаљеност пак од славе Божје доживљава се као мистика мрака, богоостављености.

Један од савремених грчких теолога, Нисиотис, у једној својој сјаној књизи, „О егзистенцијализму и хришћанству“, говори, да можда највећи мистици — доживљавају те моменте, или часове, или дане светлости пробијајући се из своје иначе свакодневне таме, и онда нам они откривају тај виши и за човека намењени, назначени свет светлости. Не бих рекао да је то његово тумачење сасвим исправно, али у сваком случају има и тога код хришћанских мистика, тј. да доживљавају дубоку таму у богоостављености, а онда се из ње отимају ка божанској светлости. На Истоку је то доживљавано више динамично, више подвижнички. Ако је то доживљај таме, онда је то већи разлог управо за динамички став, за оно што у српском језику називамо подвижништво (које се иначе назива аскеза, али је лепши наш назив подвижништво). То је позив за човеково стално дизање напред, стално рашћење у борби, у превазилажењу, у благодатном новом рађању и новом живљењу, и самим тим у стварном хуманизирању себе, и стварном приближавању аутентичном човеку, као што то вели апостол Павле: „Докле не достигнемо у човека савршена, у меру раста висине Христове“ (Ефесцима 4, 13).

4. питање: Направио бих један мали увод да бих могао поставити питање др Атанасију.

1. „Нема ништа тајно што се неће сазнати“ (Јеванђеље по Луци 12, 8, 17; Матеј 10, 26, Марко 4, 21).

2. „Бог не чини ништа не откривши тајне своје слугама својим“ (Ав. 3, 7).

3. „Бог открива тајне“ (Данило 2, 19, 22, 27, 28, 29, 47, 8, 15 и 16).

У ове три тачке поткрепио сам библијским стиховима, значи, да Бог открива тајне, и дао темељ за питање др Атанасију. Дакле, ако Бог открива тајне, пророчке, духовне и све оне које су од значаја за хришћанство као цркву. Претпостављам да је мистицизам првенствено везан за осећање тајне, тајанственог, мистичног, што, дакле, представља једну опијеност, незнање и уживање у том незнању. Постављам питање сврхе овог скупа ако се он не темељи на ауторитету Библије, јер у Библији — хришћанству прве јерусалимске апостолске цркве, мистицизам не постоји.

Значи, ако је др Атанасије Свето Писмо прочитао много пута, питам да ли га је и читао?!?

Екуменска толеранција дозвољава слободу тумачења. И ако уклонимо монопол тумачења библијских истина значи да неко лаже, или је у заблуди. Молим само да се не позивате на ауторитет патристике, јер да је она исправна улазила би у канон Старог и Новог Завета.

Ви сте, др Атанасије, споменули тајну Вавилона. Ја сматрам да то није тајна и да се библијски може поткрепити о чему се ту ради. Молим вас, дакле, за реч.

ОДГОВОР: Препознатљив је секташки начин питања. Али ја бих Вас подсетио на оно што сам у почетку говорио, а то је управо Свето Писмо. Патристика је дошла тек негде при крају мог излагања, као продужетак, а говорио сам најпре о првим ученицима Христа, дакле, о апостолима. То ваљда спада у канон Библије. Патристика је

само продужетак да би се дошло до нашег доба, да говоримо о том продужетку хришћанске мистике код нас, у Православљу. Међутим, тиме ја нисам искључио могућности других тумачења и ни на какав монопол нисам претендовао. Не знам откуда сте онда то ви закључили кад тако питање постављате?

Друго, кажете да никакве мистике нема. Ни ја нисам велики присталица мистике, али сам говорио — ако сте Ви читали Свето Писмо, млади господине, — да је то апостол Павле тај кога сам цитирао. „Мистирион“ код апостола Павла је мистерија, и дакле мистика (на српском тајна и тајанственост). Ако Ви, можда, нисте читали Свето Писмо на грчком, него на неком другом језику, прочитајте па ћете видети колико пута ћете реч мистерија тамо наћи. Ја сам цитирао „тајну Вавилона“ — »*Mistirion Vavilōn*« — молим вас, то стоји у Апокалипси (17, 5). Ако Ви сматрате да не постоји, ја вам говорим да то тамо пише. Како ћете онда да га тумачите — то је друго питање. Али се говоре о „тајни Вавилона“ и, очигледно, о тајни зла персонифицираној овде у Вавилону. Нисам улазио у то како се то тумачи, а сада можемо да уђемо и у то.

Даље, патристика није могла ући у канон Светог Писма, јер је временски каснија. Посреди је један логички *non sens*. Ја сам пошао од апостола и нагласио ту централну тајну хришћанску, или мистерију хришћанску, или мистицизам, ако хоћете, а она је Христос Богочовек. Шта је сврха читавог Светог Писма ако не управо говор о Христу, реч о Христу?! Не говори Свето Писмо пре свега о тајнама Божјим које Бог открива својим верницима. По мени то је другостепено. Тачно је да Бог открива слугама својим тајне. Али, можда би нам Бог могао да по неком анђелу своје пошаље књигу, као што је слао, на пример, пророцима, у којој би били одговори на све тајне. Но, онда ми не бисмо имали Хришћанство. Имали би Библију, али не бисмо имали Христа Богочовека. А Хришћанство није пре свега Библија, бар за мене, а Ви како хоћете, него је првенствено личност Христа — оваплоћеног и очовеченог Бога, и у томе је сва тајна и сва мистерија Хришћанства, сав живот и смисао његов. У тајни Христа је сав мистицизам Хришћанства.

II

ФИЛОСОФИЈА И МИСТИКА

О односу философије и мистике не бих хтео да говорим генерално. Задржао бих се на терену Хришћанства, и то, пре свега, Источнога. Не из било каквог разлога парцијалности, или пристрастности, него што је ту оно где могу да дам извесно сведочење, чини ми се темељније, и што ми се чини да је у општој култури данашњице, која је мање више западна, запостављена та Источна хришћанска традиција или уопште мало позната.

Основна, централна, тачка хришћанске мистике је оваплоћени Бог, Христос Богочовек. И ту се управо хришћанска мистика разликује од сваке друге, раније или касније мистике. У Источном хришћанству то је наглашено већ од првих дана, од апостола, затим

од мистике мученика, мистике подвижника монаха, све до исихастичке мистике — која је код нас најпознатија.

Међутим, тај доживљај Христа, као основне мистерије Хришћанства, има и своју философску страну, односно приступачан је философији и може се о њему мислити и философирати. Није без основа што су велики мистичари говорили и о „философији по Христу“ — рецимо Апостол Павле, или Макарије Египатски (из IV века), или Григорије Палама (из XIV века). Но ту је сад та разлика. У свим књигама историје философије, уџбеницима, енциклопедијама, некако се прескаче ова источна традиција и сведочење о хришћанској философији, иако је ова на Истоку доживљена. Или се то једноставно одваја и отписује као „теологија“. Међутим, управо је овде по среди истинска хришћанска философија каква је доживљена на православном Истоку.

Како се може и шта се може ту философирати о доживљавању Христа као централне мистерије Хришћанства? Може се, пре свега, зато што је Христос, по хришћанском Откровењу, Логос (Јован 1,1), а у Хришћанству логос је нешто тако богато да далеко надмашује појам разума, или друге категорије мишљења, какве су познате у грчкој класичној и новијој философији. Логос је у Хришћанству, пре свега личност, али такође и сам умни логички, разумни принцип и смисао и истина свега и самим тим, дакле, могућност философирања о свему: о Богу, о човеку, о свету, о животу, па, према томе, и о доживљавању свега тога, дакле, о мистичном доживљавању.

Самим тим што је Бог Логос постао човек, афирмисан је и човек. Било је јереси које су потезале врло суптилна питања и, чини се, за познаваоце, очигледно философска питања. Један од таквих био је на пример Аполинарије из Лаодикије (IV век), који је био јеретик у томе, што је тврдио да је Христос, поставши човек, узео на себе само тело људско и ону анималну душу, а није узео и људски логос, принцип разума, човеков ум. У доживљају Источног хришћанства ово је било одбачено управо зато што је у том случају човек крњ, непотпун човек. Какав је онда Христос Богочовек, када је у Њему, у ствари, присутан један половичан човек? Очовечењем Христа афирмисан је потпуни човек, а самим тим и разум у човеку, те према томе афирмисана је и могућност рада и делатности разума човековог.

Овде је потребно додати још и то да за разлику од философије, каква се развила — особито од схоластике па надаље — на Западу, у источном доживљају човека и његове мистерије, много је богатији духовни живот човека, интелектуални живот човека, јер се он не своди само на разум. Ни из далека не може речник европске философије да исцрпи сво богатство значења и дубина духовног живота човека на Истоку. Тамо се говори о преображају ума, о духовном уму, или, чак, код Апостола Павла и даље у традицији, све до исихаста, о уму Христовом у хришћанима, у светим мистицима („Ми ум Христов имамо“ I Кор. 2, 16). И говори се такође о знању као садржају вечног живота: „А ово је живот вечни да познају тебе јединог истинитог Бога и кога си послао Исуса Христа“ (Јов. 17, 3). Ум човеков и познање улазе у сам садржај вечног живота човековог. Хришћани из александријске школе — велики богослови III, IV и V века борили су се против сваке гносимахије. Били су, дакле, изразити

заступници философије, само што су ту философију доживљавали у контексту богатог хришћанског искуства, целосне хришћанске мистерије, у контексту хришћанског доживљаја очовечења Бога ради обожења човека. У том смислу јесу философи а не само мистици светитељи Источне Цркве, јер сведоче о новом животу пуним бићем својим, а не само осећањем или само умом, него целим људским бићем. То је управо оно што се у библијском језику, а после у исихастичкој традицији, назива *срцем*. А срце је, опет, само други израз за ону жижу људског бића коју и називамо личност (Мат. 5, 8. I Петр. 3, 4).

Целим, дакле, својим бићем човек учествује у мистичком животу, у новом животу у Христу, и зато се говори о преображају ума, срца, разума, тела, свега човека, јер је човек зато и створен да целосно учествује, живи и општи са Богом. Зато је православна хришћанска мистика права и пуна мистика, и у тој целовитости она је изразито хришћанска. Према томе, човеку је дато и телом да се причешћује Богом тиме што је Бог постао човек, тиме је човеку омогућено то пуно партиципирање.

Рекао бих још неколико речи о односу Источног хришћанства са грчком философијом, јер кад извесни западни људи боље упознају источну традицију, онда им она много личи на грчку философију у једном новом издању. Постоји низ књига, озбиљних, студиозних, написаних на Западу о томе да је, углавном, платонизам и неоплатонизам преовладао у Источном хришћанству, док је аристотелизам преовладао у западном. Самим тим, каже се, хришћанска мистика Истока је платонска или неоплатонска. Овде је по среди једна погрешка, и то је оно што се мало зна код нас данас.

Велика борба која је на Истоку вођена са јересима управо је била борба са грчком философијом, као људским изазовом унутар саме Цркве. Та борба је дошла највише онда кад је Црква била најслободнија, када је у Цркву нагрнуо грчко-римски свет и у њу унео сав свој свет и сву своју проблематику. Та проблематика требала је од стране ума људског бити постављена и она није могла бити скинута тек тако са дневног реда. На Истоку је она дубоко проживљена али и изнутра изживљена и превазиђена, мада је зато врло скупо Цркву коштала, пре свега Цркву на Истоку. У тој борби и умном подвигу источна богословска мисао се служила, и до данас се служи, великим бројем термина, појмова и категорија грчке философије, али је Хришћанство осећало себе као стварно спасоносно за човека, као реално спасење света, и, према томе, спасење и људског ума, и људског мишљења, и људске речи. Карактеристично је да је један од првих хришћанских философа после апостола, Јустин Философ, говорио: „Све што је добро код Јелина наше је“. То личи на претенциозно присвајање, али, у суштини, то је био један став који иде на то да икупитељски, спаситељски (сотериолошки) приступа свему људском, јер је Христос зато и дошао да спасе човека. Ово значи да је човек стварно *спасив*, и *спасиво* је све људско што је у човеку, што је за живот, за истинско битисање, за бесмртовање.

Употребљавајући, дакле, грчку философију Оци су настојали да и њу преобразе, као што употребљавајући људски ум настоје да га преобразе. Није без значења истаћи да и Јеванђеље и Хришћанство и сва његова философија почиње од оног чудног изрази „Метаноиа“,

који је код нас преведен као *покајање*, а који би можда верније било превести са *преумљење*, јер *метаноја* и значи првенствено промену, преображај ума, препород ума, уздизање људског разума у више сфере духа и надилажење његове затворености у себе самога.

Пред човеком се у Христу отворила тајна живог Бога да би се човек отворио тој тајни, да би се те две тајне сјединиле, не једна на рачун друге, него да буду у *перихорези* — у животу који се зове *љубав*, тј. богочовечанска заједница. Зато употребљавајући грчку философију, свесно али слободно се односећи према њој, Источно хришћанство је уносило у философију нове садржаје. Навешћу овде само четири основна хришћанска појма који и јесу и нису узети из грчке философије. На њиховом примеру се види да су они добили сасвим нови садржај, бар у Источном хришћанству. То су: појам *стварања*, појам *слободе*, појам *личности*, и појам *историје*. Сваки од њих је, за разлику од грчке философије, са сасвим новим садржајем у Православном хришћанству. Према томе, није по среди неко платонизирање Хришћанства, него обратно, како је то рекао Георгије Флоровски, хришћанизирање Јелинства, као уосталом и у случају свега уопште људског, свих других људских традиција са којима се Хришћанство сусрело.

На крају да кажем, да хришћанско философирање о мистици може се назвати теологијом, ако се теологија узме у својим ширим димензијама, тј. да теологија није реч само о Богу, или мисао и реч само из перспективе божанскога. Овде треба опет да подсетим на нешто што можда није довољно познато или није правилно схваћено. У традицији Источног хришћанства — Православља, кад говоримо о теологији, говоримо у ствари најпре о *христологији*, тј. Христос као Бог који је постао човек, тј. он као Богочовек јесте тај кључ, или та жижа, сочиво кроз које гледамо и Бога и човека и свет и све уопште. Можемо слободно рећи — нема Бога мимо Њега, и, бар за источно хришћанско схватање, нема ни човека мимо Њега. Јер Он је тај који је сјединио, здружио у једно те две тајне — Бога и човека, и у њима све светове. И ми из Њега све посматрамо, а то значи: Бога посматрамо и људски а не само божански; и такође божански, богочовечански посматрамо човека. То би била та теологија Истока, која је у ствари својеврсна теантропологија (израз који већ постоји у традицији Истока). Она укључује и философију о Богу и философију о човеку, али у контексту јединства датог конкретно у Личности Христа и онда из Њега тумаченог.

Зато ће с правом рећи један од највећих мистика Истока, можда опет мало познат (тек последњих година на Западу је делимично упознат), Свети Максим Исповедник (цариградски монах из VII века) да, ако је за Платона и за извесне философе до Хришћанства, Бог био мерило свега, и с друге стране, за друге философе (на пример софисте и друге у новије време) „човек је мерило свих бића и ствари“, онда би по томе сво кретање историје и мисли човечанства било у знаку те поларизације: или Бог, или човек. Или је Бог, божанско, апсолутно, мерило свега, или је човек мерило свега, па и Бога. За Максима Исповедника — ни једно ни друго није правилно ни потпуно. Једино је Богочовек мерило свега, тј. Бог и човек у заједницу, у љубавном односу и међусобном општењу. Зато је Бог и постао човек, зато је на земљу и дошао Христос. Раз-

мишљање о томе, у том контексту, из те перспективе, из искуства те јединствене богочовечанске тајне, односно мистерије, то и јесте сва теологија и сва философија источних хришћана, то је оно што чини посебном хришћанску философију уопште, те према томе, и хришћанску философију о мистици.

ДИСКУСИЈА

(1. Одговор на шири коментар проф. Н. Милошевића)

1. — Чини ми се да је по среди потпуни неспоразум. Одмах морам да кажем да то што је проф. Милошевић говорио уопште није мистика у мојој традицији. Кад кажем *мојој*, то говорим без фанатизма, јер мислим да могу да сведочим само о ономе о чему могу да сведочим, а не о свему и свачему. Говорим, дакле, о Православљу.

Прво, што се тиче гоњења мистика од стране Цркве, то за Источну Цркву није тачно. Друго, мистика као што је професор Милошевић, наравно, по његовом схватању, види — и која је, по њему, могућа само као поистовећење субјекта и објекта — у источној мистици и, конкретно, код нас у православном исихазму апсолутно је непозната. За наше духовно искуство управо то није мистика. Источно хришћанство у том и таквом смислу није ни религија. Свака реч о њему као религији је условна и кад кажемо религија морамо објаснити шта под тим мислимо. Ово што говорим као да су наизглед срачунате изјаве, али у суштини није тако, зато што Хришћанство, заиста, на томе стоји или пада: што оно сматра да је оно нешто посебно од свих других религија. Према томе, и његова мистика је нешто посебно од свих других мистика. Ако бисмо хтели покушати разумети га из њега самога онда би, заиста, и требало из њега да га тумачимо — што не значи да немамо право да га тумачимо и упоредо са свим другим појавама религиозним и мистичким. Разговор прошлог четвртка је управо томе и био посвећен. Тада се, као што знате, чула једна оштра критика христоцентричног схватања мистике, и то схватање је окарактерисано као искључиво јер сматра да је само хришћанска мистика права, истинска, најузвишенија мистика. Но, ја сада не бих одговарао на ту ранију критику. Наша тема је данас друга.

Ја бих покушао да скренем пажњу на оно што има да унесе, и што стварно уноси у културу човечанства, и данашњег човечанства, управо та источна хришћанска традиција. Већ је било речи о доприносу Источног хришћанства у философији. Затим, позната је, на пример, чињеница из историје уметности да је исихизам и те како утицао на развој Источног хришћанства. Наравно, остаје проблем Византије као друштва, да ли је Источно хришћанство у Византији допринело нечему стварно новом у друштву, да ли је било друштвено ефективно? (Новија проучавања историчара, између осталих и совјетских историчара Византије, показују да је Византија заиста била неко другачије друштво, које се за низ векова не уклапа у оквире и категорије познатог на Западу развоја друштва: робовласничко, феудално, капиталистичко. Византија је посебан свет, особито од 4. до 12. века. А наше средњовековље надовезује се на Византију). Но, наша тема није Византија, него Православна Црква.

Даље, када је узета Русија за пример — професор Милошевић је ту за последње две године, заиста, доста учинио — чини нам се да је ту узет лош пример, јер се ради о Русији Петра Великог, дакле о Русији за пуних двеста година отуђеној од Византије, и то не Византије како је види Константин Леонтјев, него како је она стварно била. У Византији, и у допетровској Русији, и мистици су били активни друштвени чиниоци и препородитељи народа и друштва. Сетимо се само византијских монаха или светог Сергија Радоњемског у Русији.

Дакле, хтео бих да кажем да мистика Источног хришћанства и њено разматрање има, по мом осећању и сазнању, да каже нешто друго и другачије о мистици него што смо то овде вечерас чули. Православље и његова мистика жели да скрене пажњу на себе као на нешто што је посебно, и што не може тако лако да подиђе под једноставно шаблонизираним и клишираним, макар и високим ауторитетима потврђене параграфе, као што је то нама за последњих сто педесет година овде долазило са Запада. Наравно, није тај Запад сам по себи зло, и ја нисам противник Запада као таквога, али постоји један његов појмовни свет који је у све ушао и који доминира, и кад хоћемо да разговарамо, тј. да сведочимо о својој изворној традицији, онда смо заиста у тешкоћи пред тим наметнутим нам начином мишљења и начином схватања. Зато и данас, кад год чујемо такве појмове и схватања, констатујемо да се нашем хришћанском наслеђу и традицији приписује углавном оно што важи првенствено за Запад. Узмимо само за пример појам Црква. Не само у нашој дневној штампи, или у политичким изјавама, него и шире, под Црквом се подразумева оно што за нас није Црква. На пример, чак и ислам се зове „црква“, иако муслимани никада не би пристали, уверен сам, да себе назову Црквом. То би за њих било, бар колико се мени чини, увреда. Они нису Црква, јер Црква је искључиво хришћански појам. Али под тим појмом се у традицији Источне Цркве садржи друго схватање и друго историјско и духовно искуство. Црква је у нашем наслеђу и нашем народу сасвим другачије схваћена и доживљена. Па тако је и са мистиком. Зато је неприхватљив такав третман мистике какав се овде чуо малопре. То нема везе са хришћанском мистиком православног Истока.

2. ПИТАЊЕ: Мистик не може бити теолог — то је становиште др Милошевића, а у његовим питањима је прозвана теологија као Источно хришћанство да одговара на та питања. Докторе Јевтићу, да ли је мистика по вашем мишљењу: а. брисање личности; б. пасивна контемплација; в. реакционарни однос према свету? И, друго, да ли је за вас Плотин мистичар?

ОДГОВОР: Овај ко пита, у ствари, нагони ме да одговарам професору Николи Милошевићу, иако сам мислио да то не чиним.

Прво, „мистик не може бити теолог“ — у источној традицији мистик је *par excellence* теолог, јер богословствује из опитног богопознања, из богоопштења.

Друго, „да ли је мистика брисање личности“ — у Хришћанству није. То је можда у некој безличној, натуралној мистици.

Треће. „да ли је контемплација пасивна“ — није. То најбоље показује исихазам. Велики православни мистици су били и те како активни и корисни Цркви и друштву.

Четврто, „реакционарни однос према свету“ — такође није.

Најзад: „Да ли је Плотин мистичар?“ — јесте, али није хришћански мистик, него пантеистички.

То су чињенице. Да не би испало као да из своје маште измишљам навешћу вам имена, а иза њих стоје историје њихових живота и историја уопште.

Симеон Нови Богослов, XI век (умро је 1022. године у Цариграду), један је од највећих мистичара православног монаштва у Византији и велики народни друштвени делатник. Наравно, није променио Византију у смислу једног револуционарног модерног типа, али је то био човек који је имао широку црквену и друштвену делатност. Тачно је да је био и прогањан, али није био коначно прогнан. Јер, иако су неки његови калуђери били против њега, и један од владика, митрополит Никомидијски Стефан, такође је био против њега, међутим, патријарх Цариградски већ није, те је дошло до постепеног помирења, да би се Симеон на крају измирио чак и са својим монасима. Онда је он са половином монаха отишао у други манастир и из темеља га за кратко време обновио. А био је мистик.

Затим, велики мистик и теолог: Григорије Богослов, из IV века, други по реду од црквених писаца који носи то име теолог, и заиста је теолог. А био је, такође, један од највећих мистика хришћанских. Треба само читати његова дела — као што и о Плотину не можемо да кажемо ништа друго него на основу читања *Енеада* — и видећете какав је он био мистик и какве су димензије његове хришћанске мистике и његове хришћанске делатности.

Зашто бисмо, дакле, пристали на један, по мени, клиширани појам мистике, по којем све што не улази у то клише нема право да се зове мистика. Ја на то не пристајем. Јер, зашто бисмо по једном само сувом енциклопедијском, философском, или неком другом речнику, или по једној уско рационалној категорији, каква је Милошевићева, пристали на ту и такву мистику, а не схватали мистику шире, и проширивали тај појам управо зато што је мистика заиста нешто шире. То је као кад бисмо за било коју другу истину живота пристали само на дефиницију њену, и то конвенционалну, само суву „логичку“, док животна стварност све то надилази.

У том смислу ја свесно проширујем познато схватање мистике као мистицизма, чак свесно избегавам да кажем *мистицизам*, јер мистицизам је, управо, једно такво категорисање (као мање-више и сви други *изми*), и зато говорим о мистици као о једном живом искуству, искуству у Хришћанству, у Цркви, благодатног божанског живота.

У Источној Цркви је од почетка присутно једно динамичко сучељавање, ако хоћете и напетост, мистичког и институционалног. То је стално присутно у живом организму Цркве. Узмите IV век, када се јавило монаштво. Источно монаштво је стално остало пророчко, а у источној традицији мистичко и пророчко се, тако рећи, поистовећују. Тај пророчки елеменат је стално остао у Цркви, али и у сталном динамичком односу са институцијом, и опет, стално признат од те институције. Зато источно монаштво није институционално монаштво, какво је напр. на Западу, настало у XII веку и даље, са

редовима темплара, фањеваца, доминиканаца, језуита, него је онз заиста нешто друго, па зато и његова мистика.

Додао бих још, поводом онога што је говорио професор Милошевић, да је цезаропапизам појам који је настао у европској историографији управо онда када је у Русији он и владао. Али то је Русија, Петра Великог, не Византија. И обер-прокурор је такође институција Петра Великог, а не византијска. Немате у Византији никаквог обер-прокурора. Немате у Византији такође ни цезаропапизма. У Византији имамо познату симфонију. Чини ми се да то није само моја „фикција“, како ми се овде пребацује, него да је то, ипак, реална историја Византије. О православној Византији, заиста, можемо говорити историјски. Не као да Византија није имала својих мана и својих слабости, и, ако хоћете, доста крви и злочина — и на двору и чак понекад у храму — није реч о томе. Реч је о једном другачијем у Византији приступу човеку и друштву и Цркви, и животу уопште. Можемо сад говорити о томе колико је тај приступ остварен, колико је успео, али, заиста, Византија има нечега другачијег. И у том смислу треба да је тумачимо из ње саме. У Византији је понекад било елемената цезаропапизма, чак и периода цезаропапизма, напр. у доба иконокластичких императора Исавријске династије, и о томе можемо да говоримо. Али не треба заборавити да је ту битку са живом Црквом, са монасима и верницима, империја изгубила, и победило је православно поштовање светих икона. И хвала Богу. Црква је изашла као духовни и морални победник, није издала своју унутрашњу слободу. Цезаропатизам није успео.

3. ПИТАЊЕ: (Ненад Даковић)

Др Јевтићу, из овога што сте вечерас рекли мени лично остало је нејасно у чему Ви видите разлику између философије и религије?

ЈЕВТИЋ: Философије и религије или философије и мистике?

ДАКОВИЋ: Философије и религије и у том контексту и мистике. У чему је та разлика по Вашем мишљењу?

ЈЕВТИЋ: Тешко би ми било да одговорим начелно о религији. Било би ми лакше да одговорим на питање разлике између хришћанске религије и философије зато што бих био конкретнији, а можемо неки други пут разговарати о томе како ја видим однос религије уопште и философије.

Хришћанска мистика, или хришћанска вера, са пуним својим доживљајем тога што та вера даје, што открива, што искуствено пружа — то што би и била хришћанска мистика, јесте, пре свега, живи живот, назовимо га духовни живот, хришћански живот, живот благодатни (како га зовемо у источној традицији), тј. живот у Христу, живот у вечним божанским енергијама, у божанској љубави, живот у заједници с Богом; свеједно како то зовемо — то је живот. А философија је осазнавање тога живота и мишаоно исказивање искуства тога живота. Јер човек учествује у животу свим својим бићем, према томе, и својим умом, јер и ум прво живи, па онда мисли, ради, дела. У хришћанском живљењу — могу слободно да кажем — ум човеков на нови начин мисли, тј. није престао да буде људски, али је ослобођен многих ограничења којима је обично разум људски ограничен, којима је спречен да може да сагледа истину у свој

њеној дубини. Не значи то да хришћански ум онда зна све, али значи да види дубље, да види потпуније, да човека и све сагледава у светлу једног далеко ширег контекста, а тај контекст је, у ствари, жива заједница између Бога и човека. То је она заједница коју је Христос остварио и која јесте реалност Цркве, као симбиоза човека и Бога, као живот у заједници, у љубави, у хришћанском троуглу: Бог—човек и наши ближњи.

Философија је у том смислу осазнавање, ако хоћете проношење кроз свој ум, кроз своју логику, кроз целокупно своје сазнање онога што је већ доживљено хришћанско искуство. У том смислу је то логосно искуство потпуније, и на Истоку су се зато и борили за философију, али коју философију? Ако је сведемо само на философију уског рационализма, онда се Источно хришћанство бори за једну далеко ширу философију од те. Већ апостол Павле говори о две философије: философија само и искључиво „по човеку“ и „философија по Христу“, тј. философија по Богочовеку, а ту је, дакле, и човек присутан (Колошанина 2, 8). Та и таква философија је онда, како ће рећи Јован Дамаскин, у својим дефиницијама познатим под именом „Дијалектика“ (Дамаскин је један изразити теолог и мистик и философ из 8. века), она се, у крајњој линији, враћа на основно и право значење саме речи *философија* — љубав према мудрости: Бог је пуноћа мудрости, и философија је љубав према Богу, као *Мудрости* свега. Али не постој само Бог, него постојимо и ми. Зато је права философија пуноћа мудрости у којој учествујемо и ми. То је богочовечанска философија.

У том смислу, хришћанска мистика је пре свега један пуни доживљај, али и предност и примарност тога доживљаја, не само као нашег субјективног доживљаја, него управо као пуноће живота. Када је Христос рекао да је дошао да да живот и то изобиљно, тј. у пуноћи (Јован 10, 10), Он није из тога искључио знање. Знање пак долази као осазнавање тога доживљаја. Затим, такође ће апостол Павле рећи да љубав превазилази чак и само знање, или, боље рећи, љубављу и само знање преображавамо и уздижемо га, оно постаје пуније и богатије. Ето то би била хришћанска мистика, или хришћанска вера, која носи у себи и философију. Она је помаже, не искључује је, али и не своди се само на њу, поготово не на философију као суво размишљање и закључивање у којем је људски *tatio* последњи арбитар свега, јер то је онда велико осиромашење.

Подсетио бих овде на савремена научна обраћања ка мистичким искуствима. На пример, на недавном научном скупу у Кордови, у Шпанији, на скупу савремених физичара и психолога говорило се паралелно о *научним* достигнућима и о *мистичком* сазнању. Пријатно ме изненадило кад сам видео да проучавају, рецимо, и византијске мистике — *исихасте* на једном таквом скупу. То показује да мистика уопште садржи у себи једно обогаћење живота, а ми говоримо конкретно о хришћанској мистици, која није само обогаћење живота, него је и испуњење смислом тога живота за оне који прихватају Христа као Богочовека и прихватају нови благодатни живот онако како га је Христос дао, како га је Он као Богочовек живео и како га, по мери нашег учешћа у њему, и ми доживљавамо, наравно са пуним људским сазнањем. Иначе, ја као човек не бих пристао да

не будем учесник у пуноћи живота и умом својим. Зашто је онда Бог стварао ум, ако би он био сувишан или непожељан.

Интересантно је да су неке хришћанске мистике називали *философима*, као напр. светог Макарија Египатског (из 4. века). Можда то није адекватно у односу на једног спекулативног философа, какве ми знамо у новије доба. Али је то карактеристично. Значи да је ту философија пре свега богата *животна мудрост*, богат духовни живот, истински живот једног богомудрог човека.

Ето то би био тај однос између религије и философије хришћанске и између философије и мистике.

SUMMARY

Atanasiye Yevtich:

RELIGION AND MYSTICISM. PHILOSOPHY AND MYSTICISM

In contradistinction to other various religions of the world, wherein mysticism is mainly naturalistic, Christianity, and Ortodoxy in particular, sees and lives its own mystical experience through the event called *Christ*, in the *mystery* of Christ, according to St. Paul, i. e. in the Person of the Incarnate God Who has come to save and deify men.

The mystery of Christ as God-Man Jesus is the source of Christian mystical life experienced as a living encounter with the true God, as a joyous fellowship with Him in freedom and love.

Christian mystical life does not lead to an extinction of human person, neither to a vanishing of man, but, on the contrary, — to man's glorification in God, to a blessed communion and *symbiosis* of God and man, to the underscribable completion of man with Divine life of immortal beauty.

Out of this mystical life, more exactly, out of man's new life with God in His Church — which is theanthropic community or Christ's Body — flows out the Christian philosophy, as an enlightened verbal expression of this experience of the Uncreated Light of God.

The great mystics of the Christian East have been, simultaneously, great theologians and great philosophers as vell. Together with the Christian mysticism, which is life and intimacy with God, through the gift of grace, there is, also, the Christian philosophy, which develops in man — through the gift of grace — the right knowledge of God and the right knowledge of mankind.

Јеромонах др Амфилохије Радовић

МИСТИКА БОГОЧОВЕЧАНСКОГ РЕАЛИЗМА

Намера ми је да истакнем само неколико основних момената изузетно важних, бар по мом мишљењу, за проналажење одговора на постављену тему, односа Хришћанства и мистике.

Пре свега подвукао бих да је заиста, израз „мистика“, „мистичизам“, по свом садржају магловит и као такав није у стању да нам укаже на оно што је срж хришћанства. С правом је говорио један од највећих савремених православних богослова, Георгије Флоровски, да је хришћанство себе одувек сматрало као васељенску и космичку Истину. (То је истакнуто и прошлог четвртка). Хришћанство, изворно схваћено, почива не на мистици, па ни на естетици обредољубаца. Оно почива на ономе што је мало пре Жарко Видовић назвао *мистирион*, тј. почива на светотајни, и то светотајни Личности. Хришћанство себе осећа и сазнаје као плод сазрео из неразоривог, реалног сусрета човека и космоса са живим Богом. Зато, ако из њега мислимо о њему и ако из њега о њему говоримо, онда би највернији исказ за њега био да је оно — по схватању Достојевског, формулисаног речима оца Јустина Поповића — *богочовечански реализам*. У њему не само што се доживљава откривење живог Бога, него истовремено и пуноћа овог реалног света и овог и оваквог реалног историјског човека. Било какво обезличење или ишчезнуће, у времену или вечности, Бога или света или човека, неспојиво је са хришћанским виђењем и поимањем свега постојећег. Карактеристично је да Апостол Павле говори не само о вечном очувању, кроз преображење и васкрсење, људи и свих бића, него говори и о „искупљењу времена“, тј. о урастању сваког временског трена, и свега што се у времену збива, у вечни незалазни век.

Ту дубоку самосвест о страшној својој и уопште људској одговорности за сваки човеку подарени временски трен (у сваком трену је реално присутна вечност и могућност за постигнуће и достигнуће те вечности), Апостол Павле није измислио сам. Њој се научио од самог Христа. Први је Христос у историји изговорио ону потресну, по смислу и далекосежном значењу, реченицу: да ће сваки човек дати „одговора на Страшном суду“ — то значи на дан када ће бити свођен биланс свих збивања у времену — за сваку празну реч. Чини се да је немогуће наћи сличну тврдњу изражену људским јези-

ком, која би тако јасно дефинисала и афирмисала реални космички и људски живот, схваћен као живот целовитог делотворног подвига и стваралачке праксе, и која би са таквом збиљом истицала одговорност човекову за сваки трен, овог јединог њему датог времена и историје.

Ето због чега је свака „мистика“ или „мистицизам“, субјективни или трансубјективни, религиозни или идеолошки, тј. све оно што у себе реално не укључује *овдашње* и *садашње*, *прошло* и *будуће* — нешто потпуно туђе и неприхватљиво за хришћанство, јер је по својој природи празна реч, и празно дело, нешто бесплодно, празно и лажно, неодговорно и нереално.

Прошли пут је добро истакнуто да по хришћанском виђењу и доживљају стварности, то улажење Бога у творевину и историјско време долази до свог врхунца у оваплоћењу Бога Логоса. По речима Јована Богослова, када је дошла пуноћа времена „Логос постаде тело и усели се у нас и видесмо славу његову, као славу Јединородног од Оца, пуног благодати и истине“ (Јн. 1, 14). За тај догађај је, по учењу Отаца Цркве, везан и сам настанак света. Тај догађај је схваћен и прихваћен као пуноћа свих збивања космичких и историјских, до њега, али и као темељ, испостас, постамент, унутарња покретачка снага, привлачност и критериј, свих збивања после њега — у историји и метаисторији, у времену и вечности есхатона. Зато у хришћанству може бити речи само о тајни тог непоновљивог Догађаја и динамичног историјског догађања и смисленог збивања, како у области човечног тако и у области космичког, присно везаних за тај јединствени догађај Оваплоћења Бога Логоса.

Отац Атанасије је прошли пут говорио о значају тог Догађаја за човека, као реалне могућности за његов раст „у простору“ Христа, као земље живих, и његове Цркве, као његовог тела, и неумиштане заједнице. Чини се, међутим, да Отац Атанасије није стигао да довољно осветли космолошку страну те тајне, тог мистириона. Јер, не треба изгубити из вида да је по библијском виђењу Логос који „постаде тело и усели се у нас“, исти онај Логос „кроз кога је све постало што је постало“ (Јн. 1, 3). Отуда је целокупна творевина по својој природи логосна, словесна, као дело стваралачког Логоса Божијег. Ако је творевина логосна по природи, онда и све оно што се догађа у њој и са њом, не може бити последица слепог случаја нити заробљеник бесмисленог, порочног, кружног бескраја и неразумља, односно бесловесности.

За библијско Откривење космос и збивања у њему не значе стално кружење, неминовно настајање и космичке сломоврате, катастрофе, вечно исте безлике стварности — као што то постоји у пантеизму, или још више у материјализму. Он није ни еманација безличног Једног (као код Плотина, гностика — старих и нових, као у будизму и политеизму). Он није ни обезличујуће утапање и враћање у њега мноштвености бића. Библија уноси један потпуно нови, древном свету непознати, појам о свету и његовом односу према Божанству. То је појам стварања света ни из чега. Свет има почетак, а то значи: он је нешто потпуно ново, како по свом настанку, тако и по начину свога постојања. О томе сведочи прва реченица прве библијске књиге, књиге Постања: „У почетку створи Бог небо и земљу“. Свет је нешто *друго* и *другачије* и *ново*, нешто што

постоји на нов и само себи својствен начин. Створеност је основно својство света и свега у свету. А то значи да он није дело *природе* — макар да се ради о божанској природи — или *нежности*, неопходности, него је дело слободе, слободне воље и љубави. Слобода је у корену творевине.

Условљени једино створеношћу, космос и бића у њему су отворена за узраст управо том својом словесношћу и божанском слободом, којом су стекли, у самом почетку, своје простобитије (израз Максима Исповедника), и својом унутарњом пријемчивошћу и призованошћу на слободу. Од самог настанка свет и све у њему има свој лик, и то непоновљив лик, има у себи запретан зачетак своје тајне и свог вечног смисла. (То је оно што је малопре Жарко Видовић дефинисао као „лепоту суштог, прослављеног Богом у његовој издвојености“). Та тајна има свој почетак, зато је она уистину нова. Тај почетак је у вечном Логосу и слободи божанске воље и вечне мудрости. Зато је та новина пуна вечног смисла и значења.

Библијски схваћен свет почива на сусрету слободне божанске љубави — она се назива у Новом Завету *агапи* — и у њему присутног, и, аналогно његовом напретку и расту, све присутнијег и целовитијег благодарног узвраћања на ту љубав (*ерос*), свих бића и свих ствари. Све створено има свој језик. Разговор је у природи ствари, јер је у природи свега призив на заједницу и лично општење. Та заједница личног Бога и разноликих створених бића и ствари започиње настанком творевине, њеним простобитијем (значи њеним једноставним постојањем), односно учешћем у бићетворним силама Божјим. Она се продубљује и постаје све приснија кроз узраст створења до *добробитија* коме следи *вечно добробитије* — (то су све изрази Максима Исповедника и других византијских Отаца). У свету као таквом, и свему што постоји и настаје у њему, огледа се вечни божански Смисао и стремљење. Све у њему — од протона и неутрона до сазвежђа и човека и Херувима — ликовито је, личито и сликовито, непоновљиво и словесно, једно и разноликовито. Као таква творевина је позвана и призвана да се креће од хаоса ка космосу, од космоса ка човеку, од човека ка Богочовеку, од њега и кроз њега — у Пуноћу вечне *Троичне заједнице*.

Свима нам је позната теорија еволуције, и ово што сам сада рекао може да нас подсети на њу. Међутим, мало је оних који знају да је теорија еволуције и њена појава, и то у свим издањима, па и у оном тзв. историјског материјализма, незамислива без библијског шестоднева у коме је настанак света приказан као његово постепено обликовање од хаоса до човека, као све миловучније прапевање (да употребим дивни израз Енрика Јосифа) и све снажније исијавање првобитне светлости и кроз њу објављивање *благоликости* свега створенога. Оно, међутим, по чему се коренито разликује модерна теорија еволуције, у многим својим издањима, особито оном механицистичког и дијалектичког материјализма, од библијске, богочовечански утемељене и усмерене еволуције и напретка свега постојећег, јесте њен повратак, свесни или несвесни, мистицизму — магијском, како га је назвао Жарко Видовић, — древних натуралистичких, политеистичких и гностичких космогонија. Само тиме је могуће објаснити ону невероватну и зачуђујућу смешу у тим и таквим схватањима еволуције, између линеарног, отвореног, динамич-

ног поимања историје света и човека, израслог из библијског корена, и цикличких гностичких и натуралистичких космогонија. Те космогоније су немоћне да нађу било какав излаз, на онтолошком и есхатолошком плану, из вечног кружног кретања, раста и обезличујућег пропадања, загрљајем богиње Нужности, (или Нирване, свеједно је) окованог и задављиваног битија и битовања света и човека.

За разлику од те мистике, коју би могли назвати мистиком онтолошког хаоса и есхатолошке црне јаме, хришћанство почива на вери у мистирион светотроичне заједнице Оца и Сина и Духа Светог. Стварање света и човека је стројење дома за ту тајну („домострој“), а оваплоћење Логоса Божјег њено јављање и оприсутњење. Зато треба истаћи овде да је учење о Светој Троици најбитнији момент за поимање хришћанског виђења и доживљаја целокупне стварности у времену и вечности. Јављање Бога као Оца, Сина и Духа Светог, хришћански егзегети називају већ у самом опису начина стварања света, особито у опису начина стварања човека, као круне целокупне творевине. Ми не можемо овде улазити дубље у ту тему, али је неопходно истаћи само неке моменте који су и те како везани за проблем који нас овде занима.

Став Апостола Јована да је Бог љубав, могао је бити изведен само из уверења да је он не само један (љубав једнога према самом себи није љубав него самољубље, и ако би Бог био један у том смислу онда би он био вечити самозаљубљеник, значи егоиста) него да је истовремено и вечна заједница Лица која се узајамно прожимају и љубе. То значи: Бог не постаје љубав оног момента када из љубави ствара свет, он је Љубав од Вечности, која у одређеном моменту — кад је дошла пуноћа времена — кроз стваралачки чин призива ни из чега и друга бића на радост и у радост постојања.

Створени космос као један и разнолик, самим начином свог непоновљивог настанка и постојања (битовања), тајанствено је али и стварно указание на ту вечну божанску заједницу Лица у јединици божанске природе и истоветности Бића и вечних енергија, које се из њега изливају и које га откривају. И као што у Богу јединство не поништава разлику Лица, и заједница остаје вечна заједница Оца, Сина и Духа Светог, тако је и свет, како по природи тако исто и по вечном призивању — један и идентичан али и неуништиво разнолик и разноврстан.

Ово треба мало и конкретније објаснити, посебно у вези онога што је до сада речено о оваплоћењу Бога Логоса.

Ако је већ стварање света код хришћанских Отаца схваћено као проламсаји будуће тајне Оваплоћења, као заједнице Бога и човека, само то Оваплоћење, а према томе и стварање света и његово ка бољем напредовање, незамисливо је, на свим својим степенима, без „благовољења“ Оца и дејства, присуства и заједнице Духа Светог. На самом почетку Библије говори се о томе да првобитно створено безобличје и пустоту греје и над њим се надноси Дух Свети, загревајући га и припремајући га за његово обликовање. Речју Божанском постаје оно што постаје, али Духом Божјим добија свој лик, разноликост и лепоту. То особито долази до изражаја у начину стварања човека, на основу заједничког савета Божанског: „Да створимо човека по своме лику, као што смо ми...“ (Пост. 1, 26).

Начин човековог стварања, како га Библија представља, а хришћанска егзегеза тумачи, указује да је човек по природи један, али и биће призвано самим настанком на заједницу. Заједница је у природи човека, јер је заједница у природи Бога, као његовог Творца. Из овога је јасно да за хришћанство заједница није само социолошко-етички појам, него и онтолошки. Али, новозаветно гледано, не само онтолошки него и есхатолошки појам. („Да сви једно буду, као ти, Оче, што си у мени и ја у теби; да и они у нама једно буду“, Јн. 17, 21). То јовановско утемељење космолошко-антрополошког јединства и заједнице на вечној божанској заједници Лица и њиховом јединству, отвара човеку и свету бескрајне могућности, чувајући их од обезличења и од дезинтеграције, и дајући им могућност вечног ка бољем напредовања.

Но, да се вратимо оној наведеној Мојсијевој представи Духа Светог који лебди над првобитним водама и којим човек постаје „душа жива“. Враћамо се њој стога што нам она може послужити као најбољи кључ и средство за поимање хришћанског одгонетања свих догађања и збивања са светом и човеком, како у историји тако и у метаисторији.

Са истом представом и виђењем, само још јасније израженим, срећемо се у опису начина Христовог рођења од Духа Светог и Марије Дјеве. (Анђео говори Богородици: „Дух Свети доћи ће на тебе и Сила Вишњег осјениће те“, Лк. 1, 35). Исти опис налазимо код Еванђелиста и при излагању догађаја Богојављења на реци Јордану. На Исуса, кога Јован Претеча крштава у Јордану, силази Дух Свети у виду голуба и чује се глас Очев: „Ово је Син мој вољени, који је по мојој вољи“. Сам Јован о томе сведочи: „Видјех Духа гдје силази с неба као голуб и стаде на њему“ (Мр. 1, 11; Јн. 1, 32). Тоба истога Духа, који је говорио кроз пророке, сам Христос обећава својим ученицима пред своје страдање и распеће, говорећи им: „И ја ћу умолити Оца, и даће вам другог Утјешитеља да буде с вама вавијек: Духа истине, којег свијет не може примити, јер га не види нити га познаје; а ви га познајете, јер у вама стоји, и у вама ће бити. Нећу вас оставити сиротне; доћи ћу к вама“. (Јн. 14, 16—18).

На начин првобитног стварања особито подсећају Христове речи упућене његовим апостолима по васкрсењу и чин којим он пропраћа те речи: „А Исус им рече опет: мир вам; као што Отац посла мене и ја шаљем вас. И ово рекавши дуну, и рече им: примите Дух Свети“. (Јн. 20, 21—22). Та подударност није никакво чудо кад знамо да је основно својство Христовог самосазнања, прихваћено у хришћанској традицији као једна од главних новозаветних истина, да је његово Рођење и долазак у свет — ново стварање и поновно рађање човека. („Ако се ко наново не роди, каже он ученом Никодиму, не може видјети Царства Божјег“, додајући: „Ако се ко не роди водом и Духом, не може ући у Царство Божије. Што је рођено од тијела, тијело је, а што је рођено од Духа, Дух је.“ Јн. 2, 3, 5—6.)

Силазак, пак, Духа Светог на Апостоле у дан Педесетнице у виду огњених језика, прихваћен је у целокупном хришћанском Предању не само као рођендан Цркве, него и као врхунац и пуноћа свих дотадањих историјских богојављења и збивања, и као предуказање свега онога што ће доћи у есхатону. Сав живот Цркве и све

оно што се хришћанским језиком у њој назива Светим тајнама, мистеријама, и врлинама, засновано је на том сусрету и сједињењу Духа и материје, Духа и човека, Духа и воде, Духа и времена и збивања у времену, Духа и историје света и човека. Духом Божијим хаос постаје космос и лепота; Духом бића постају „душа жива“; Духом прах земаљски постаје човек; од Духа и Дјеве се рађа Бог; Духом човек, створен, по речима Оца Јустина Поповића, као потенцијални Богочовек, постаје истински богочовек, тј. Бог по благодати.

Једном речју: по хришћанском виђењу и доживљају стварности, све постојеће, особито словесна бића, призвано је да уђе у оно што се литургијским језиком назива „заједница Духа Светога“. Све је призвано, не само човек, да прими „печат дара Духа Светога“ — то је формула која се изговара приликом миропазања новокрштенога. Зато ако може бити речи о хришћанској мистици, онда је то мистика благодатног живота у Духу Светоме. Само њиме запечаћена створена бића никад не пропадају, јер он је вечан. Њиме свако истинско заједништво стиче дар вечности и неразоривости. Њиме свако биће чува и прославља вечном божанском славом свој лик и остварује свој вечни смисао и назначење у заједници са свима створењима и са свима светима. Наравно, уколико то жели и уколико то хоће. *Новина* начина постојања творевине у односу на Божји начин постојања и у њој запретани дар слободе, указују на то да узрастање у заједницу Духа Светога, то узрастање човека у богочовека као свој коначни циљ, зависи не само од Бога него и од створених словесних слободних бића. Злоупотреба тог дара слободе је извор једног другог аспекта историје, њеног трагизма, и извор појаве зла, настанка „тајне безакоња“ о којој говори Нови Завет, и о којој је било речи прошли пут. (Но то је тема за себе и за неку другу прилику, како због недостатка времена тако и због њене комплексности и замршености.)

Оно чему би овде требало посветити пажњу, то је питање самог начина на који се остварује заједница између Бога и човека. Кад то кажем не мислим само на оно што светогорски монаси називају „проливање крви ради стицања Духа Светога“, тј. не мислим само на подвижништво, труд и целовиту праксу и делање, у оквирима историје сваког човека, које је неминовни предуслов за сусрет Богом прослављеног човека са славом и вечном светлошћу Божијом. Овде мислим на нешто друго, а то је: — поставља се питање како је могуће да дође до сједињења, општења и прожимања између Бога и створених бића, а да при том творевина остане творевина а Бог да остане Бог, тј. како је могуће да, по речима Христовим упућеним Богу Оцу, „сви буду једно као што смо ми“, а д при том не дође до пантеистичког мешања Бога и твари, или до обезличења и ишчезнућа твари у Богу? У Предању Цркве Истока, тј. Православне Цркве, постоји један видовит одговор који је коренито другачији од философског одговора на то питање, па чак и од одговора који даје на њега западна средњовековна и нововековна хришћанска традиција. Тај одговор је, нажалост, потпуно заборављен у нашој новијој не само философској него чак и теолошкој традицији. Огромна већина наших мислилаца, разних струја, чак и не сањају да може постојати нека друга гносеолошка традиција ван оне древнохеленске, философске, и оне традиције западног типа, која се наметнула као

једино важећа на свим просторима. Надајмо се да, једном, кад се окренемо себи и свом сопственом историјском и духовном корењу, сусрешћемо се и са тим заборављеним Предањем.

О чему се овде ради? Ради се о богато разрађеном, и кроз векове разрађиваном од стране највећих умова хришћанског Истока, учења о разликовању у Богу божанске суштине и енергије — божанског начина постојања и делања. Укратко: по том учењу, Бог је по суштини неприступан, безимен, надиман и непричастан. Но исти Он својим вечним и нествореним силама и енергијама које су из суштине, али различите од ње, ствара, промишља, прославља, просветљује свет и човека, долазећи у истинску заједницу са свим створењима. Тако Бог може бити непричастан по суштини, а и заједница са њим — истинска заједница али по његовој вечној сили и енергији, не по суштини. Апофатика је срж овог учења. То учење је особито разрађено код Кападокијских Отаца IV века, у списима Д. Ареопагита, код Максима Исповедника, да би код исихаста XIV века, добило своје пуно образложење, особито у делима челника исихаста, Св. Григорија Паламе, који је, узгред речено, био пријатељ нашег цара Душана, и чија су дела преведена са грчког по први пут на српски језик изгледа још за време његовог живота. Међутим, временом она су пала у пуни заборав.

С обзиром, међутим, да је то једна изузетно важна тема, која заслужује више од једног разговора, ја је се овде само дотичем, остављајући је, евентуално, за једно од идућих предавања и сусрета овакве врсте. Ето толико, као мој уводни допринос овом разговору о хришћанству и мистици.

На крају бих вам прочитао два-три оригинална сведочанства о мистичком доживљају појединих хришћанских светитеља. У тим сведочанствима је описано како се одиграва овај сусрет, о коме је било речи, између човека, припремљеног за њега, и Духа Светог. У њима је очевидно показано шта то значи стицање *Духа Светога*, које је по Св. Серафиму Саровском, једном великом руском мистичку прошлог века, једини истински циљ и сврха хришћанског и људског живота.

Прво сведочанство узимам из древног „Алфавитног Отечника“. У тој књизи су сабране изреке и догађаји из живота египатских пустињака IV и V века. Ево једног текста из те књиге:

„Неки брат отиде у ћелију Аве Арсенија у Скиту, па провири кроз отвор на његовим вратима. И угледа старца целог као огањ. А беше брат достојан да то види. Када закуца, старац изађе и угледа брата запрепашћеног па му рече: куцаш ли дуго? Да ниси нешто видео овде? А он рече: нисам. И поговоривши са њим, отпусти га.“

Друго сведочаство је такође из Отечника, али о једном другом пустињаку — Ави Памву (Ава на копском значи Отац).

„Причали су о Ави Памву да као што је Мојсије добио образ славе Адамове, тако и лице Аве Памва засја као муња; личио је на цара који седи на своме престолу. Исти делотворни дар су поседовали и Ава Силуан и Ава Сисоје.“

А ево сад једно од многих сведочанстава из животописа Св. Симеона Новог Богослова (XI век) једног од најдубљих византијских мистика: „Благодарећи молитвама светог оца мога (Симеона Бого-

бајажљивог), мене посети доброта Божја и ја се несметано вратих у наш Студитски манастир. Тамо се предадох својој омиљеној осами, покајању, сузама, умилењу. И у почетку друге седмице Великог поста мене снађе екстаза и измени ме свега десница Вишњег, и ја имађах узвишено виђење. Екстаза промени сва моја чула, сву моју природу, све састојке и унутрашња збивања тела мога; и ја сав постадох — сведок ми је Христос Истина — као без тела, јер ово које ношах на себи изгледаше ми лако и ка духовно. И ја не осјеђах ни глад, ни жеђ, ни замор, ни несаницу, услед слободе и лакоће које настадоше у мени, у неисказаној тишини свих моћи душе моје и свих мисли ума мога и у неизрецивој стишаности срца мога. Јер љубав Божја, изливена у моју душу, узнесе на небо сва осећања душе моје и ја бејах у некој тихој светлости као неко бестелесно биће; неизмерна милина и неизрецива радост испуњаваху читавих седам дана моју душу, коју не узнемираваше више никаква страст, никаква помисао, никаква телесна потреба...“

ДИСКУСИЈА:

ПРАВА И ЛАЖНА МИСТИКА

О. Амфилохије: Постављено ми је питање: откуда прогони мистика?

Мени се чини да су за то постојала два разлога. Први разлог је, што је поред истинске мистике, што значи истинског доживљаја и сусрета између Бога и човека, одвајкада постојала и лажна мистика — то значи, доживљај који је у суштини био оно што се на словенском или србуљском језику назива прелест, значи обмана, превара, омама — има вид правога а у суштини је лажно. И заиста, Црква се кроз векове борила против те лажне мистике, јер њен корен, у ствари, је у оној исконској, првобитној мистификацији, којој су подлегли Ева и Адам још у самом Рају. Зачетак такве лажне мистике, са лажним, једностраним, доживљајем и схватањем стварности, управо се ту налази.

Црквена мистика, односно истински мистички доживљај увек је тежио да има еклисијални карактер — карактер заједнице. Она никада није смела да буде нешто чисто индивидуално, јер рекли смо да се Бог открива и даје као заједница и доживљава се као заједница и кроз заједницу. У Цркви се живи „са свима светима“. Свако издајање из заједнице је, у ствари, откидање од саборне Истине и упадање у прелест, у обману, у демонизовану самот. То је један од разлога што је Црква, тражећи трезвени однос према стварности и према Богу, увек избегавала и осуђивала све оно што је магловито и тамно, нечисто и нездраво, обезличујуће.

Постоји и други разлог. Било је случајева у историји да нису прогоњени само лажни мистици и лажна мистика...

Упадица из публике: Како се разликују прави и лажни мистици?

О. Амфилохије: Ја мислим да се разликују прави мистици од лажних по смиреноумљу. Навешћу вам један пример. Прочитао сам мало пре један одломак из Житија Симеона Новог Богослова. Има у његовом животопису још једно место где се описује његов доживљај и виђење божанске светлости у његовој ћелији. Међутим, шта је радио Симеон Богослов после тог виђења? Он се није поуздао у свој суд да ли је тај доживљај истинит или је то, можда, било неко демонско привиђење, демон који је покушао да га сметне са правог пута. Отишао је код свог духовног Оца, изнео му је цео догађај и смирено прихватио његов суд да ли је то што је он доживео било истинско или није.

Дакле, ту је проблем. Лажна мистика је заснована на гордости, на магији. У њој је присутно насиље над самом Истином и наметање и проповедање себе самога а не Бога. Истински доживљај се увек изражава речима Јована Претече: „Он треба да расте а ја да се смањујем“, или, опет, оним другим ставом Библије: „Не нама Господе него теби подај славу“. На том и таквом смиреноумљу почива хришћанска философија живота. Јер не треба заборавити да прво блаженство гласи: „Блажени сиромашни духом“. Многи сматрају да то значи „блажени имбецили“, а то је потпуно посуновраћено схватање. „Блажени сиромашни духом“ то су они за које је почетак истинског живота — смерност и смиреност. Симеон Богослов је био смиран, није себе самог постављао за критериј Истине.

То смиреноумље, то смирење, нешто је сасвим другачије од наметања себе на магијски начин, како самој Истини тако и другима над којима се врши насиље преко неког „свог“ доживљаја Бога. Јер чим ја тврдим да сам мистик, да сам се сусрео са Богом, онда друге представљам као незналице, уздижем себе изнад других људи, гордо и самохвалисаво. Смирен човек, истински мистик, осећа се нижим — како је говорио Антоније Велики — од свих бића на овој земљи.

Но да се вратимо и оном другом разлогу због кога су и прави мистици прогоњени. Рецимо, сам Симеон Богослов је прогоњен од цариградског Патријарха. Овде се ради о сукобљавању два света: то је сукоб, ако хоћете, окамењене институције и слободе; сукоб који је историјски неминован: мртва институционализована памет појединаца на власти није никада имала разумевања за пророке и носиоце вечног огња, који по својој природи не трпе никакве „регуле“ ни калупе... То је доживљавање управо оне тајне крста о којој је колега Стрес говорио, као реалне историје овога света. На крају, то је оно о чему говори целокупно Еванђеље: да ће праведник бити гоњен! Јов је тога сведок и Христос распети на крсту и апостоли његови, сви мање-више поубијани... Али, у исто време то је пролажење кроз огањ да би прави човек засијао као злато.

БОГОЧОВЕЧАНСКИ РЕАЛИЗАМ И ТРАНСЦЕДЕНТНОСТ БОГА МИСТИКА ИСИХАЗМА

Питање: (за о. Амфилохија) Објасните појам „богочовечански реализам“, јер сте га претпоставили мистици и коментирајте, ако можете, излагање А. Стреса о трансцендентном Богу.

Друго, шта је Исихазам као мистика и да ли се јављао код нас?

Одговор: Ко је мало пажљивије пратио моје предавање верујем да ће му бити јасно да је оно у целини било нека врста тумачења тога израза „богочовечански реализам“. Схватање и идеја богочовечанског реализма присутна је у целокупном стваралаштву Достојевског. Код нас је по први пут израз употребио, колико ми је познато, о. Јустин Поповић, који га је нашироко и разрадио, заснивајући на њему сву своју мисао. Укратко: у сусрету са Истином и кроз стварно општење са њом, не само да се доживљава сусрет са живим Богом него истовремено остварује и Пуноћа овог реалног света и овог реалног историјског човека. Обезличење или исчезнуће било какве врсте, у времену или вечности, Бога, или света, или човека, неспојиво је са тим и таквим богочовечанским реализмом, заснованим на тајни оваплоћења Бога Логоса. По духовном опиту и мишљењу на њему заснованом, свет, или оно што Библија назива „водом“ или „водама“, није осуђен да остане за свагда у свом првобитном простобитију, још мање да исчезне у ништавило. Он је призван на очување и непрестано напредовање, силама у себи запретаним и дејством и наитијем Духа Светога. Ту тензију између Духа и Воде најбоље би нам могао дочарати чин Крштења, како се он обавља у Православној Цркви. Дух који силази на воду крштења да је освети и да освети и просвети онога који се у њој крштава, не уништава ни воду, ни човека, ни свет у коме живи. Он чисти и воду и човека, од праха уобличеног, од свега онога што прети да обезличи човека и да разори његову боготкану лепоту, дарујући му истовремено могућност да узраста до пуnine свога лика. И тако силе које човек природно поседује у себи развијају се и стичу бесмртност, прави смисао и право значење. Дух не разара људски лик као ни „лик“ света, него им даје пуноћу и открива њихов прави смисао и циљ. Он преображава човека у новог човека, а свет преображава у нови свет. Зато се у Библији говори о „новом небу и новој земљи“. Наводећи оно место из животописа Симеона Новог Богослова видели смо да он није изгубио своје тело него да је оно постало „као духовно“, остало је тело са свим природним својствима али је стекло и неки нови квалитет живота. У томе се и састоји основна антиномија хришћанског мишљења: створено биће и даље остаје створено, али од створеног оно истовремено постаје и нестворено; чувајући своју створеност и своју тварност, преображава се, силом сједињења са Духом Божијим, у нову бесмртну стварност.

Што се пак тиче појма трансцендентности Бога о коме је говорио колега Стрес, хтео бих да истакнем да у источној хришћанској традицији постоји један другачији приступ и другачије схватање трансцендентности. Одговор на ово питање у директној је вези са одговором на друго постављено питање о мистици Исихазма. Веран својој апофатичкој традицији хришћански Исток одувек заступа пу-

ну трасцендентност Бога али истовремено и његову исто тако пуну иманентност. То је особито дошло до изражаја у Исихазму, особито у учењу Григорија Паламе о разлици између божанске суштине и божанских енергија. У овој традицији се, с једне стране, истиче и подвлачи апсолутна оностраност Божјег бића, али уколико се тиче божанске суштине. Коначно и створено биће, а човек је такав, по природи својој није у стању да сазна и да ступи у општење на било какав начин са оним што је суштина Божја. Неприступачност је шта више својство саме природе Божје, не само последица немоћи и ограничености људске природе. С друге стране, по суштини безимени и трасцендентни Бог, боље рећи надсуштаствени и неприступни, који је толико ванбићан и надбићан да се о њему као таквом може говорити као о „небићу“ (Дионисије Ареопagit), иако оностран и непричастан, постаје причастан, присутан и доступан тварним бићима својим божанским вечним силама и енергијама. Својим бићетворним, добротворним, мудротворним силама и енергијама он „исходи“ из себе и „силази“ у творевину, постајући и остајући стварно присутан у најскривенијим дубинама света и светотајински доступан разумним бићима. Божанска енергија (енергије) је својство суштине Бога, а и једног и другог је носилац Он као личност. У том смислу, Он као личност претходи својој надименој суштини, именованој у њој својственим бићетворним силама и енергијама. Тако, када човек општи са Богом, било у времену било у вечности он стварно са Богом општи, примајући његову вечну силу и енергију, по мери своје пријемчивости за њу и за заједницу са њом. Што је Бог присутнији у човеку, то је у њему присутније и сазнање — неприступачности Божанске суштине, апофатичности Божанског бића. Човек је само онда право и пуно биће када је у заједници са стварним светом и са стварношћу Бога. То и јесте смисао богочовечанског реализма о коме је било речи. Свако бекство човеково било од света било од Бога, представља његово бекство од сопствене природе и његовог богочовечног назначења. Као такав, у својој историјској датости и битовању човек није завршено биће: он је припремно биће за — Богочовека. А Богочовек опет није уништење света и човека него Пуноћа свега створенога и свега ствараног у недрима времена.

Западно теолошко и философско мишљење не зна за овакав појам трасцендентности и иманентности Бога па према томе ни за овакав присни однос између тварног и нетварног бића. Поистовећујући божанску суштину и енергију западно мишљење удаљује Бога од света, водећи неминовно у неку врсту дуализма и стварајући провалију између тварног и нетварног бића. Римокатоличко учење покушава да ту провалију премости неким новим створеним даром којим се човек уздиже до „блаженог гледања“ божанске суштине, остајући окован тварношћу; философско мишљење и мистицизам не подлегну ли пантеизму (поистовећењу Бога и творевине) или хегелијанском Апсолуту, неминовно завршавају у апсолутном агностицизму или атеизму.

Није, дакле, ни мало случајно што Григорије Палама говори о вечним божанским силама и енергијама, или о вечној Светлости која је засијала на Христовом лику на гори Тавору, — назива ту Светлост „једином човековом надом“. Јер ваистину ако човек није пријемчив за Духа Светога, односно за његову вечну силу и енер-

гију, он остаје за свагда детерминисан својом тварношћу и пролазношћу у чијим дубинама се налази ништавило, из кога је твар настала. Човеков космолошки и биолошки развој би онда био бесмислени двиг и кретање бића, безизлазно кружење у воденици смрти и уништења. Човек је истинско биће само ако је екстатично биће, тј. биће пријемчиво за нове вечне квалитете живота. Као што гвожђе прожето огњем, остаје гвожђе, тако и ава Арсеније, о коме је било речи, постаје сав огањ и светлост, прожиман и обухваћен силом Духа Светог, постајући оно зашта је створен — богочовек, Бог по благодати. А призив аве Арсенија је призив сваког бића...

СМИСАО ЧУДЕСНОГ ПРЕТВАРАЊА ВОДЕ У ВИНО

Дозволите ми да кажем неколико речи и о чудима о којима је неко поставио питање.

Не би требало тако олако говорити о чудима. За човека који бар мало духовно прогледа и постане свестан себе и света око себе — све прераста у чудо и све постаје достојно дивљења. Није ли сам људски организам једна чудесна радионица? Један најсићушнији атом у човековом организму толико чудеса је у себи запретао, да човеку паметном не преостаје ништа друго него да са дивљењем стоји пред тим и таквим чудесима... Зато мени уопште није тешко да прихватим и да поверујем, рецимо, да се на Литургији хлеб и вино претварају у тело и крв Христову. Зашто? Зато што исто то видим и доживљавам у свом сопственом телу: хлеб који једем и воду коју пијем зар се свакодневно не претварају у моје тело и моју крв?! Са сличном или истом тајном се сусрећемо и у оном Христовом чуду у Кани Галилејској када је он претворио воду у вино...

Питање: Шта је Христос хтео са тим чудом да докаже?

Одговор: Хтео је да докаже и покаже да се вода, ова прозаична вода људског живота може претворити у вино вечног живљења. Хтео је да покаже да љубав коју поседује човек (љубав између полова, чудо се десило на свадби у Кани Галилејској) само је залог и прекус праве љубави; она је само могућност дата човеку, запретана у природи човековој, да на основу ње развија истинску љубав, могућност и предуслов за стицање једног новог квалитета живота. Брачна заједница је припрема за нову заједницу и узајамно општење које не може исчезнути нити се претворити у мржњу и ништавило. Чудо показује да је за праву и вечну љубав потребан Трећи, Он, који је у ствари Први; да је све призвано да се њиме преображава из „воде“ у „вино“. Свака љубав и свака вода (вода је символ пролазности и променљивости постојеће стварности) ако нема ту могућност претварања тј. стицања нових вечних квалитета живота, осуђена је на исчезнуће и бесмисао, а кроз њу и у њој и све оно што се збива са човеком и светом у оквирима времена и простора. Сама вода у себи нема снаге за тај преображај и промену, то јест сам човек није у стању да даде сам себи само из себе и из света

око себе тај нови квалитет живота. Прима га ако хоће као дар, као Духа Светог. Само силом Духа Христовог „вода“ постаје „вино“, квасац љубави присутан у човеку, постаје савршено вино нове вечне љубави и неуништиве заједнице.

Дакле, о чудима не би требало близоруко мислити и површно говорити. Јер све у нама и око нас је чудо. То осећање чудесности свега постојећег својствено је било још древним Јелинима. Њихова најдубља мудрост почиње дивљењем свему у свету; односили су се према твари као према космосу, тј. као према украсу и лепоти. И заиста, свака истинска мудрост почиње од дивљења. Све дотле док човек не стане са дивљењем пред детињим осмехом, на пример, и пред цветом, нема наде за њега да ће се приближити истини тајанствених и чудесних светова у себи и око себе. Не постаје ли и модерна наука све свеснија чудесности света и стога све смиренија пред тајном?

СЛОБОДА, НАСИЉЕ И САМОЖРТВЕНА ЉУБАВ

Постављено ми је и питање насиља у тзв. хришћанској историји и хришћанским друштвима. Наведени су примери инквизиције, убистава, верских ратова итд.

Најпре бих скренуо пажњу да је такво понашање хришћана у историји у апсолутној супротности са Христом, његовим учењем и понашањем. Било како насиље извршено у име Христа нема и не може имати никакве везе са Христом. Целокупни његов став и његово распеће потврђују и сведоче да је он имао апсолутно поштовање људске личности и слободе. У новије време то је особито осетио Достојевски (његов Велики Инквизитор каже Христу: преценио си ти човека, поштујући његову слободу). То се види и из случаја са Петром, приликом Христовог хватања у Гетсиманији. Петар вади нож и сече уво Малху, да би заштитио Христа а он му каже: Врати нож у ножницу јер ко се ножа маши од ножа ће погинути!

Сам чин Христовог жртвовања, па чак и благосиљања својих непријатеља са крста показују да је сваки његов поступак и однос према људима уопште био испуњен безграничном несебичном љубављу. Његова љубав се дарује, не тражећи ништа за узврат. То је њен начин постојања, она је по природи несебична и саможртвена. Она не жртвује, сама се жртвује. Према томе, свако насиље учињено у име Христа, чињено је у име неког другог, лажног, Христа, али не и у име овог правог.

А што се тиче самог насиља, против њега је се лако декларисати, али није и лако борити, како у себи тако и око себе у свету. Ево једног примера из древног пустињског Оточника који говори о томе. Оде један брат, каже се тамо, код мудрог пустињског старца, тражећи од њега поуку спасења. Он му рече: „Читао си у Еванђељу: „Ко те удари по једном образу, окрени му и други“. Брат ће на то: „Искључено, ја то не могу.“. Старац му каже: „Добро, ако не можеш да му окренеш други образ, потруди се да му не вратиш истом мером.“ — „Ни то не могу“, рече брат. — „Ако ни то не можеш, онда бар претрпи шамар“, додаде старац. Брат одговори: „Бојим се да ни то не могу“.

Онда се старац обрати свом ученику: „Оно прво не може, а друго неће, скувај му мало сочива, па нек иде својим путем“.

Овај пример јасно показује да постоји једна лествица успона ненасиљу, која зависи од човекове спремности за жртву. Много је лакше жртвовати друге себи него себе другима; побеђивање зла злим, тј. враћањем истом мером, уводи човека у безизлазни круг, умножавајући све више зло у свету, наместо да га умањује. Иако Христов призив на „окретање образа“ и на трпљење изгледа утопијски, многим чак и смешан, ипак треба бити начисто са тим да је то најдинамичније средство и једини могући пут да се зло и насиље искорени из оних најдубљих слојева човековог бића. Толстој је овај призив погрешно протумачио као „непротивљење злу“. Овде се, међутим, ради о најрадикалнијем и најтежем противљењу злу и насиљу, али не злом и насиљем него — добром.

И не само то. Основно начело хришћанства, засновано на Христовом примеру и духу, гласи: Добро које није учињено на добар начин, престаје да буде добро. Што значи: свети циљ захтева света средства и свети начин њихове употребе. Циљ никад не може оправдати средство. Очито, инквизиција је имала добре циљеве, али она их није остваривала на добар начин и тиме се претворила у демонско унакажење добра. Но не заборавимо да је инквизиција само зачетак једног безумног таласа насиља који и до данас запљускује Европу, и не само Европу, само са том разликом што је инквизиција и њој слична насиља у хришћанским друштвима била унакажење и порицање основних начела хришћанства и Христа, док су многе идеологије и покрети у нововековној култури, насиље оправдали, теоретски и практично, претварајући га у само начело човековог живљења. Зато није чудо да је на пример, злочиначка инквизиција у току свог трајања, рачуна се, уништила око сто хиљада људи, док је Стаљин само у току једног дана ликвидирао по тридесет хиљада људи, а у Хитлеровим крематоријумима спаљивано дневно по десет хиљада људи (на пример у Аушвицу).

Питање: Откуд онда учење о паклу? Како то можете објаснити?

Одговор: Пакао није проблем Бога, он је проблем човека и његове слободе. Човек је онај који ствара пакао себи и другима, како у времену, у историји, тако и у вечности. У питању је тајна људске слободе, у којој је истинско достојанство човека, али истовремено и његова трагика, с обзиром на њено демонизовање и злоупотребу од стране човека. То питање пакла мучило је од искони хришћанску савест. Његов проблем поставља себи и светогорски старац Силуан, један редак духовни лик нашег века (недавно је код нас штампана књига о њему под називом „Старац Силуан“). У разговору са једним сабратором монахом Силуан га пита: шта ће бити са грешницима после смрти? а он му одговара: Добиће оно што су заслужили — пакао. На то ће рећи старац Силуан, пун туге: „Љубав Божија то не може поднети и допустити!“ Годинама се мучио тим питањем док на крају није нашао кључ за њега: „А шта ако човек и у вечности каже Богу, Добру, — нећу те, не желим те“! Бог који би укинуо слободу човекову, макар то било у име његовог добра, претворио би се од

Бога Оца у оца Садисту. Тајна љубави и добра је нераздвојна од тајне слободе, као што је и тајна зла органски везана са тиранијом и насиљем.

Summary

Hieromonk Amphilochios Radovic

MYSTICISM OF THE THEANDRIC REALISM

Christianity is based on the *mysterion* of the Person of God-Man Jesus Christ. In Him is revealed not only the fulness of the life of God, but also the fulness of the life of the world and the historical man in it. Therefore, if we should talk about Christianity as mysticism, we ought to stress that Christianity is mysticism of the theandric realism or the mysticism of the Holy Spirit.

Any kind of extinction or depersonalization of God, or of man is incompatible with the Christian conception of reality. In contradistinction to the magical mysticism of the naturalistic, polytheistic and gnostic kosmogonies (among them belongs also the mysticism of materialism), which could be called also the mysticism of an ontological chaos and eschatological »Black stars«, Christianity is based on the *mysterion* of the trinitarian communion of the Father and the Son and the Holy Spirit. Man and all the creatures are destined to become sharers of the *mysterion*, however not through violence or necessity but through freedom.

The possibility of communion between God and man, according to the Orthodox understanding, is based on the distinction between the essence of God and the energies of God. God by his essence is incommunicable, but through His energies He offers himself in communion to the created beings.

According to the author the true mystic is characterised by humility, and the false one by self-delusion and pride. He emphasises also that man is called to the new qualities of life, by acquiring the Holy Spirit. Where is the Holy Spirit there is freedom. Therefore is Christianity against any kind of violence.

Жарко Видовић

ЛОГОС — ЛИТУРГИЈСКА СВЕСТ ПРАВОСЛАВЉА

I. О МИСТЕРИЈИ

1. Интересовање за мистику има данас у свету већ све знаке друштвеног покрета, нарочито младих.

Оно што су млади широм Европе, САД и Јапана тражили год. 1968 у обнови марксизма као аутентичне „мисли Револуције“, а онда у покретима као „хипи“, рокери итд итд.

јавља се, после неуспеха свих поменутих покрета, и сада, у обновљеном интересовању за мистику.

Шта они желе у свим тим покретима? — Желе да — насупрот друштву које почива на мишљењу, знању, плану, навици, рутини, техници — створе друштво које ће почивати на осећањима и живети у складу са осећањима, тј. спонтано. Тој потреби за друштвом осећања и спонтаности не одговара ништа тако као мистика или мистерија, јер осећање је, по самој својој природи, мистерија, неспојива са планом, пројектом, намером, рачуном, навиком и институцијама.

Сада се и сам појам Револуције сагледава другачије. Маркс је Револуцију схватао као остварење ФИЛОСОФИЈЕ. Наглашавамо: не неког „социјалног програма“, него управо ФИЛОСОФИЈЕ. Но како је структура философије појмовна, а појмови — као врстовни, родовни и апсолутни — значе негацију личности (замену индивидуе врстом, родом и, коначно, Апсолутом као највишом негацијом личности као непоновивог униката...) то би остварење философије било исто што и практичка негација личне посебности човека: како у Хегеловој држави, тако и у Револуцији — ако она треба да буде заиста остварење ФИЛОСОФИЈЕ, како то каже Карл Маркс, у „Тезама о Фојербаху“. Нови покрети, нарочито младих и нарочито после историјског искуства о револуцијама као негацијама индивидуалности, траже у тзв. „мистици“ (или у истинској мистерији) атмосферу неке другачије философије, ону која у самој себи неће бити — па било то државом или Револуцијом — негација индивидуалности и пројектњене роботизације.

Веома је тешко знати каква треба да буде та философија и да ли ће то уопште бити философија или нешто друго, рецимо: мистерија. Јер философија као таква, поготово као судбина човека, је

свест о негацији индивидуалности, негацији због које ниједан филозоф не жели — уколико је и сам индивидуалност — да буде доследан и веран сопственој философији коју заступа. У томе је њено лицемерство!

2. Мистерија (тајанство) није постизива у човековој тежњи да се споји са нечим што је „једно и све“ (грчки: „*хен каи пан*“), јер то спајање је утапање индивидуалности, а то, самим тим, значи и негацију човековог осећања, па, наравно, и друштва као културе срца, а не само ума.

Таквим тумачењем мистерије она се — не само преводи на језик философије, него се и — претвара у философију. Мистерија као света тајна се никако не може одвојити од Литургије (богочовечанске свечаности и њене атмосфере). Она се не постиже у сарадњи Фауста са демоном Мефистом, са Злом. У тој сарадњи се, додуше — као и у знању и појмовном односу према свету као односу који је негација индивидуалности — постиже моћ. Али мистерија не даје принудну моћ. Такву моћ даје магија. А мистерија није магија.

3. Мистерија је нешто прецизно одређено. У чему је прецизност — не знамо. Али најмања погрешка је у стању да наруши свечану атмосферу мистерије, мада се, с друге стране, дешава да свечана атмосфера, кад је већ постигнута, преображава и брише сваку погрешку па чак и грех учињен против мистерије). Управо то збуњује мисао која жели да дефинише мистерију: као да су, у погледу настанка и одржања мистерије, потпуно неважне људске намере и људска искуства о мистерији.

4. Да је мистерија у самој себи веома прецизно одређена, осећа се већ по томе што у њој — баш као ни у уметности, или у љубави, или у васпитању деце — нема никакве произвољности. Произвољност је за мистерију исто што и погубна ЈЕРЕС.

Грчка реч „јерес“, *аиресис*, значи управо: произвољност, кад неко поступа произвољно, противно природи нечег, па тако и нападачки, освајачки, наметљиво, силом, бахато... самоуверено, уздајући се у своју памет. А мистерија, као и осећање уопште, настају мимо свих пројеката које израђује и намеће памет, на основу искуства о осећању Неизрецивог, Неописивог, Трепетног...

Не може човек, да би постигао атмосферу мистерије, измишљати, нити се бавити фантастичном комбинаториком. Не може чак да користи ни искуства о мистерији: чак ни истинита искуства не може! Све вољно и намерно у мистерији је произвољно. Та произвољност је управо интелектуализам и, обратно, интелект (као моћ закључивања и пројектовања на основу искуства) је у погледу чисте мистерије способан само за јерес, тј. за разорне произвољности. Управо је интелект тај који — како науком и техником, тако (и поготово) филозофијом — „десакрализује“ свет, уништава атмосферу свечаности и сјаја мистерије.

Јер светиња мистерије је празник. А о томе се не доносе одлуке. (Мислим, одлуке о празничном расположењу, јер то од разума независно осећање је суштина празника!).

5. Пример интелектуалистичке произвољности према мистерији је тзв. ТЕОЗОФИЈА, јер она личност — па чак и личности пророка (а да не говоримо о Христу) — замењује појмовима. (А појам је, рекли смо, негација). Она жели да смеша уједно све: и Конфучија, и Мануа, и Заратустру, и Буду, и Питагору, и Платона, и разна отеловљења Вишнуа, и Шанкару, и Мухамеда, па чак и самог Бога — Христа. Заједнички именитељ свих тих толико различитих појава је могућ само ако пристанемо на то да он буде нула, ништа. То, уосталом, и јест основ нововековне толеранције, јер она почива на апсолутној равнодушности (према ликовима оснивача вере или пророка) после опустошавајућих религијских ратова.

Интелектуализам чини мистику лажном. Као и теозофија, сви лажни мистички покрети представљају неуротично избегавање човека да постане свестан себе, да нађе свој реални идентитет, па да онда преузме и одговорност зрелог човека и брани реално достојанство човека сада и овде. То је избегавање зрелости. Јерес у којој човек избегава да буде отац и да носи одговорност оца. Не само Достојевски (посебно у *Браћи Карамазови*), него и Толстој је у сјајној иронији приказао лажне заносе интелектуалне вере: лик Елен Курагине и дневник Пјера Безухова у роману *Рат и мир* помажу нам да лако схватимо и живо предочимо и оснивачицу теозофског покрета, Русињу мадам Хелену Петровну Хан (удату Блавацки, па разведену, која беше Толстојева савременица).

II.

1. Мистерија није нешто чему би неко могао да нас научи, ушта би неко могао да нас — предавањима, курсевима из индијске „мистике и контемплације“, књигама, филмовима итд. — упути. Јер ми њу сви у себи имамо као склоност, те се ради само о томе да ње постанемо свесни. Из те урођене склоности је Његош певао *Лучу Микроkozма*. Да није те, сасвим природне склоности ниједна идеологија не би могла успети, јер све оне (као пројекти за измену друштва, пројекти изведени из емотивног искуства човека, искуства осећања) успевају управо на тај начин што злоупотребљавају ту нашу природну склоност кад је нисмо свесни, кад нисмо свесни СЕБЕ!

У својој студији *Кант и проблем метафизике* Хајдегер каже да је

„фундаментална онтологија таква онтологијска АНАЛИТИКА коначног људског бића каква треба да припреми фундамент за метафизику својствену САМОЈ ПРИРОДИ ЧОВЕКА (стр. 1).

Та метафизика у самој човековој природи...

„није изграђена као нека архитектура грађевине, но ипак делује у човеку као његова *Naturanlage*“ (настројеност природног устројства, или природна настројеност).

(С немачког издања, III изд., 1973, F. a. M., Klostermann, стр. 1 и 2).

Ми смо овде подвукли у Хајдегеровом тексту реч АНАЛИТИКА, јер она значи разлагање целине која нам је дата још пре него смо почели мислити, тако да мишљењу остаје само разлагање (аналитика) оног што нам је дато. (Поступак „феноменолошки“, а заправо својствен мишљењу самом: разлагање датог нам искуства). Том аналитиком ми не стварамо, него само постајемо свесни метафизике заложене у саму нашу „људску природу“, дакле, још пре мишљења. Метафизика, дакле, није нека произвољност, него нешто изведено из саме природе човека, истоветно с њим самим. Који и какви онда курсеви и предавања треба да нас уведу у то?...

2. Али то извођење метафизике је извођење, како Хајдегер каже, из традиције живе у самом ЈЕЗИКУ човека, тј. језику његове заједнице (уколико већ и тај језик и заједница нису пред пропашћу). Јер ако мистика жели заједницу, а не осамљеност човека; ако не бежи од одговорности и од борбе за људско достојанство своје и ближњих; ако, као *Карамазови*, не одбија да „буде отац“, онда она жели да говори и да има саговорнике у истој традицији и језику, а не да ћути!

Из тога угла гледано, папирнат је и интелектуалистички исконструисан чак и Херман Хесе (и његов *Сидарта*), а камоли проучавање индјске мистике у нас док о сопственој мистерији и православном мистеријском предању избегавамо да говоримо. Каквог смисла имају и Чедомиљ Вељачић и Мадам Блавацки, сем да нас својим делом позивају да се преселимо у Индију (односно на Цејлон, у Шри Ланку)...

Каквог смисла има да појаву туђе мистике (тј. искривљене мистерије) истражујемо код Нагарђуне, Шанкаре, у Зену, у Исламу, у Игнатија Лојоле итд. итд. ... ако нисмо претходно покушали да — не само упознамо, него и да — постанемо свесни праве садржине и аутентичне мистерије која је већ вековима наша и која би, ако желимо да се као заједница одржимо, морала да нам буде и позната. Мислим управо на православну, католичанску *Литургију*, *Косовски завет*, на служење *Небеском царству* и на *Лучи Микроkozма*, спев који је последњи и најуспелији покушај у нашој световној поезији и литератури да се мистерија овога тла прикаже осветљена свешћу, посебно оном свешћу која је оснажена и жива поетским осећањем.

Јер свест, која је заправо свест о себи и свом искуству, је по својој природи *ОСЕЋАЊЕ*. Тако се човекова самосвест одупире појимању и филозофији као негацији, а одупире се *ОСЕЋАЊЕМ*! Да није осећања, не би било ни самосвести! Но, то је питање које спада у природу мистерије, а не филозофије.

А кад говоримо о Литургији, мислимо управо на оно на шта и Вук Мићуновић кад каже Владици Данилу:

Не, Владико, ако Бога знадеш!
Каква Те је спопала несрећа
Те но кукаш кано кукавица
И топиш се у српске несреће?
Да ли ово СВЕТКОВАЊЕ није
На које си сабра Црногорце

(пазите: светковина, свечаност! јер то је на дан Свете
Тројице, а без свечаности нема мистерије!)

• • • • •

Да слушају БОЖЈУ ЛЕТУРЂИЈУ
(Литургију)

И да воде КОЛО око ЦРКВЕ!
(то је хор, хорос, „оро“ око Цркве!)

Горски вијенац, 89—103

Ова расправа о мистерији многима није доступна зато што данас многи не знају шта је то *Литургија* о којој говори Вук Мићуновић. (А она је управо **МИСТЕРИЈА!**). Косовски завет је данас — и поред силног Његошевог дела песничког — остао ил постао данас загонетка, како за нашу песничку, тако и за нашу научну (историјску) свест. Не зна се ни шта представља то *Небеско царство*. О њему слушамо само вулгарна тумачења, чак и на универзитету, као о некој земаљској утопији или о загробном животу, мада та тумачења — с једне стране као исламска, са друге као западна и просветитељска — одлучно одбијају Његошеви игумани, Стефан у *Горском вијенцу* и Теодосије у *Шћепану Малом*, а сам Његош у *Лучи Микроkozма*. Небеско царство је, међутим, она човекова узнесеност и она атмосфера свечаности — наравно, у мистерији, у Литургији! — у којој човек постаје свестан апсолута своје **ЛИЧНОСТИ**, своје **Луче**, независне од световних и историјских услова. Јер Литургија је то Небеско царство у којем личност и достојанство човека постају независни од „земаљског царства“, тј. од конкретних световних и историјских услова. Небеско царство је онај свет у којем се човекова личност јавља — не као нешто отуђено и заборављено и понижено, него као одраз Лика Божијег као одсјај рајске **СЛАВЕ**. Кад се човек сети те атмосфере Литургије, Небеског царства,

Он се сјећа прве своје **СЛАВЕ** (ЛМ, Посвета, 11...)

тј. славе као нечег суштинског и првобитног у човеку.

Заборавивши све то, ми, наравно, нисмо могли ни слутити о чему говори — све једно да ли државна (Хегелова) или револуционарна (Марксова) — философија кад помиње „отуђеног“ човека и кад говори о Револуцији као остварењу **ФИЛОСОФИЈЕ**.

По својој природи појмовна, философија је негација личности, а не прослављање личности. Није опасно док та негација задржава своју хипотетичну функцију, јер та хипотетична негација изазива у човеку осећање којим је човек свестан и постаје свестан управо тога што појмовност философије негира: свестан личности, самом егзистенцијом као осећањем. Философија је, дакле, корисна као упозорење на опасност, а стварна опасност је кад се тај философски појам Апсолута остварује, јер се тада, са остваривањем философије, остварује **НЕГАЦИЈА** човека као личности. А то више није хипотетичка, него практичка негација!

Заборавивши, дакле, и Косовски завет, и свето Предање, и Небеско царство, и Лучу, и Литургију, ми смо умртвили свој витални

орган којим запажамо опасност. А она је дошла са нововековном безбожном философијом и њеним интенцијама да се овде оствари: било као држава, било као Револуција...

А нема другог освешћења до оног које човеку долази из сопствене традиције (сопственог Предања црквене заједнице). Утолико је и језик — наравно, језик песнички, језик освешћења песничким осећањем — „простор“ у којем се то освешћење човека збива.

3. Та традиција — песничка и литургијска (никако философска или интелектуалистичка, за саму мистерију јеретичка) — одговара управо на она питања до којих је — до тих питања самих! — као до свог врхунца доспела платонска мисао. А платонска мисао је до данас једина философска мисао у свету у којој је само **МИСТЕРИЈСКО ИСКУСТВО** дошло до свести о својој сопственој недовољности и лишности, па онда — у платонизму — и до философског израза те свести.

Наглашавам: платонизам је свест да нам никакво искуство не помаже да доспемо у мистерију. Не помаже чак ни искуство о самој мистерији. Чак ни најистинитије **ИСКУСТВО** о њој. Јер она не настаје из искуства. Чак ни из искуства о самој мистерији, а камоли о нечем другом. Тако је платонска мисао дошла до свести и о немоћи философије, чак и онда кад је она најтачније могуће знање о мистерији, знање које се преноси књигама и предавањима. Јер *мистерија није остварење искуства*. Ни остварење појма. Ни научног ни философског. Човекова моћ или способност за мистерију није искуствена, није сазнајна, није ни вољна, јер не може му никакво искуство послужити као пројект за остварење мистерије. Тако је платонизам дошао до свести о томе да је човек пред мистеријом способан само да о њој постави питање, да је жели и за њом чезне и вапије, тј. да свест о мистерији има карактер **ПИТАЊА**, а не карактер извесности, поготово не апсолутног знања!

Ово истичемо само да покажемо да смо свесни шта тврдимо кад тврдимо оно што смо рекли о *Лучи Микроkozма*, о Литургији, о Косовском предању и завету, о Небеском царству, основама нашег духовног опстанка. А тврдимо још и ово: да те основе дају одговор на оно о чему платонска мисао може само да **ПИТА**!

Та платонска мисао — као питање и свест о мистерији — је врхунац до којег је у својој **ФИЛОСОФСКОЈ** свести дошла Европа. Европи ништа друго не треба. Њој не треба — на Хесеов нити ичији — *Morgenlandfahrt* (Ходочашће на Исток) у Индију, Кину, Иран, Јапан, Азију. Јер Европа има не само Библију, него и мистеријско схватање и тумачење (осећање) и слављење Библије у Литургији (мада је сама Европа то неопростиво заборавила).

III. О ОСЕЋАЊУ

1. У мистерији се решава питање Зла. Ернст Блох је рекао да највећу тешкоћу и Зло историје представља управо то што није решено питање Зла. (Мисли се на Зло у историји, на Зло којем „Историја“ жртвује човека, да би се, са Историјом, остварила ФИЛОСОФИЈА!)

То питање, међутим, није историјско, него МИСТЕРИЈСКО. Мистерија је, наиме, СПАСЕЊЕ. А спасење је спасење од Зла, и то од Зла које само из БОЖАНСКЕ МИСТЕРИЈЕ, само из спасења, може бити и схваћено.

Не може се Зло осећати из Филозофије кад је она, самом својом појмовном структуром, негација свега што је персонално, лично, па и негација сваког осећања. Питање Зла није решиво филозофијом, јер питање Зла је питање судбине личности, сваке личности. Не може се Добром сматрати оно што се постиже занемаривањем човека као појединца, као личности, са његовим достојанством, његовим правима, његовим болом. Питање спознаје Добра и Зла Кант — у *Критици моћи суђења* — препушта и приписује осећању, јер само оно (а не спознаја и мишљење) има ту моћ да ОСЕТИ Добро и Зло. По томе је моћ осећања посебна моћ, различита од моћи мишљења, спознаје и одлуке.

Зло се, дакле, схвата или мистеријским осећањем или никако! Мистерија, наиме, и јесте оно Добро из којег се осећа и спознаје Зло (тј. из ИСКУСТВА о мистерији се спознаје Зло). Његош каже:

Он (човек) се сјећа прве своје славе,
Он снијева пресретње блаженство,
Ал његови снови и сјећања
 (његова мистеријска искуства)
Крију му се јако од ПОГЛЕДА,
 (сећа се, а не доживљава, не види)

...
Само што му тамнијем проласком
Траг ЖАЛОСТИ НА ДУШУ ОСТАВЕ,
Те се трза бадава из ланца...

(ЛМ, Посвета, 11—20)

Зло не може да буде објашњено филозофски, па стога не може да буде ни отклоњено остварењем филозофије (ни кроз државу, ни кроз Револуцију, ни уопште кроз историју). Философија — која не може да достигне ништа више до појам о Злу — нема ни становишта с којег би могла да постане свесна Зла и да човека спасе. Свест о Злу и Добру је, наиме, могућа само као свест ОСЕЋАЊА Зла или Добра (а не свест појимања или мишљења). Мистерија Бога то може да открије, јер она је и дар осећања. Тим осећањем се и Његош, у *Лучи Микроkozма*, упутио ка истраживању порекла Зла.

2. Смисао мистерије није да човек — као оно у Гетеовом *Фаусту* — стекне надприродну моћ, него управо у томе да се узвиси до висине са које може да сагледа Зло, да га постане свестан и да му се онда супротстави кад сиђе с те висине у свет, кад изиђе из мистерије.

Та мистеријска висина, доступна крштеној души, то је Небеско царство које значи: прослављеност човека као личности, као Луче, као иконе Тројичнога Бога, у посебној атмосфери Литургијске свечаности.

Доказ аутентичности мистерије — и мистичког покрета — је ако се човек, понесен мистеријом, супротставља Злу зрело, одговорно и ефикасно. Покрет који се не супротставља Злу — Загађењу човека, његовој отуђености, негирању човека — је покрет лажне мистике.

У мистерији се, наиме, не остварује философија, јер управо она је Зло, она је негација личности човекове.

3. Јасна представа о Злу дошла је човечанству од хришћанства, из Откривења хришћанске мистерије. По њој, Зло је настало Грехом човека и ушло је у свет тим Грехом, те га без тога Греха не би ни било, јер сам свет је створен без Зла. У Небу и у Творцу нема Зла, како гласи платонско начело (О Једном, које је само Добро, а не Добро и Зло) још пре Христа. Христос то потврђује, откривајући и сам Небеско царство али откривајући и откуд Зло у свету (што платонизам није знао).

Зло је настало побуном Сатане и његовом вољом за моћ и онда кроз човека ушло у свет. Та воља је настојање Сатане да самом створеном битију („бићу“, постојању) „правило друго даде“, како каже *Луча Микроkozма*, IV, 53 (у стиховима Сатаниног монолога, 41—170). Сатана, наиме, није видео пуноту створеног битија. То значи да није осетио мистерију која је управо: целомудреност, тј. осећање пуноте (довршености, целине битија, тако да човек и твар нема више шта да тражи у погледу самог битија, него само да буде смиренуман, да слави и обожава Творца као у литургијској Евхаристији). Та пунота битија је могућа само у ОСЕЋАЊУ пуноте, јер само је мистеријско ОСЕЋАЊЕ способно да види (осети) битије, и то у његовој исконској слави, у ненарушивој лепоти настанка битија. Та празнична атмосфера пуноте живота је Небеско царство као праснова свега створеног. (То је једина могућа аутентична „онтологија“). Из те немоћи човека да види пуноту битија — немоћи кад је лишен осећања! — настаје кобна страст. А она — као осећање лишености (човек има посувраћено осећање да је лишен битија) — није чисто осећање, него страст! У тој страсти човек се поистовећује са Сатаном, „причешћује се Сатаном“, те се заноси жељама да „доврши“ битије и самог себе. Јер Зло је у томе да човек себе и свет сматра недовршеним, лишеним битија, те се онда поистовећује са силом те страсти, са Сатаном. Тако у свет улази Зло: дозива га човек, кад је лишен способности да осети пуноту битија.

Његош каже: човек има слободу да бира кога ће дозвати, чије законе ће следити, с ким ће се поистовећивати „човек воље остаје слободне“, каже Његош, у *Л. М.*, VI, 91—110.

4. Све што је досад речено о Злу, речено је језиком мистеријским (или трагедијским), те није случајно што ништа досад о Злу није могло бити речено језиком философским. И Платон, као филозоф, говори о Добру и Злу само језиком мистагога. Па ако је некога потребно упозорити на Зло или придобити за отпор Злу или одвратити од Зла, онда ништа нећемо постићи ако тај човек нема развијен слух и пажњу за језик мистеријски или песнички. Јер тај човек нема осећања. Наиме, суштина осећања је мистеријска. У борби против Зла у историји и свету једина реална улога припада Божанској мистерији, јер она представља истовремено и суштину и појаву чистог осећања. У њему је човек са Богом. (Сам Достојевски то каже на свој начин: „ако нема Бога, све је дозвољено... па нема ни Зла!“).

Мистерија, према томе, није забава доконих маминих синова, каприциозних неуротичарки типа Мадам Блавацки, нововековних „посвећених“ клубова интелектуалаца жељних моћи која се постиже знањем...

Шта каже апокалиптичка прича (управо мистеријска) о Сатани? Ево те приче, а свако из моје генерације могао је да чује ту причу у свом детињству.

Због побуне против Творца Сатана је збачен са Неба: „пао је као муња!“, како то каже сам Христос (у Ев. по Луки, X, 18). Како више ништа није могао да предузме против Бога, јер више није био ни у Небеском царству, у горњем свету са Богом (није било свечаности на којој би могао да се сретне са Богом), довијао се како да Богу напакости, да Га дозове у свет у којем он (Сатана) борави, те да Бога примора да се Сатани покори. А Сатана је хтео то: не да напакости човеку — јер човек је за Сатану углавном неважан! —, него да напакости Богу. О томе и Матеј (IV, 1—11), кад Сатана куша Христа, па онда и Достојевски у Великом Инквизитору који управо почиње са истим текстом из Матејевог Еванђеља (IV, 11—11). Јер Сатана је хтео пре свега то и само то: да му се поклони и покори сам Бог! Прво, како то Сатана уопште може? Како може да уцењује Бога? Може зато што је одлука Бога коначна, што је Његов чин стварања коначан (и, на тај начин, битије довршено), па тако Бог неће да уништи Сатану, — јер човек је за Сатану углавном неважан! —, него да на-

„Што сам једном вјенчо бесмртијем

(а тако је створио, бесмртношћу венчао и Сатану)

— Смртну косу испитати неће“

(Луча М., V, 171—175)

Дакле, Сатану Бог неће да уништи. Само га је одвојио од Себе, у свет, у посебну сферу, да никад не дође у Небеско царство, никад у мистеријску (литургијску) свечаност. Тако Сатана бежи: „Бежи као ђаво од крста“, бежи од Небеског царства. Али зато он хоће да Бога доведе у свој свет, адски. Шта чини да би то постигао? Откривши једину слабост Божију, наиме, да Бог воли човека колико и самог Себе, откривши да „Твар је Творца ЧОВЈЕК ИЗАБРАНА (Луча М., Посвета, 134), Сатана заробљава човека. Наравно, заробљава га духовно, што постиже кад се човек „причешћује Сатаном“!

Заробљен од Сатане, човек се сад рађа из Греха, као да рађа потомство Сатани, а не себи и Богу. Да човек не би био изгубљен — а Богу је он милији од анђела! — Бог шаље Свога Сина као Човека у чијем рођењу учествује сам Свети Дух. И тако се збива читава мистерија Христовог рођења (од Марије и Светог Духа), Његове смрти (силаска у Ад, у саму престоницу Сатане и Смрти) и Његовог васкресења. Нека се по томе суди колико је Богу стало до човека и колико и сам Сатана рачуна на ту љубав кад је уцењивао Бога!

5. Мистерија се не открива као уздизање човека у Небеско царство, него као силазак на земљу самог Сина Божијег, Цара, Помазаника (тј. Христа), Господара Небеског царства. Ради човека силази Бог. А како је са Богом увек и Његово царство, то са Њим силази и Небеско царство. Јер где је Бог, ту је и Његово царство. Христос, на грчком, значи цар-помазаник, разуме се, цар Небеског царства.

У томе силаску Бога и Небеског царства на човека — силаску које је истоветно са духовним уздизањем човека — састоји се *Литургија* као мистерија.

6. Тек сад је могуће наслућивати евентуалне оквире — тј. духовно искуство и свет тога искуства, те духовне оквире у којима се може назрети и сама МИСТЕРИЈА. Она се, наиме, назире само из свести о ЗЛУ. Тако је човеку суђено. То је његова природа после грехопада. Да човек не може знати шта је Добро ако не зна шта је Зло, да Добро зна само у свести о Злу и да ту свест мора имати и ради самог Добра.

То, уопште, не значи да Зло треба толерисати као пут ка Добру, као „нузпродукт“ Добра и сл. Напротив, свест о Злу је потребна зато да би се човек дистанцирао од Зла. То чини покајањем. О томе касније. Али нема Добра без човековог сталног покајања као самосвести којом је човек свестан свог Греха као узрока Зла у свету. Ако нема покајања, човек упада у највећи Грех да Зло приписује Богу. Тиме изврће саму природу Бога!

Мистеријом се, дакле, не могу бавити људи из досаде, из пусте обести, ни они тупоумни који Зло неће ни да виде. Мистеријом се не баве и Православљу су страни они који гаје неки неосновани (у нас већ традиционални епски, па онда и западни просветитељски) оптимизам: веру у надмоћ коју над Злом тобоже има „јуначко срце“, па онда надмоћ коју тобоже над Злом има нововековно знање интелектуалаца итд.

7. За свест о Злу потребна је храброст која је изнад епске јуначке. Слушати и схватати Владику Данила, који је свестан Зла, или Игумана Стефана, који је свестан Зла у свету и историји, па одвраћа својим монологом (ГВ, 2486—2520) од сваке утопије (оствареног царства Божијег на земљи), као опасне и успављујуће — то није било лако ни јунацима, оним најзнатнијима, а камоли осталима. Кад Владика Данило говори о „злу госту Европи“, о „злој судбини“, о „сјемену Азије“, о „Адовим жвалама“ и Аду у који му се „сав сви-

јет претворио“, о „куги људској“, о „адском отрову“, о „цару опа-
ком кога сам ђаво учи“, о „демонском месији“ итд. (да наведемо са-
мо из једног монолога, само у Горском вијенцу, 1—18), ... кад то
Владика твори...

... Вук Мићуновић, мада јунак, и то каквог „Српкиња од Ко-
сова није рађала“, негодује:

„Не, Владико, ако Бога знадеш“ (ГВ, 89 и даље),
или опет:

„А ја зебем од много мишљења“ (ГВ, 519).

Јунаци зебу од Владичиног и Игумановог мишљења, јер је то ми-
шљење свести о Злу. Тим мишљењем се, наиме, разбија наивни еп-
ски оптимизам који чини саму срж епског јунаштва, баш као што ће
и касније просветитељски оптимизам бити срж бесмисленог живота
поданика, посебно оног грађанског и бирократског слоја којем све
иде добро у држави апсолутизма. Јуначки оптимизам неће да има
свест о Богу која ће бити мистеријска (свест Луче), а то значи: неће
свест која је истовремено и свест човека о Злу, човеково покајање.
Управо зато Игуман хоће да јунаке причести, као што је и кнез
Лазар причестио војску пред битку!

Тако исто се плаши и Сердар Вукота: он оптимистички верује
да ће само Зло казнити издајнике. Дакле, ако се Зло и јави, оно
ће бити на страни Срба (па то казује и у својој клетви, која је
слична клетви Лазаревој, Горски вијенац, 2407—2437). Али кад Вла-
дика (ГВ, 613—662) трезно говори о Злу, из истините, мистеријске
свести о Злу, Сердар Вукота се плаши, па каже:

„Бог са нама и анђели Божји,
А, ево си удрио, Владико,
У некакве смућене вјетрове“

(ГВ, 663—667)

За јунаке (епске) „Бог са нама“, „ако Бога знадеш“ значи да они
неће да знају за Зло, немају свест о Злу! У њихову епску веру у
Бога — а та вера није хришћанска! — не уклапа се свест о Злу.
Епска вера нема храбрости да мисли о Злу, па зато она нема ни
духовне снаге за покајање. (Касније ће та „вера“ бити сушта су-
протност Православљу, грозна бахатост).

Свест о Злу је, наиме, заветна (Косовска) и монашка, а не ју-
начка, ни епска, ни историјска, ни философска. До свести о Злу се
не долази из историје, него из МИСТЕРИЈЕ. Јер један народ може
да препати као нико, до грозоте, а да при том остане обезпамећен,
без свести о Злу, те да читава његова историја борбе и патње буде
бескорисно „време смрти“, без икаквих нових плодова и тековина,
да све те тековине преда белосветском Шћепану Малом, не гајећи,
у тој својој зачараности, ни трунку гриже савести и не слутећи да
је упрегнут у службу Зла.

IV. О ТЕИЗМУ И МАГИЈИ

1. Већ у првом нашем разговору наш млади пријатељ Мирко
Гаспари је, у својој класификацији мистичких струјања, навео ми-
стицизам ТЕИСТИЧКИ, као најразвијенији.

У тој групи је навео и исихазам, православно монашко смирење, тиховање у Богу. То је апсолутни мир целомудрене и смиреноумне душе, свесне да јој ништа не недостаје јер је Творац дао све. Наиме, битије је, по Творцу самом, пунота и савршенство, те човек зато не треба да има амбиције да битије „довршава“ или мења. То је мир којим је Творац слављен. То је, тихост, грчки: *исихија*. Ми напомињемо да су сви православни монаси, заправо, исихасти. Они су узнеми- рени пред грехом као Злом, а не неком својом страшћу да „мењају свет“. Такви су и ликови Његошевих игумана, а такав, исихастички је био и Његошев васпитач, Свети Петао Цетињски.

Треба одати признање Гаспарију, јер се први пут у нашој јавности говори истина о исихастима, насупрот оној тврдњи, која је ушла чак и у универзитетске уџбенике историје филозофије, да су „исихасти забављени упорним гледањем у сопствени пупак“. Наиме, тако је њихов противник, Унијат Варлам карикирао сабраност исихаста повучених у себе, на- супрот Варлаамовој амбициозној једностраној активности *ad extra*. Варлаам је Грк са Сицилије (XIV век) који се по- примио, и био противник светог Григорија Паламе, те настојао да латинску јерес (одрицање божанских енергија) пренесе и на наше тле. Управо је делатност Варламита била повод да се у Законик цара Душана унесе члан против „латинске је- реси“.

Зашто је исихазам мистицизам ТЕИСТИЧКИ и чиме се ТЕИСТИЧКИ мистицизам одликује и разликује од других стремљења ка трансцен- денцији („надприродноме“)?

2. Схватање да је Бог само Добро, да у Богу и Небеском свету не може бити Зла — то схватање је платонско и потиче још од Ксенофана и Парменида који чак и Хомера оптужују да је божан- ском начелу приписао Зло, те се управо зато и залажу против „пое- зије“, а заправо против ЕПСКИХ схватања у којима је Зло тумаче- но као божанство, односно, у којима је божанству приписивано и

Зло. Па кад се онда на грчком каже ————— (тхеос), онда то само у
theos

Грка и у платонској традицији добија значење божанства у којем не може бити Зла. Отуда ТЕИЗАМ означава веру у којој Богу не може бити приписано ни својствено никакво Зло, те ако се Зло и јавља у свету, оно није настало од Бога, није Богом створено. Таква одбрана Божанства, као Божије правде, је ТЕОДИКЕЈА. Хришћанство је ТЕИЗАМ, а његова мистерија је зато ТЕИСТИЧКА. А зашто не ДЕИЗАМ и деистичка? — Зато што латинска реч *deus*, мада истог порекла као и грчка ТХЕОС, нема то монотеистичко значење. Ла- тинска реч *deus* означава, наиме, божанство (вишу силу) чија суш- тина је у самој свемоћи, у апсолутној моћи, па му онда може бити приписано и Зло, те се Зло сматра божанском творевином, да по- тиче непосредно од Бога, и то од Бога који тако и сам може да буде

Зло! Латинско *Deus* означава, на тај начин, божанство које може да буде и Добро и Зло. Такво схватање божанства је дуалистичко. Против тога схватања је Плотин, у III столећу, и проповедао своје учење о Једном, у Риму, пред самим члановима царске породице, упозоравајући Римљане од опасности иранског дуализма. Платиново Једно је, наиме, Божанство које је само Добро (а не Двоје, и Добро и Зло).

Колико је тај дуализам жив, нека нас на то подсети не само Хесеов роман *Демидан* (и остала дела), него и чињеница да је омладина у западним деловима Југославије најпре, а донекле и овде на Истоку, била понесена Хесеовим делима. У *Демидану*, наиме, Хесе говори о Абраксаму, божанству које има истовремено две супротне, подједнако божанске (и вечне) природе (суштине): и Добро и Зло. Тако је човек од Бога позван да чини не само Добро, него и Зло, јер је и Зло богоугодно, а сам човек нема снаге да се Злу одупре, јер је оно божански моћно, од човека надмоћније. Тако човек нема ни слободу, па ни одговорност за појаву Зла у свету: Зло није човеков Грех. Дакле, Хесе — посебно у *Степском вуку*, где говори о псећој и вучјој природи (истовремено и поданичкој и злу склоној природи) човека — излаже схватање дијаметрално супротно православног схватању које је Достојевски изложио у *Великом Инквизитору*, бранећи човекову слободу и достојанство изнад анђелског!

По православном учењу, дуализам је не само опасан, него се и сам Грех, Прародитељски грех Адамов састоји у томе што је изгубио поверење (*fides*, пистис) у Јединога Бога (Тхеос) и пао у ДУАЛИЗАМ. На тај начин, са дуализмом, човек се „причешћује“ Сатаном. Тако и Фауст продаје душу ђаволу, Мефисту. Тиме је искључено и покајање и очишћење (катарса): јер зашто да се човек каје кад за Зло није крив он, него тобоже сила виша и јача од човека...

Уместо покајања се у дуализму јављају страх, брига, очајање егзистенцијална бојазан, осећање лишености или чак Ништавила итд., све оне познате теме философије егзистенције, оживљене у њој управо зато што философија егзистенције ниче из дуализма и постаје свесна тога дуализма. Тако се ни Фауст, на крају те драме (која није трагедија!) никако не каје, него је обузет БРИГОМ, последњим, завршним осећањем човека у дуализму. Очајан је био и Јуда Искарот! Баш као и Фауст.

3. Наводећи карактеристике мистерије („мистике“), Гаспари је поменуо једну од најбитнијих, једну коју наводе и енглески писци од Хакслија наовамо, а у вези са искуством Европљана у азијској мистици. Та карактеристика азијске мистике (мистерије) је ЈЕДНОСТ. (Једно које је основно својство Нечег што је Непознато и Неизрециво, можемо га познати само... како?).

О тој Једности Нечег — о томе да Нешто може бити само Једно, а не Двоје, рецимо, само Добро, а не и Добро и Зло — говорио је Плотин, а пре њега Платон (у *Пармениду* посебно). Али тиме још није отклоњен неспоразум, јер Једно може бити тумачено МИСТЕРИЈСКИ, као у платонизму, и затим у целом теизму, у хришћанству, а може бити насупрот тумачено и МАГИЈСКИ.

Плотин је о Једном говорио не само мистеријски, него и против МАГИЈЕ (посебно иранске, халдејске, па и паганске грчке и римске),

те је магијски схваћено Једно и било разлог што је онако одлучно излагао своје схватање о Једном против дуализма, нарочито упозоравајући Римљане на ту опасност. (Узалуд).

У чему је разлика између Једног мистеријског и Једног магијског?

4. Мистеријско Једно је исто што и издвојеност свега постојећег у његову појединачност или јединичност.

Постојати је исто што и бити. Постојеће је оно што јест, немачки *das Seiende*, партицип презента и партиципна именица. Грчки: *τὸ ὂν* (то он). У старом српском језику тај партицип је *сушти*. Налазимо ту реч у текстовима и химнама црквеним, а иначе и у Стерије и Његоша. Сушти је постојећи. Та изузетна реч је у данашњем језику — неправилно! — замењена речју „биће“, мада је у старом језику, на пример и у Његошевој *Лучи М.*, „биће“ реч коју он користи као реч *БИТИЈЕ*, скраћујући ту реч често за један слог, ради стиха, на пример кад Сатана каже „док правило друго бићу дадем“ (у *ЛМ*, IV, 53). А на другом месту, где стих не тражи да се одузме тај један слог, Његош каже *БИТИЈЕ*: „И позива на слатко *БИТИЈЕ*“ (*Л. М.*, III, 98). Битије је, наиме, инфинитивна именица и значи постојање, значи исто што немачка реч *das Sein*, француска *l'être*, грчка *то ине*. Ми, дакле, нећемо оно што јест називати бићем (јер то значи постојање, битије), него *СУШТИМ*, као у васкршњој химни: „и *суштина* во гробје живот дарова!“, и онима који су у гробовима, даровао живот. а *СУШТИНА* је оно по чему сушто јест сушто. *Суштина* је својствена *суштом*, те значи, опет, постојање, битије, кад жели да се нагласи да битије јест нешто што се јавља само као *сушто*. Наиме постојање је могуће само постојање постојећег (битије *суштог*), те је отуд, због тога *суштог*, битије исто што и *суштина*. Ово је било нужно да бисмо се језику црквенословенском вратили у оној мери колико је нужно за неки осмишљен говор о Православљу.

Мистеријско Једно је, дакле, издвојеност *суштог* у његову појединачност. Једност је, дакле, исто што и само постојање (битије): да би нешто постојало (било, да буде), мора се одликовати том Једношћу. То је *суштина* мистеријског Једног. Тим Једним се указује на *ЈЕДИНИЧНОСТ* битија. Сушто (постојеће) је сушто зато што је издвојено у своју *ЈЕДНОСТ*. Настајање је издвајање, као одвајање детета од матере. А нестајање је утапање, спајање с нечим другим. То даље значи да битије (постојање) не може бити ни подељено: Нешто јест (сушто је) зато и по томе што ништа од његовог битија (постојања *суштине* *суштог*) није подељено у разним стварима, разним *суштина* (као тобожњим „условима“ битија *суштог*), него сво битије мора да је у томе *суштом* као његово битије, сво његово и само његово; сво моје битије, којим јесам (*сушти сам*), је у мени и ничег од мог битија нема ван мене. Битије није мноштвеност, подељеност. Битије није неки „свет“ у којем ја (или било које сушто) само учествујем и тим учешћем постојим, него је битије *СУШТИНА*,

битије суштог издвојеног у његову појединачност. Платонска а касније и православна) СУШТИНА одбија западни (од Хераклита, преко Аристотела, томизма, Хегела, феноменологије) појам постојања као „света“ или „целине“ у коју је сушто само укључено и због те укључености оно је постојеће. Не, битије је битије суштог појединачног, тј. битије је могуће само као СУШТИНА. (Суштина и суштаство, ознака за битије као битије СУШТОГ, издвојеног у његову појединачност, су исто). Битије је, дакле, исто што и Једност. То је мистеријско Једно!

Ја јесам и могу да будем (да будем сушти) само на тај начин што моје битије мора да буде сво и у потпуности МОЈЕ и само моје битије. (Не чак ни битије самог Бога у мени. Само моје). И тако је са битијем у сваком од нас. Битије је могуће само као СУШТИНА: битије СУШТОГ (издвојеног у његову појединачност). Нема мог битија ни у чему ван мене. (Ни Твог битија ни у чему ван Тебе! итд.). Колико је год суштих — а њихов број је у космосу вероватно огроман! — сваки је сав у себи и само у себи. По томе је битије исто што и УСЕБНОСТ суштог. Исто што и ПОСЕБНОСТ суштог: по себи. Зато битије није космос или космичка „целина“, него огроман број суштих, а свакоме од њих је својствена ЈЕДНОСТ битија као битија суштог.

То је платонско — а онда и мистеријско и хришћанско (т. православно) — значење Једног, па онда и значење битија, суштог и суштине. Ако то немамо на уму, никад нећемо доћи у прилику да схватимо суштину мистерије. А ни да схватиом Православље, јер — за разлику од западног хришћанства, које је догматизам и теологизам философије аристотелске, а не мистеријско искуство Литургије — Православље је „покрстило“ (и самим собом обогатило и уздигло) платонску мисао. Западна схоластика је аристотелска. Православље мисли апофатички, али се при том радије служи категоријама ПЛАТОНИЗМА. Наравно, платонизам није довољан да се разуме Православље, али је неопходан, као што је аристотелизам неопходан да се разуме западно хришћанство са његовим философским системом у теологији.

Платонизам говори из искуства мистеријског и ограничен је самим тим искуством, јер је искуство предхришћанске мистерије ограничено. Тек православна Литургија — чији врховни и божански Свештеник, у Литургији Небеској и земаљској је сам Христос — тек она се јавља као савршена и бесконачна МИСТЕРИЈА, па је стога Православље, као мистерија и мисао о мистеријском искуству, изнад платонизма колико је и Литургија Христова изнад свих античких мистерија. Али једно је сигурно: мистеријским искуством спознато и схваћено битије као суштина суштог и Једно као Једност суштог — то је исто и у платонизму и у Православљу. Без тога схватања Једног узалудно је свако настојање да приђемо како платонизму, тако и Православљу.

Занимљиво је да се и модерна физика, теоријска физика итд. враћа платонизму управо на тај начин што одбија аристотеловско схватање битија, „света“, „целине“, „космоса“ итд. и прихвата платонско схватање суштог, суштине, битија, Једног и Једности.

4а. Величина платонизма, а онда посебно Плотина (у III столећу после Христа, готово шест столећа после Платона) је у томе да је то Једно схваћено и доживљено као Добро. Нема никаквог Зла у тој издвојености суштог у његову појединачност. Значи: битије том Једношћу није Зло, него, напротив, Добро. Добро је то што сваки од нас постоји на тај начин што је сваки од нас постојањем створеним (битијем) издвојен у своју ПОСЕБНОСТ. Не постојим ја као део неке целине, па да постојање припада тој целини, а да ја јесам само УЧЕШЋЕМ у тој целини. Јер то би било Зло. Добро је баш у Једности, у посебности, у СУШТИНИ.

На тај начин је Плотин довршио платонско схватање Једног: не само против дуализма (о којем смо већ говорили), него и као онтологију. Наравно, Плотин је тиме само изразио и изрекао нешто што је било „у ваздуху“, у самој „атмосфери“ доба. То „у ваздуху“, чиме се дисало, било је хришћанство, наравно, православно (Александрија, а онда Византија и читав Медитеран). Тиме је Медитеран коначно био спреман да одбије офанзиву како иранске војске, тако и иранског дуализма. А онда је дошло седам васељенских сабора који су сви до једног потврдили ту онтологију, превазишавши је, наравно, богатством православне христологије (теоантропологије, учења о Богочовеку).

5. Насупрот мистеријском схватању Једног и Једности стоји МАГИЈСКО. Или тачније: мистеријско схватање Једног (и Једности) је и довршено и усавршено борбом против МАГИЈЕ. А мистерија је била — како тада, тако и данас, угрожена од МАГИЈЕ. Мистерија не смета ни науци, ни атеизму, ни рационалној трезвености, него магији, тј. ономе што је (у атеизму, у религији, у паганству, у философији) МАГИЈСКО. Мистерија мора тако увек да се брани од магије, како древне, тако и савремене. Тако је мистеријско Једно избистрено ради одбране мистерије од магије, од МАГИЈСКОГ схватања Једног. Које је то магијско схватање?

6. Када човек сагледа и осети битије као битије света (космоса, друштва, нација, класе итд.) у којем сушта (сва сушта) постоје само као делови тога света („целине“), тако да битије није суштина (битије суштих), него „тоталитет“ („целина“) — онда је такво осећање битија магијских, такав доживљај битија је магијски. То је МАГИЈА. Магија је, пре свега, једно осећање: осећање света као објективне „целине“ у којој сва сушта постоје само као делови, својом укљученошћу, чак утопљеношћу у тој „целини“. Па кад онда тврдимо да бити (постојати) значи бити укључен у неку „целину“ (која „превазилази и обухвата своје органе), онда не исказујемо истину о битију, о суштима, о суштини, него исказујемо своје СЕЋАЊЕ на магијско ОСЕЋАЊЕ, сећање на момент у којем смо битије доживели МАГИЈСКИ. То је био момент МАГИЈЕ, а сећање на њега је магијско ИСКУСТВО. Шта је заправо магија? — То је момент у којем осећамо да се утапамо у неку „целину“ коју осећамо као нешто шире, јаче и од нашег телесног суштог. Као да смо бестелесни, ношени неком широм „целином“, једним телом које је њено. Или као да је сав свет „мој“ организам, као да сам „ја“ неки див чији органи су сав овај свет, ова природа. Има једна песма о томе, у Риг-Веда (Рг-Веда): *Песник Лаба се напио жртвеног пића* (семе, хаоме)...

Песма је објављена у *Философској хрестоматији, философија источних народа, I Дио*, изд. Мтаице хрватске, Згб., 1958, стр. 229, уредио и текстове одабрао Ч. Вељачић.

Наравно, та утопљеност и стопљеност нашег телесног суштог („бића“) са свим другима суштима у једну свеобухватну или бар ширу „целину“ је само имагинарна, магијска, маштовна или, како Његош каже, маштаније (баш кад говори о појави хипнозе, сугестије, магије, празноверја Црногораца које користе приморски Латини (ГВ, ст. 1581, 1582, у стиховима 1578—1614). То је као кад бисмо битије приписивали самој шуми, а ниједном дрвету у шуми, те кад би, уместо своје суштине, свако дрво имало само своју укљученост у шуму, а не своје издвојено сушто као посебност постојећег (суштог) дрвета у шуми. Уосталом, тако, магијски, суштину тумачи и логика и из ње изведена (од Аристотела, па све до Хегела) философија: кад се суштином сматра појам врсте или рода у који је неко сушто укључено; кад се, на тај начин, суштином сматра врста као негација сваке од индивидуалности (тачније сваке непоновиве личности као посебности) то је негација суштог, насупрот мистеријском схватању у којем је суштина личности истоветност са суштим и потврда суштог!

Сва таква схватања битија, суштине и суштог одговарају — не самој стварности, не самој истини о суштом, суштини и битију, о Једном и Једности, него — магијском искуству. Кад се сећамо магије, онда се сећамо — не стварности, него — маштанија. Кад се сећамо „целине“ (врсте, рода „света“) као **СУШТИНЕ**, онда се заправо сећамо оног што смо видели у машти, а не у стварности... Ми се тада сећамо осећања: посебно магијског осећања.

Наиме, магија, маштаније, „целина“ као суштина, утопљеност сопственог суштог и свих осталих у ту „целину“, осећање те утопљености чак као осећање сопствене бестелесности и лебдења итд. — све су то разни видови исте магије, истог маштанија, само што нам у сећању на магију избија у свест час један, час други вид магије, те се од читаве магије сећамо час осећања, час сопствене утопљености (угодне бестелесности, лакоће), час сопственог осећања моћи као моћи саме „целине“ која је, у исто време, истоветна са мојим суштим, „мој свет“ истоветан — наравно, само у магији, па онда и у сећању на магију (у магијском искуству) — истоветан са мојим суштим, са „Ја“ које је, на тај начин, „у — свету“, *In—der—Welt*. Но то није битије (*das Sein*), него магија, маштаније, магијска уображеност битија, самообмана — прелест.

Тако је магијско Једно — Једно како га себи представљамо у нашем магијском искуству — исто што и „целина“, „све“, „сабраност“ свих појединачних суштих у једну (магијску, имагинарну) „целину“, у којој само битије па (тако и суштина) припада — ничему појединачном, него — „целини“. Та „целина“ је „битије“, „Апсолут“...

Грчка реч Логос значи управо сабраност. Лего, легеин значи сабирати, одабирати. У философском језику Логос се нај-

пре јавља у Хераклита и значи сабраност свих појединачних сушних у једну *целину*, тако да се битије признаје само тој *целини*, а да се сви сушти (оно што из мистеријског искуства, провереног онда и праксом, животом, сматрамо суштим) сматрају само деловима те целине. Тако је Логос, — наравно, у магијској традицији из које говори Хераклит — исто што и „Једно“ које све „делове“ (све суште) сабира у „свет“ као (тобожну) „целину“, у „космос“. То Хераклитово схватање Логоса — Логоса који је „суштина“ свега — је магијско и потиче из искуства магије иранске, још док су Грци, под влашћу иранских мага у Малој Азији, још пре ратова Грка са Персијанцима, били под утицајем иранске магије.

Магијско Једно је, дакле, „Једно које је Све“ као битна „повезаност“ Свега; Једно које није издвојеност суштог из свега (од свих осталих, такође посебних) сушних, него, напротив, Једно које је истовремено и Све: „Једно и Све“ (грчки: *хен каи пан*“, као у пантеизму). Битије као сједињеност, сабраност, стопљеност појединачних у једну „целину“ — је слика коју о битију има магијско искуство, тако да „суштина“ означава ту сједињеност. Битије као појединачност суштог издвојеног у његову посебност је слика коју о битију има мистеријско искуство, тако да суштина означава ту појединачност. Једно као битије магијске „целине“ је сједињеност, а Једно као битије мистеријски виђеног суштог је издвојеност. Магијско битије је подељеност битија на мноштво сједињено Једним као Логосом (сабраношћу разних сушних у „целину“). Тако у свим суштима који су обухваћени једном врстом или родом постоји само то „Једно“ исто у свима, те у магијском искуству не постоји сушто, него постоји „Једно“ (које је исти Логос) у свима. Сушто није постојање суштог, него постојање „Једног“ у суштом. Као у пантеизму: ствар није постојање саме те ствари (у себи, по себи), него постојање „бога“ у тој ствари, једног истог „божанства“ у свим стварима и појавама, живим и неживим. У мистеријском искуству, напротив, јасна је визија битија као одвојености створеног суштог од нествореног Бога Творца: сушто је постојање (битије) самог тога суштог, а не Бога. У суштом постоји само то сушто, а не сâм Бог у том створењу. Битије је ОДВОЈЕНОСТ (основ за мистеријско схватање „отуђености“ као одвојености од Бога). И то створено битије које је суштински ОДВОЈЕНОСТ од Бога никако није Зло, него, напротив, Добро, јер је његов Творац Бог — Вечно Добро. Јер битије је Добро управо у томе што је *Једини*, Бог, *Творац* само Добро (а не и Зло).

У томе схватању Једног битија, суштог и суштине као Добра — у тој онтологији — имамо основни критериј за разликовање мистерије (аутентичне мистике) од лажне мистике (лажне мистерије). *Лажна мистика је заправо МАГИЈА*. Кад се говори о Једном као Безличном „које је Све“, онда то — и поред свих упорно одржаваних заблуда, нарочито у новијој литератури — није уопште мистика ни животворна и благотворна мистерија човекољубивог Бога. (А већ Есхил и Платон говоре: о „тхеос филантропос“ ...)

ба. Дан-данас се Платиново Једно приказује као „Једно и Све“ („Једно које је све“), па се тако магија — а принцип „Једно које је

Све“ је магијски! — позива на Плотина или „неоплатонизам“ (тобожњи). А како се зна да је Плотин заиста био нека врста познокласичне самосвести мистеријског искуства, то се постиже и забуна да је „мистичар“ ко год се позове на Плотина и неоплатонизам. Први ко је тако лажно (а ако из незнања, онда само нетачно, изврнуто) представио Плотина Европи у доба Ренесансе био је Грк са Пелопонеза, један од оснивача фирентинске „платонске“ Академије, Георгије Гемист Плитон („Плетон“), у XV столећу, а с њиме и Висарион: обојица су се у Италији представљали као платонисти — а то нису били. Плитон је био дуалист, чак се позивао (у својој збирци пантеистичких и неопаганских химни, *Номои*) на Заратустру и тражио да се Грци врате управо оном паганству у којем је Плотин (у III столећу) видео и нападао дуализам. А Висарион је био аристотеловац, присталица томистичке схоластике (као и Варлаам, у XIV столећу, противник Паламе), па је — мада православни епископ из Ефеса — чак прешао на римокатолицизам и постао папски кардинал, наставши се у емиграцији у Италији, кад су Турци већ увелико освајали Византију). Такозвани ренесансни „неоплатонизам“ је заблуда која потиче највише од одбеглих и деморалисаних емиграната хуманиста из Византије. А платонизма у Ренесанси није било, док су, напротив, магија и магијско искуство у Ренесанси цветали под називом „неоплатонизма“ и „мистике“ (називом који се, нажалост, одржао и до данас, чак у универзитетској и академској литератури, па и код нас). Тако се назив „неоплатонизам“, „мистика“ итд. протеже и на типично магијска искуства у Немачкој: на Мајстера Екхарта, на Теологија Дојч Немачка Теологија), на Јакоба Бемеа итд. Та магијска линија се даље истиче у легенди о Фаусту, па у делима Гетеа итд. до Хермана Хесе, с једне стране, као и у Спинозе, одакле се та линија (магијског искуства стопљеног с пантеизмом) наставља и у немачкој философији: од Хегела до Хајдегера, па тако и у самој феноменологији, која није успела да мисао ослободи од магијског искуства, него је, напротив, на томе искуству јаче постављена.

Искуством те магије (лажне мистике) западна литература (као Х. Хесе, али и у другим земљама Европе) тражи свој корен који би био заједнички Немачкој, Шпанији... и Индији! или још и Јапану! Но и то враћање Европе (или тачније: само европске философије) Азији као свом завичају — завичају германском! — има свог претечу: у Августину и његовој „мистици“ (IV—V столећа); та „мистика“, а заправо философско и теолошко изрицање магијског искуства, потиче управо из манихејства (иранског, азијског). То је „мистика“ којом човек постаје „блажен“ кад му се личност утопи у Богу (или Христу) схваћеном као „Једно које је Све“, у магији. Августин је, у том погледу, претеча западне „мистике“ која је — магија. Занимљиво је да и Августина повезују са Плотиним, мада Августин уопште није знао грчки да би у оно време — кад је Платиново дело било издавано још само на грчком — могао читати Плотина. Сви ти тобожњи „неоплатонисти“ позивају се — не на самог Плотина, него — на Порфирија, који је био, истина, једно време слушаца Плотина (док се није разболео, душевно), а онда је учитеља напустио исто онако како је и Аристотел напустио свог учитеља, Платона. Али је Порфирије био први који је своје магијско искуство

(донето из Сирије) представио као „платонизам“, као „неоплатонизам“.

Треба, дакле, отклонити све забуне које су се столећима нагомилавале око термина битије, сушто, суштина, Логос, Једно, Једност. А изнад свега око термина *Логос* и *Једно*, да не бисмо бркали магијско са мистеријским!

7. Зашто је потребно разликовати *Једно мистеријско* (у хришћанству, коначно, *литургијско*) од магијског?

И једно и друго (и магија и мистерија) су ДУХ, тј. преображеност суштог у нешто што оно само собом и само по себи није. Али магијском преображеношћу сушто има осећање да се губи (има осећање утопљености) у једној широј „целини“ (маштовној), тако да сушто *доживљава* битије као битије те (маштовне) „целине“, а само сушто има осећање као да се вратило у... утробу материну, па плива, у лакоћи, топлини, угодности, бестелесности... без икакве потребе за свешћу и самосвешћу. А мистеријском преображеношћу сушто нема то осећање да се губи, него напротив, постаје и остаје свесно своје суштине (битија као свог сопственог битија), а при томе не осећа муку битија или страх битија (издвојености у усамљеност постојања, без ослоњаца било у чему сем у себи самом)! Напротив, у мистеријској преображености сушто осећа своју суштину као своју СЛАВУ, као свој СЈАЈ, као своју и сваког суштог изузетну ЛЕПОТУ која више ничим не може бити угрожена. У тој мистеријској преображености лепота околног света се јавља на тај начин што сушто (мистеријски преображено сушто) зрачи, попут Таворске светлости, на све око себе и тако све око себе чини лепим, сјајним, озареним. Његошева Луча је управо сушто које се мистеријски преобразило, тј. доспело у Небеско царство. А Небеско царство је посебна атмосфера славе, светковине, свечаности, празника и празничног изгледа и карактера света. Платонова *ИДЕЈА* је управо то: сушто које је озарено и преображено у сјај и славу, у саму лепоту као лепоту СУШТОГ.

Блаженство магије је — не у сјају озареног суштог, него — у (наравно, маштовном) нестајању суштог, јер томе (магијском) блаженству и тежи онај ко нема поверења у Бога и зато се боји битија. А разлога за бојазан има, јер битије је заиста издвојеност суштог, тако да сушто нема ни у чему ослоњаца, него постоји на себи самом, у себи самом, једино самим собом, па кад сушто нестане, онда не стаје коначно и без трага, јер нема ничег његовог у нечем другом, поготово не у „целини“ или „околини“ (у „свету“). Бојазан је, заиста, изазвана — сасвим природно — самим битијем. Битије је такво и не треба да се лажемо као да тобоже има нешто од нашег битија у околини или свету који ће нас преживети. Човек је сав у себи, па кад умре, смрт је коначна и потпуна. Нема оног: „у нама је он остао!“. Зато је природно да човек — доживљавајући битије са страхом кад битије сагледа и са њим се суочи као са суштином (као битијем издвојеног суштог) — природно да човек тежи магији, јер у магији има наде да његово битије остаје у другом, ван суштог. Магија је дух којем човек природно тежи кад се суочи са истином битија као са суштином СУШТОГ. Тада се осећа без ослоњаца, немоћан, изложен страшним „бурама“ Ништавила, бурама које се „с јарошћу

на њ пуштају“ (Луча М., I, 11—25), па зато Његош и моли Бога да га заштити од тих олуја и бура којима је сушто изложено. А изложено је, јер је без ослоња. У томе се и састоји из ничега створено битије. Магија бежи од истине о битију. Или: човек бежи од истине о битију, бежи у магију, па да би се спасао од те истине — које се боји! —, он продаје душу ђаволу. Ђаво (Сатана) користи човеков природни страх од битија и мами човека у магију, као Мефисто Фауста. Сатана сматра да је и небитије (непостојање) боље него тај страх, па чак и каже:

„Вјечни ПОКОЈ вјечно је блаженство!“

(Л. М., IV, 170).

Човек не може да поднесе страхоту битија — страхоту која је баш у самој суштини СУШТОГ —, па зато тражи неку моћ над битијем, моћ као лек томе страху. Каже Сатана:

„Рад чеса је ваш владалац горди
(говори Сатана архангелима о Богу)

Мене од сна будио вјечнога
И дружину моју благородну,
Кад нам круне самодержавија
Ставит није на главе мислио?

Ја бих волиј да сам вјечно оста
У сна мирној власти и наручју
Него ће сам на свијет изиша

... итд.

(ЛМ, IV, 56—70)

Другим речима, Сатана мами човека у оно што се данас назива религијом (Ал. Шмеман, бранећи Православље, тврди да оно није религија): мами човека у блаженство којим заборављамо и само битије и страх од битија и свест о битију. Сатана мами у магију. (Религија је магија! Зато она и јест опиум!). А кад се човек не суочава са битијем, онда нема изгледа на мистерију, на сусрет са Богом, на спасење!

А мистерија? — Она је, напротив, доживљај, доживљај суштог и суштине суштог у живој личности као СЛАВЕ и СЈАЈА. Мистеријом је сушто преображено и озарено — као код исихаста Таворском нествореном светлошћу, као код Његоша Лучом (исихастичком) —, тако да суштина суштог није страха, него, напротив, СЛАВА. Али ту славу доживљава само ко се не боји свести о битију (па и смрти и Зла).

8. Та СЛАВА у коју човек доспева хришћанском (Христовом, Свето-Тројичином) мистеријом, тј. Литургијом, јесте ДОКСА.

Ми овде говоримо о дубљем значењу те грчке речи „докса“. То дубље значење је слава, сјај славе каквом може бити обасјан (и уједно скривен) само Бог, а онда обасјани и озарени сви и све који су са Богом. Наравно да овде нема ни говора о оном каснијем, софистичком значењу грчке речи „докса“, наиме, привид. Уосталом, и Хајдегер, у одговарајућој немачкој речи Schein (привид, углед), указује на дубље значење те речи — а то је сјај (сјај самог битија), као у поетској ви-

зији света, у атмосфери посебне свечаности! —, као и на касније значење („привид“), значење својствено несвесној и необразложеној (незаснованој) метафизици.

Његошева *Луча* је та слава, „докса“: додуше, тамом окружена, али је задатак поезије, посебно свештене (литургијске) — у Посвети *Луче Микроkozма* — да ту Лучу ослободи таме. Та слава је нестворена Божанска Таворска светлост у којој се апостолима, на Преображење, показао Христос, светлост коју посебно славе исихасти, као благодат и енергију саме Суштине Бога, Свете Тројице.

Православље је ортоДОКСИА, појава и слављење управо те вечне „доксе“, славе, као сјаја Божанског битија!

9. Сада коначно можемо рећи по чему се битно разликује *дух* мистеријски (Грци православни кажу: *мистирион*) од *духа* магијског, или Једно мистеријско од Једног магијског.

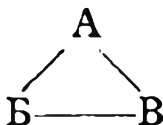
У оба се врши неки преображај. У оба случаја, у оба доживљаја, па су тако и Пад (Грех као „причешће“ Сатаном) и Спасење (Причешће Христом) духовни! Продуховљеност као обожење је *смисао и сврха* постанка. То је оно крајње (*есхатон*) које је истовремено и основно и првобитно (*архе, пра́ст*). Преображај је, дакле, и у магији и у мистерији духовни. Али каква разлика?

У магијском преображају човек није суочен са битијем сушних и има осећање свог сопственог нестајања, свог утапања у некој целини која обухвата и „гута“ и у себе смешта све појединости и сва сушта, негирајући суштину, посебност опстанка сваког од сушних, тако да човек, сећајући се магије, у магијском искуству, никад не може имати свест о себи као суштом и суштини, него, напротив, само свест о битију као „тоталитету“ („целини“) која човека (мене, моју личност) асимилише, интегрише, негира. Човек се чак тога — и у томе је „причешће“ Сатаном — сећа као посебног „блаженог“ стања своје *бестелесности* и одсуства сваког отпора који нам иначе пружају сва сушта својом телесношћу. (У томе одсуству отпора и телесности је и моћ, тј. човеково осећање магијске моћи).

Напротив, у мистеријском преображају се човекова личност не утапа, него се уздиже, у сферу Небеског царства, Таворске светлости. У томе преображају личност човека бива озарена, осветљена (*Светлошћу* нествореном), прослављена, као *Луча* ослобођена таме (ЛМ, Посвета, 140, 179 итд.)

У томе преображају све чува свој лик и своју посебност (суштину), па и своју телесност. Причешћем телом Христовим, и човек чува своју сушту телесност. Он зна да није бестелесан, него телесно преображен за дух. И сада човек на све то гледа очима озареног на озарено, па из истог Извора (Божанске енергије, благодати) из којег потиче озареност човека настаје и озареност свега што он гледа. То је Логос. То је Христос.

Представимо то овим троуглом:



Сушти Б(човек) не гледа на сушто В својим телесним очима, него очима Логоса А до којег се уздижао превазишавши себе, како се уздиже Луча човека. Тако се између Б и В остварује веза — не непосредна, него — посредована Логосом А. Значи: човек Б гледа и општи са В својом Логосношћу Словесношћу, Христоликошћу) која је постигнута мистеријом, духом као човековим самопревазилажењем (трансценденцијом). У том општењу је дух мистеријски! У томе духу веза између свега земаљског (између Б, В, Г, Д итд.) није непосредна, хоризонтална (јер би тада било довољно да буде телесна), него веза која може бити приказана само тим троуглом (види слику): том тројичношћу у свакој могућој духовној вези између људи (а тројношћу кад је у питању веза између човека и било које ствари) изражено је и присуство Логоса у свакој од тих веза и сличност човека (сличност у његовој духовности) са Богом као Светом Тројицом! (Наравно, сличност је са Енергијом, а не са суштином Бога. Човек је боголик, али само по енергијама). Нема ни љубави, ни празничног карактера сушних и читавог света, ни свечаности као атмосфере у којој осећамо значај суштог (сваког суштог) — нема ничег од тога без Логоса као везе, па Б остварује везу са В (везу духовну, наравно!) само преко Логоса А, кад се уздиже до А. То уздицање је *Света Тајна*. Оно је *МИСТЕРИЈА*. Уздижући се својом Лучом, човек узлети у Царство Небеско. Тек посредством те везе са Логосом А стиче човек духовност (а то је црквеност, мистеријски карактер везе између сушних Б, В, Г итд., са читавим светом, са свим суштима у свету).

У том мистеријском преображају се, дакле, не доживљава брицање суштог или личности или ма чега створеног (појединачног), него, напротив слављење суштине. Уместо да се човек, кад се истински суочи са битијем, те суштине боји, он се сада — у мистеријском (литургијском) искуству — те суштине сећа као *ОЗАРЕНОСТИ*, као *СЛАВЕ*. (Платон би рекао: као идеје!). Мистеријско (литургијско) искуство чини да човеком — уместо страха од *битија* (као „Зла“) — овлада *ПОКАЈАЊЕ*, свест човека о сопственој кривици због појаве Зла и смрти.

10. Мистеријске духовности — мистеријског (литургијског) преображаја човека и света озареношћу и Божанском славом — нема без човекове свести о слободи. Христос је човеку открио — не саму слободу, јер је слобода човеку откривена већ у Старом Завету, са законима који су дати Мојсеју, него — основну истину о спасењу: нема спасења без човекове свести о слободи. Христос обавезује човека на ту свест, јер без те свести нема ни свести о одговорности и Греху, ни покајања, ни вапаја за спасењем, па ни оног осећања достојанства, осећања које човек има да је и *ДОСТОЈАН* спасења, јер „Он се сјећа прве своје *СЛАВЕ*“ (Ј.М., Посвета, 11)

Сукоб између Христа и Великог Инквизитора — како то Достоевски приказује (у роману *Браћа Карамазови*) — збива се баш око питања човекове слободе. Инквизитор сматра да човеку није потребна свест о слободи, јер му није потребна слобода. Човеку су, по Инквизиторовом и Сатанином мишљењу, потребни чуда и безбрижан живот у угодности, да други мисли за њега. Ако је снабдевен свим што му је потребно, а ако уз то још верује у чуда, у магију, сло-

бода (тј. свест о слободи) га само оптерећује. Човеку је потребно осећање да је безбедан у моћној организацији власти. Човеку су потребна очигледна чуда којима се негира природа (па и природа суштог у посебност, у сопствени живот и сопствену смрт). Велики Инквизитор је за ропство већине као „крда“. Из тих разлога, сматра Инквизитор, човеку није потребан Христос, па је он, Инквизитор, спреман да, ради „среће људи“ (ради њиховог осећања магијског блаженства), прогна или поново убије Христа. (Другим речима: да убије Његову ослободитељску Литургију!). Јер Христос је — како за Инквизитора, тако и за организације овоземаљске моћи, и за магијско искуство и тежњу магијском осећању среће — највећа опасност. Зато се магијско искуство, као илузија истине, одржава, а свест о слободи сузбија — само прогањањем Христа и, наравно, Његове Литургије. (Јер Христос је Првосвештеник Литургије вечне).

И обратно, Сатана са којим се срео Иван Карамазов — баш као и Сатана у Његошевој *Лучи Микроkozма*, као и Велики Инквизитор (и даље: као и философија Хегела и сва та традиција) — противи се човековој свести о слободи (**ЧОВЕКОВОЈ** личној слободи, не „слободи“ Апсолута!). У томе и јесте главни сукоб између Сатане и Христа. Сатана мами у магију које се човек усхићено сећа као блаженства, као „причешћа“ Сатаном, као нестајања сопствене личности, само уколико бежи од слободе као свести о **СУШТИНИ**, о битију као суштини суштог!

Човек бежи од слободе у магију зато што нема **ПОВЕРЕЊА** (*fides, trust*) у Христа. То поверење је уздрмано — и страх од битија изазван — кад се човек суочи са битијем као издвојеношћу суштог у његову (у себе затворену, себи истоветну) појединачност, у **УСАМЉЕНОСТ** битија и смрти. И сам Христос је осетио тај, сасвим природан, човечији страх од смртог битија: „Господе, нека ме мимоиђе чаша ова, ако је могуће“. (Матеј, 26, 39), па чак и речи: „Боже мој, Боже мој, зашто си ме оставио“ (Матеј, 27, 46). Страх је природан, јер битије је — само собом — **УСАМЉЕНОСТ** суштог. Са-

ма та усамљеност, тј. само битије је том усамљеношћу равно најтежем могућем искушењу у којем се веома лако губи вера (поверење!) и веома лако се пристаје на магију која је причешће Сатаном, воља за моћ, моћ над самим битијем!), у безграничној тежњи за моћи као илузорним спасењем.

Међутим, мистерије нема без свести о слободи. А та свест је свест о битију као **СУШТИНИ СУШТОГ** (издвојеног у појединачност, у личну посебност).

11. У нашим разговорима је било речи и о трагедијском осећању света и живота, о трагедијској ситуацији (чак трагедијској суштини) човека, о трагедијском искуству „европског човека“, па је наш саговорник (др. Антон Стрес, Словенија) тврдио да је тај трагедијски елемент присутан у *западном хришћанству*, а да га нема у мистерији *источног хришћанства*, Православља, јер је ово хришћанство, са његовом мистеријом, „сувише оптимистично“ да би примило у себе и тај трагедијски елемент.

Да бисмо се на то критички осврнули, било би потребно да сад изменимо саму тему овог излагања и читаво излагање. Како бисмо

ипак хтели да само репродукујемо оно о чему је било говора у те две вечери нашег диалога, мораћемо се ограничити на најкраћи одговор.

Најпре, трагедијско искуство је типично ХЕЛЕНСКО и чини саму суштину класичне грчке културе. У класичном веку трагедије (то је V столеће пре Христа) било је око 80 трагеда: више него у читавој каснијој европској књижевности свих народа! Само тројица од тих трагеда су имала срећу да њихове трагедије (текстови) буду очуване до данас: Есхил, Софокле, Еврипид. А ми немамо доказа да су баш они били и најбољи, мада у читавој каснијој европској историји (свих народа) нема бољих! Само њих тројица су написали преко три стотине трагедија. А колико је тек било написаних трагедија ако узмемо у обзир да је било око осамдесет писаца... Уз то немамо никаквих доказа да су Есхил, Софокле и Еврипид били најплоднији аутори — мада само њих тројица, сваки од њих, је био плодан, колико је касније — само у музици! — био плодан Бах или Моцарт. Сачувано нам је од тројице поменутих трагеда: од Есхила седам трагедија, од Софокла седам и од Еврипида осамнаест. Немамо доказа да су то њихова најбоља дела. Али су боља од свих каснијих у европској књижевности.

Према томе, шта је то трагедија итд. — о томе треба да питамо Грке, а не касније Европљане, који о Грцима имају нетачну слику, одржавану до недавно (па и данас), слику тобожне „ведрине“ класичне хеленске културе.

При томе нећемо питати Аристотела, управо оног аутора на кога се ослања читава каснија европска „теорија“ трагедије. Аристотел не разликује тачно трагедију као позоришну уметност (глумачку) од трагедије као поетског дела, а ни трећи феномен — оно збивање, ону радњу коју као „завршену радњу одређене величине“ опонаша трагедија поетска, па онда и позоришна, глумачка — тога феномена Аристотел уопште није свестан. Тај трећи феномен није ништа друго до МИСТЕРИЈА, мада се добија утисак да је то некакво реално световно збивање! Али Аристотел није свестан мистеријског искуства као посебног, док је, напротив, његовом учитељу Платону, а онда и каснијим платонистима, посебно Плотину, мистеријско искуство једини прави извор и порив мишљења. Аристотел мисли „о свету“ (реалном, тј. о искуству у свету), а Платон о МИСТЕРИЈИ (мистеријској преображености света, тј. о мистеријском искуству те преображености).

Платон је, дакле, већ на самом тлу трагедијског елемента, мада не жели да мисли о самој трагедији: он сматра да се боговима не може приписати никакво зло, па је према томе трагедијска поезија богохулна, јер у трагедији — по уверењу песника (како их оцењује Платон) — Зло долази на човека са Неба, од богова! Платон тражи излаз из трагедијског искуства у мистеријском искуству, којег (искуства) је, као посебног, свестан. Платонизам је чак свест о томе искуству, тј. свест о мистерији као излазу из трагедије! Он види излаз у мистерији зато што је мистерија УЗДИЗАЊЕ. А уздизање је једини излаз из огреховљеног света који је — сам по себи, самим битијем! — свет трагичан. Платон је трагедијског искуства свестан, мада само онолико колико је потребно да му супротстави блаженство

(Добро) мистеријског уздизања душе у дух. Али и толика свест је била довољна. Но...

Праву свест о трагедији — па тако и пуну свест о целокупном свом трагедијском искуству — стичу Грци тек са Христом. Оно што су Грци са Прометејем могли тек да наслућују, не одвајајући при томе јасно Зло од Добра, показује им се јасно тек са Христом. И нико није био толико припремљен за Христа као Грци: управо својим трагедијским искуством! То трагедијско искуство је Грке припремило и учинило народом који је примио Христа као Спаситеља суштог човека; и целог света (а не само Јевреја). Тим трагедијским искуством су Грци били припремљени да постану — не само први, него до данас и најаутентичнији — народ хришћанства! Аутентично хришћанство или Православље је вера крштених Грка. Ти Грци су мост између Христове Цркве и човечанства, с једне стране, и света и историје, са друге.

О односу између трагедијског и мистеријског — тј. хришћанског, литургијског — могуће је данас говорити захваљујући само православној *ВИЗАНТИЈИ*. Сва друга сведочења су промашена. О томе трагедијском се, међутим у Православљу не говори — не зато што је Православље оптимистичко, него зато што је Православље настало и стално настаје непрекидним *превазилажењем* трагедијског искуства. *Православље је изнад трагедије* и до њега се доспева преко трагедије (а не мимо ње), тако да Православље чува у себи сећање на трагедију као на нешто превазиђено, као што тек преко трагедијског искуства човек постаје православни човек! У историју настанка Православља, као вере светих грчких Отаца, спада и историја тога грчког превладавања свог сопственог трагедијског искуства. И стварно је бесмислено да сад о трагедијском елементу говори православнима неки западни теолог до чије теологије се не доспева тим путем, преко трагедијског искуства христољубивих Грка.

Ми, дакле, не бежимо од расправе о трагедији, јер она спада у историју настанка Православља (а не у само Православље). За сада се ограничавамо на најкраћу могућу карактеристику која се о трагедији може дати са становишта Православља. Та карактеристика може бити јасна управо зато што је Православље у стању да трагедију сагледа као нешто што је њиме (Православљем) превладано, „препливано“.

Трагедија је неизбежан сукоб човекове свести о својој слободи и о свом достајању боголиког бића са „судбином“, како је она виђена у магијском искуству човека.

Човек се сукобљава са „судбином“, тј. са оним што човек — гледајући на свет магијским искуством — сматра судбином. Та „судбина“ је противник човекове слободе. Зато човек не би са њом ни улазио у сукоб да нема свести о својој слободи. Та свест о слободи не долази човеку из магијског, него управо из мистеријског искуства. Трагедија је, дакле, унутарњи сукоб човековог мистеријског искуства са сопственим магијским искуством.

Али до тога схватања се могло доћи тек када је постало јасно шта је стварно мистерија и како човек нема моћи над мистеријом, и да верник не сме — јер то је јерес — ни да покуша некакво насиље или произвољност над мистеријом. Све је то јасно тек са хри-

шћанством. И то је јасно само онима који су хришћанство примили и као одговор на муке свог сопственог трагедијског искуства. Те муке су некада биле само ГРЧКЕ. Православље, као аутентично хришћанство, садржи у себи и свесно тражени одговор на дилеме трагедијског искуства паганског човека. До схватања Зла као последице човековог Греха — а не дејства неког божанства или самог Творца Бога —, па онда и до покајања као основног става, могли су Грци (а с њима Православље) доћи само из свести која је раније означавана као *осећање трагичне кривице*.

Да закључимо: у Европи се није јавила култура која би могла да држи лекције Грцима; ни паганска култура паганским Грцима, ни хришћанска култура црквеним Грцима (Грцима Христовим). Ми треба да се вратимо у школу светим Грцима, али да не прекинемо школовање — као што је то учинила западна Европа, после прекида од 1054 године — тамо где оно треба да се настави као хришћанско. Ми не можемо рећи да смо ученици и настављачи најсветлоумнијих Грка ако познајемо и признајемо само њихову паганску предисторију. Европа је прекинула „школовање“ управо кад је оно требало да буде најважније: хришћанско „школовање“, у вери и мисли која почиње од александријских отаца (III столеће) и кападокијских (IV столеће), па све до психаста (XIV столеће). То је онај период који се назива светоотачким, „патристичким“ и који се историјски подудара углавном са постојањем Византије (Римског царства грчке народности, или, Царства православних Римљана).

12. Правна држава је немогућа без свести коју њени грађани морају имати о својој слободи, јер слобода је моћ човека да одлучује о својим поступцима који су описани или могу бити описани законима, те је тако власт закона (као описа тих поступака) могућа само у оној мери у којој је будна свест грађана о слободи. Византија је, као „Царство православних Ромеја“, (тј. царство засновано на Римском праву, власти људских закона), тражила од својих држављана свест о слободи. Не саму слободу, јер цивилизацији која се одлучи на то да у своје основе постави Римско право мора знати да је човеку својствена слобода, па тражио је он или не, био њоме задовољан или бежао од ње. Зато кажемо: тражила је не саму слободу — јер је човек већ има, — него СВЕСТ о слободи коју (свест) човек не мора имати, мада је слободан. Право питање за чисту мисао никад није било да ли је човек слободан или не, него шта да ради с том слободом и какву вредност и смисао има та слобода. Од тога зависи да ли је свест о слободи — СВЕСТ, а не сама слобода као датост. Инквизитору је јасно да је човек слободан, па Христа жели да прогна или поново убије зато да у човеку не би пробудио свест о слободи. Јер Христос не долази да човека учини формално слободним, него да му пробуди свест о личној слободи, да му укаже на то да слобода има смисла и вредности, па да зато не треба потискивати свест о својој слободи. То је православно схватање слободе. Ниједног момента Православље не сумња у њу. А ко пориче дар слободе, тај је јеретик.

Али вредност слободе није само правна или историјска, тј. она није добра само зато да би, у оквиру државе као правне творевине намењене правној сигурности грађана, владао закон, а поступци опи-

сани законом били у моћи човека да их чини или не. Дубља — и основна! — вредност слободе је у томе што се њоме човек одлучује и на поступке којима проверава своје искуство. Тако може да подложи критици и своје сопствено магијско искуство, своју лажну веру, своје идоле, мада је — у свести о својој слободи (о моћи да одлучује о својим поступцима) — свестан и опасности таквих поступака. Та провера сопственог магијског искуства може да буде трагична. Или комична. Том провером се лако уверава и у то да Зло у свету настаје човековим Грехом! Том провером онда долази и до покајања. Из свести о слободи се рађа покајање. Затим сарадња — синергија — са Богом, у виду радосног стваралаштва без краја.

У томе је највиша могућа вредност човекове слободе. Довољни су, додуше, већ и наведени правни разлози, па да слобода има вредности, а свест о њој да буде нужна. Али ти разлози би били премалени за човеков однос према битију, према суштини, према Богу, Логосу. Разлози за свест о слободи су тако дубоки, да нам их никад не би могла открити историја. Потребан је за то откриће Оваплоћени Логос. Осим тога за разумевање хришћанства потребно је знати да Христос човека није просто ослободио, него му открио најдубљи смисао слободе коју је иначе човек имао и пре Христа. Христос није поново створио свет, него — створивши свет већ давно, још пре Греха човека! — је открио смисао света и тако нашем доживљају света дао пуноту. Христос није прекид у континуитету битија, како то наглашава и о. Александар Шмеман у књизи *За живот света* кад говори о преображају света, о претворењу хлеба и вина у Евхаристији. Христос не означава стварање света, него освешћивање и освећење. А стварање је једнократно и већ довршено. Творачки чин је божански зато што је довршен, пошто је Творац савршен.

13. У свим космогонијама је збрка, јер човек не зна шта је Добро ни шта да сматра Добром. А не може да зна без искуства о мистерији. То искуство не може да раздвоји од магијског ако није свестан слободе и њене вредности, јер том слободом оповргава магијско искуство и онда се суочава са мистеријским пред којим је слобода немоћна. И сваки покушај човека да се према мистеријском искуству понесе као према магијском је јерес.

Без јасног разликовања мистеријског искуства од магијског човек не зна шта је њему и за њега Добро и да ли он уопште (својим животом!) жели Добро или не.

За то разликовање човек је оспособљен слободом:

„Човјек воље остаје слободне
Ка сви други бесмртни духови;
Његова ће душевна таблица
С обје стране бити начертана
С два сасвијем противна закона:
 (и магијским и мистеријским)
На једну ће закон правде благе
 (о чувању и слављењу битија)
Бит у свете начертан линије,
На другу ће превласника њина

Зла свакога црњет се закони:
 Адски спомен везе са Сатаном!
 Моћ ће човјек ова два закона,
 Кад посвети мисли мојој правди
 (а то је: слављењу битија, суштине суштих!)
 Без икакве муке различити;
 (разликовати)
 Али адско проклетије духа
 (инквизиторска идеологија Сатане)
 Човјека ће чешће плењивати.
 Ова борба правде и неправде.
 (слављења битија и покушаја измене битија!)
 итд.

ЛМ, VI 91—106,

та борба није „космичка“, него у човеку. Али космички значај има борба која се води у човеку зато што се Зло у свету јавило и одржава се човековим Грехом! У тој борби (колебању) се одлучује да ли ће се за суд о свету и себи човек ослањати на своје искуство магијско или искуство мистеријско.

14. И Његош осуђује магију или „латинску“ вештину, а диви се слободи свестан да је она издвојеност суштог у његовом битију. Та издвојеност је микрокосмос. Луча је светлост и свест те издвојености, микрокосмоса, Њоме је могућа мистерија уздизања микрокосмоса, човека. Лучом је могућа анафора (уздизање) која је жртва Богу, жртва поклоника „смрзнутог побожношћу“ и устремљеног висини (ЛМ, I, 16—25). Смисао суштог (микрокосмоса) није да се уклопи у неку целину којој би он човек, сушти микрокосмос био жртвован. Не, сушто, као микрокосмос, има и само по себи, ту вредност целине (космоса) и смисао (телос, довршеност) које магија приписује тек „широј целини“ космосу. И тек и управо из те вредности суштог настаје мистеријска, духовна целина или *заједница: дивљењем суштог према другим суштима и самом Творцу*. Смисао суштог није да нестане (као у магији), него да буде уздигнуто до Неба, у небеску Славу. Изван тога слављења суштог нема мистерије. Мистерија је лепота суштог (микрокосмоса) прослављеног самим Христом, Логосом, Тројицом.

Та слава и чежња човека за том славом опевани су управо у *Лучи Микрокозма*. А саму магију („маштаније“, ГВ, 1579, 1981, 1582) Његош, напротив, приказује као погрду човекову. Магијом се баве „Латини“, а народ...

Кад виђели е их погрдише,
 Скочи народ и би их побили,
 Но утеци у Котор Латини.
 То играње исто је овакво
 (играње о којем прича Драшко, у Млецима)

Горски вијенац, 1610—1613.

Магијом се баве и Турци, и баба врачара коју су Турци упутили да завади Црногорце (ГВ, 2045—2217). Магија је играла велику улогу у буђењу и разбуктавању ренесансне и нововековне духовности, али она нема никакве улоге у обредима наше православне духовности (литургијске), јер ти обреди су мистеријски обреди човекове славе и уздизања. И, заиста, што се тиче саме мистерије (духовности мистеријске) — њу можемо да схватимо само ако са дужним поштовањем приђемо нашем црквеном предању (традицији), Светом Предању.

15. Још 1903. године је Нојман (С. Neumann) писао (у *Historische Zeitschrift*, 1903, Bd. 91, 215—232) о Ренесанси као својеврсној синтези ослобођеног и пробуђеног „варварског реализма“ (*Barbaren-realismus*) и средњевековне западне сколастике, посебно аристотелизма. Тај „варварски реализам“ и „варварска снага“, пробуђени управо сколастиком, су — због њихове магијске склоности и карактера — дуго били тумачени као „неоплатонизам“. Међутим, тај магијски карактер ренесансне духовности је одлучујући, па кад Гете тражи ренесансну Италију, он у њој, баш као и у свом *Фаусту*, тражи тај МАГИЈСКИ елемент. Тим магијским карактером духовности Запад се — у свом схватању вере — коначно одвојио од Византије и њене МИСТЕРИЈСКЕ духовности. Томе су, наравно, припомогли и сами хуманисти у Византији, почев од Михаила Псела и Јована Италика (у XI столећу), па до Варлаама (противника исихаста, у XIV столећу) и Георгија Гемиста Плитона и Висариона (у XV столећу).

За то опажање варварских тонова МАГИЈЕ у Ренесанси оспособљена је европска наука (посебно историографија) тек кад је у Европи избио — посебно у уметности (Сецесија, Jugendstil, Art. Nouveau) — тзв. неоварваризам или култ варварства, нарочито под утицајем Ничеа и његовог уздизања тамних „дионизијских“ сила насупрот аполонским. У немачкој књижевности, затим, Томас Ман оцртава тај варваризам (дионизијски Нафта против аполонског Сетембринија, у *Чаробном брегу*) итд. све до дела Хермана Хесеа. Западна духовност — сколастичка, фаустовска, спинозистичка, ренесансна, барокна (Хуан од Крста, Тереза Авилска итд.) — је магијска и у њој лако налазе заједнички језик и споразум римокатоличка „мистика“ и магијска мајсторија, као у *Игри стаклених перли* или *Нарцис и Златоусти* (романи Хермана Хесеа). Магија ту показује своју суштину: она је култ смрти, па се у томе култу подудара са инквизиторским култом продуженог распињања Христа — као да Христос није васкрснуо, смрт победио и хришћанство засновао (Светом Духу пут у свет отворио) управо васкрсењем, а не само смрћу и страдањем! Из тога култа смрти — заједничког и магији и магијском искуству (кад тога искуства постанемо свесни у себи) — развија се онда и философија као мисао (и не само мисао него чак и битије) ЗА СМРТ! Па се развија половично, преполовљено схватање спасења — само до крста, до Христове смрти, као да је Христос божанство смрти, а не васкрсења! То је „трагични“ мисао за смрт и зато је вера схваћена као „дужност“ хришћана да — на неверницима, јеретицима и „шизматичима“ — освете Христову смрт!

Та западна философска (наглашавамо: философска!) мисао — самим својим битним својством негације (негације личности) — напу-

шта најзад своје европско тло да свој корен тражи у ИНДИЈИ. Она позива на ходочашће у АЗИЈУ (Morgenlandfahrt) управо зато што у западној духовности нема МИСТЕРИЈСКОГ елемента, и што је демонски елемент МАГИЈЕ, као корена западне схоластичке теологије и философије) далеко слободније и неометано негован у Азији. Тамо, наиме, није било ни хришћанског обреда ни хришћанских обзира који су спутавали магију, а који су на Западу ипак били присутни. (Ниче се буну против хришћанства желећи да оно буде уклоњено као препрека магији. Ниче је силу и тајанственост духа видео у магији и Антихристу).

Требало је да прође више од хиљаду и осам стотина година, па да се види да је победа над култом смрти и (над дуализмом, култом Митре, дионизијским култовима, свим оним струјањима која су владала Римом до победе Константинове, од I до IV столећа) да је победа била несигурна и да је доведена у питање отцепљењем Запада као јеретичког папизма од православне Византије.

16. Магија се исказује као култ смрти, насупрот хришћанству које је култ васкрслог Христа, култ победе над смрћу, како то, на крају свог мистеријског спева, каже и Његош:

Гле дивнога сада видјенија

Син достојни Оца превјечнога
Обука се у человјечество

О преблаги, тихи Учитељу!
Слатка ли је света бистра вода
С источника Твога бесмртнога!

Од Твога су хода свештенога
(од Таворске светлости исихаста, од Луче, Логоса)

Уплашене мраке ишчезнуле;
Од Твога су хода свештенога
(од живота којим је Христос показао
да је живот Литургија)

Богохулни срушени олтари;
Воскресењем смрт си поразио,
Небо Твојом хвалом одјекује
(анђели славе Христа у Небеској Литургији)

Земља слави свога Спаситеља!
(у Литургији земаљској)

Луча Микрокозма, VI, 261—280

Исто тако схватање Литургије — као победе над смрћу, слављења те победе и слављења човека — износи и Његошев савременик, велики руски писац Николај Гогољ у посебно писаном делу: *Разматрање Божанске Литургије*. Али најлепше је о томе писао Николаос Кавасила.

17. Албер Ками је читаву „северњачку“ философију (како схоластичку, тако и немачку која свој најјаснији израз налази у Хе-

гелу и свим хегелијанцима) приказао као својеврстан култ смрти: „слободан“ човек је позван да буде господар и да се — у историјској борби између господара и слуге — потврди и као човек, „Слободан“ је господар. А то је онај човек који је страх од смрти не само савладао, него је смрт учинио чак предметом култа.

Тако је Ками (у свом делу *Побуна човека*) приказао Хегелову Феноменологију духа и философију историје. Занимљиво је да и Ками, као и Хесе и други, налази заједнички елемент у римокатоличкој схоластици, с једне, и философији, са друге стране, као и у разним есотеричким магијским тражењима: *заједнички култ смрти*.

Данас, кад је магијско искуство, сад већ под притиском историјских збивања која су трагична, најзад дошло и до своје свести, показало се да је та свест, својом садржином, исто што и култ смрти. Откуд то? Зашто баш култ смрти? је ли то неизбежан закључак магијског искуства кад оно изриче све што је у њему несвесно и подразумевано, у несвесном слоју скривено?

Магија је израз и задовољење оне тежње која се у човеку јавља у страху од битија, тежње којом човек жели да по својој моћи буде раван Богу, Творцу. Та тежња — воља за моћ — бива само „префињена“ и интелектуализована од тренутка кад је као врхунска моћ схваћено само ЗНАЊЕ, Апсолутно знање (као и у Хегела). Хегел је показао, међутим, да се та моћ плаћа тоталним одрицањем сопствене личности, људске СУШТИНЕ. (Опет култ смрти!). На ту моћ је и Сатана намамио човека (прародитеље, Адама и Еву): да буду као богови! и то магијским знањем као најефикаснијом моћи! И то је била победа смрти коју је, затим, могао — како својом смрћу, тако и васкрсењем и онда слањем Светог Духа! — да поништи и да човека спасе само Други Адам, Христос, Богочовек, један од Тројице.

Но зашто се човек чак и према самом Богу поставља као воља за моћ и тежи магији (каква је, на пример, и сама Кабала)?

Зато што човек схвата Бога као МОЋ, чак Његову несхвативу суштину само као МОЋ. Схватајући Бога као моћ, човек мисли да су и Божанске Енергије (тј. благодат) исто што и моћ и учинак моћи.

у *Лучи Микроkozма* Његош такво схватање Бога — и суштине и енергије Бога као моћи — приписује самом Сатани. Сатана у Богу види супарника и, тежећи да има моћ Бога, завиди Богу, тј. мрзи Бога.

„Знам ја силу мога супарника
(каже Сатана Богу)

И његово постојање страшно“

итд.

ЛМ, IV, 161...

Схватајући Бога као моћ, а тежећи да буде сличан Богу — не у слављењу и хваљењу битија као анђели и христијани, него — у моћи над самим битијем, Сатана и Сатаном омађијани човек могу да само завиде Богу, јер су ношени управо најстрашнијом страшћу: гордошћу, коју Сатана сматра „благородном“, само небеских аристократа достојном (ЛМ, IV, 47 и сви стихови од 41—170). Ту вољу за моћ и поимање Бога као моћи, и однос према Богу као према моћнику, оцењују архангели (у *Лучи М.*) као завист. Та Сатанина завист према Богу је узрок његовог пада, погибије и пропасти (ЛМ,

IV, 181—182). Дакле, тежњом да се насиљем отме (Богу својствена) моћ над битијем — постиже се управо супротно: небитије...

Ако човек не схвата Бога другачије до као моћ — а у магијском искуству не може другачије ни схватити —, онда му преостаје само један начин да слави Бога, да се робовски понижава до те мере, да већ у себи самом не види ништа друго до Ништавило. То је култ смрти, култ сопственог ништења, једина могућа хармонија са Богом, „смртна, тужна хармонија“ (ЛМ, Посвета, 111—120). Али она није порука Христова, него је она „грко наслеђије људско“ (ЛМ, П, 117), исто што и — мада потиснута — „злоћа, завист, адско наслеђије“ (ЛМ, П, 88), „Адски спомен везе са Сатаном“ (ЛМ, VI, 100). То није Православље, него религија „понижених и увређених“ који не праштају и несвесно очекују шансу да коначно убију Бога! То ништење самог себе, пред Богом, није смирење ни кротост, него „црна миса“, немоћ која је мазохистичка само зато што нема ни моћи ни прилике за садизам, али већ сада — самим мазохизмом — прикупља разлоге да оптужи Бога: да Бог тобоже ужива у томе да човек себе мучи и понижава, поништава.

Међутим, Сатана и њему слични неће да схвате основну истину да је моћ Божија исто што и Љубав Тројице према целој творевини.

Магија је увек безљубавна. И зато магијски облик духовности није ништа друго до причешће Сатаном. Јер само за Сатану и сатанисте суштина Бога се састоји у томе да је Бог истоветан са моћи и неумољиво доследном логиком моћи као нужности. Чак и Стварање света, по том схватању, није дело љубави, ничим условљене божанске Поезије, него је нужна последица саме те моћи...

Из магијског искуства, дакле, култ Бога је могућ само као култ смрти (Тханатос-комплекс), па тај култ онда избија у свим животним манифестацијама човековим, чак и у сексу (као у Фројда), у рађању потомства...

Да само узгред напоменемо колико је и ту Његош различит. У полности није грех сама та полност, него издвајање дара полности из целине личности. Издвојен секс разграђује личност на елементе. Зато у Фројда секс и јест повезан са Танатос, смрћу. Веома касно је дуалистички монотеизам дошао до свести о томе да се грех голотиње Прародитеља крије управо у томе култу смрти, култу којим се личност негира и разграђује на елементе. Сам Његош каже, међутим, овако:

„Лице смртно на Земљи човјека
Прилично ће бити ангелском,
(каже Бог у пресуди човеку после
човековог савеза са Сатаном)

Само теке једну искру малу
Вдохнут ћу му НЕБЕСНЕ љубави
У његову земному плођењу,
Да му тужну и кукаву судбу
(тужну све до доласка Христа)
Коликогод она ублажаје;

итд.

ЛМ, VI, 81—90

Грех, дакле, није у „сексу“, у полности, него у разграђивању, тј. негацији целине личности човека.

18. Бог, свакако, јесте моћ. И каква год да је Његова суштина — а ми не знамо каква је сем да је својом енергијом само Добро! —, она је, свакако, моћна и апсолутно моћна. Но Православље битно разликује божанску енергију (нестворену енергију, енергију те суштине, дејство те суштине) од саме суштине. То јасно православно разликовање наглашавају исихасти који су јасна појава свести о — иначе увек подразумеваној — разлици између суштине и енергије (дејства) Бога. То разликовање се јавља у Православљу, и само у исихаста, — управо у време кад ренесансни хуманизам „мери“ моћ Бога наспрам моћи човека. Против теизма и Православља јавља се, у самој Византији, па се одатле, из Византије преноси и у Италију — хуманизам као вера у „апсолутну моћ“ човека. (Та вера се тамо погрешно приписује платонизму и неоплатонизму!). Католички ренесансни и барокни хуманизам је само хуманизам, а не теизам.

Зашто је — баш у то време наглашавања Бога као моћи — важно исихастичко разликовање суштине од дејства (енергије) Бога?

Ако би Бог — који је заиста (и по православном, исихастичком веровању) свемоћан и апсолутно моћан — и деловао као моћ, не би било могућности опстанка ни за човека нити и за шта. Нема те ствари, тога суштог или ичег што би могло да издржи сусрет са том моћи. Све би било уништено. Ништа не би постојало.

Зато божанско стварање и јест **ОДВАЈАЊЕ** створеног од Бога. Настајање је одвајање. Постојање (битије) је одвојеност. Постојати — значи бити сушти, издвојен у своју појединачност, а битијем бити и од Бога одвојен. У томе је, додуше, и опасност суштог (као човека) кад је обдарен слободом (као моћи да одлучује о поступцима): опасност Греха, Пада, духовног одвајања од Бога, домишљања да му Бог није ни потребан!

То одвајање — настајање битија као суштине суштог! — је потребно, управо зато јер је Бог таква моћ да ништа од оног што је Он створио не би могло ни опстати, ни одржати се, па ни настати у самој близини Бога. Немогуће је, дакле, постојати, и бити у томе постојању (битију) **СЈЕДИЊЕЊЕ** или поистовећен са Богом. Кад магија упућује на то „сједињење“ са Богом, она упућује на уништење!

Међутим — и ту је сад важно исихастичко разликовање дејства (енергије) од суштине — дејство Бога није појава саме суштине па ни њене моћи, него је божанска моћ задржана, у границама уважавања слободе свих створења, да би се дејство Бога на свет и човека јавило само као **БЛАГОДАТ**. „О, преблаги, тихи Учитељу“ (ЛМ, VI, 271). каже Његош, и не оцртава Бога као што га оцртава Микеланђело. (У Страшном Суду, у Сикстинској капели, Микеланђелов „Христос“ је грозан, он наступа као моћни уништавајући вихор и сурвава човечанство у пропаст и понор! Сликарски, то Микеланђелово приказивање „Бога“, заиста је снажно, али варварско и хуманистичко, оно велича магију, а не христијанство и његову љубвеобилну мистерију. Тај приказ Бога не одговара православној Литургији, као ни сама Сикстинска капела.

Да би се појавио пред човеком и међу људима — а ради спасења — Бог се одриче Своје моћи и јавља се као човек, подложен

смрти као и људи, у добровољној немоћи. Бог има ту моћ и да се поистовети са човеком. Али ту моћ поистовећења Бог показује — не кроз моћ и не да би показао моћ (коју човек никад не би могао поднети, па му је зато Бог никад не би ни показао!) него — управо из *Љубави према човеку*, па и према свему створеном.

Појава (епифанија), дејство (енергија) и благодат Бога су могући зато што нису исто што и сама суштина Бога, јер ову (суштину) човек не би могао поднети. Постојање (битије) је одвојеност од суштине Бога, од Бога као суштог Бога.

Поистовећујући се са човеком, Бог човека прославља и, истовремено, показује се човеку као СЛАВА (докса). То прослављање човека, враћање достојанства (иначе палом) човеку је истовремено и слава самог Бога. Због те лепоте и славе хришћанска мистерија (Литургија) је — насупрот паду, Греху и заробљености човека — празник повратка заблуделог сина, то је више него помирење, то је вечни загрљај Бога и човека у слободи. То је Православље.

19. Тиме смо покушали да укажемо на главне последице и закључке из мистеријског схватања Једног и Једности. То схватање — о одвојености суштог од Бога, о различитости створења и Творца, о тој издвојености као услову мистерије — остаје карактеристично за Православље кроз читаву историју Цркве. И ни у чему Православље није (или тачније: мисао о православном искуству) толико блиско платонизму, односно платонизам православном искуству и мишљењу, као у томе схватању Једног. Схватање Једног је одлучујуће за читаву каснију историју европске мисли. То схватање је јасан критериј за разликовање и разграничење мисаоних простора. Од схватања Једног зависи и по њему се види да ли је у некој мисли изражена свест о магијском или свест о мистеријском духовном искуству, да ли та мисао служи мису сатанску или Литургију Небеску. И чиме се човек причешћује: Сатаном или Христом.

V. СВЕСТ О ЗЛУ

1. Мистерија, дакле, није *стапање* човека са Богом, јер ту близину човек не би могао, услед саме бесконачне божанске моћи, поднети —, него је мистерија *уздицање* и прослављање човека као одвојеног суштог, али уздицање омогућено тек када се Бог, ограничивши Своју бесконачну моћ, јавио као ЧОВЕК. Тако се Бог јавља као БЛАГИ и БЛАГОДАТ. Као човекољубиви Бог.

Говорећи о мистерији, ми смо нарочито настојали да је разликујемо од *магије* (као *лажне мистерије*), па смо често напомињали шта она (мистерија) није. А није:

некаква човекова „божанска моћ“ нити осећање те моћи (осећање које је опасан магијски мамац и одводи у култ смрти)...

није она ни интелектуализам, поготово не Апсолутно знање...

није могућа ни без свести човекове о Злу.

Поменули смо и то да свест о Злу није могућа као интелектуална (философска, научна, искуствена, историјска итд.), те да се свест о Злу јавља само из искуства о мистерији као врховном Добру, као прослављању суштине суштог и личности.

Сва та својства нам говоре, међутим, пре о томе шта мистерија није, него шта она јесте по својој природи. Па и сама Једност јасно указује да мистерија значи ону прослављеност која је омогућена управо ОДВОЈЕНОШЋУ човека од Бога...

2. Ако кажемо — као што се то често говори о мистерији — да њу одликује „пасивност“ човека, онда тиме опет указујемо на нешто чега у мистерији нема и не може бити. Наиме, мистерија се не постиже никаквом човековом вољом или одлуком. Нема тога поступка о којем би човек одлучио па тим одлученим поступком постигао мистерију. Ни обред није мистеријски ако се под обредом подразумева човеком одређени поступак. У мистерији човек није препуштен на неку „милост или немилост“ Богу, него благодати Бога, као дејству о којем човек не одлучује. Покушај човека да мистерију постигне неком својом одлуком или програмираним поступком је осуђен на неуспех. Тај покушај је чак јерес у виду произвољности као насиља над мистеријским обредом. У мистерији се не огледа човекова слобода — која се огледа у његовим, човековим поступцима. У мистерији се огледа слобода (тј. благодат) Бога и причешће њоме човека. Узалудно је давати било каква упутства о понашању — кад се мистерија не постиже човековим (одлученим) поступцима. Битно за мистерију је да у њој не долази до израза демонска самовоља мага, него сусрет двеју сагласних слобода, у ком Божанска има иницијативу. Толико о тзв. „пасивности“ човека у мистерији.

Хајдегер говори о препуштености, *gelassenheit*. И у праву је, мада не разликује мистерију од магије. Али ни у магијском духу човек не одлучује.

3. И „безвременост“ је негација, једна негативна карактеристика, дефиниција негацијом: шта мистерија није. А она није у времену, тј. није одређена временом. Није тако њена појава зависна ни од епохе или историјских околности, него се у мистерију, као божанску благодат, доспева без обзира на епоху у којој човек живи. Јер мистерија је благодат Бога, а Бог у свом дејству не зависи ни од каквог времена. И Киркегор говори у томе смислу: има их који су били Христови савременици, гледали Христа, па нису видели Бога. И обратно: са Христом Богом могуће је суочити се данас, кад Христос на земљи није видљив, каже Киркегор. Суочење са Христом Богом је, наиме, мистерија, а не само историја. Сусрет са Христом Богочовеком је „савременост“ са Нечим што није само „у времену“, у историји, него изнад свега у мистерији.

Киркегор, додуше, нема литургијско искуство православних, па нема искуство ни о мистерији литургијског сусрета са Христом. Он о сусрету са Христом говори апстрактно и хипотетички, излажући — као и касније Хајдегер — више своја схватања времена, него схватање мистерије, духа и односа човека према Богу. Довољно је о томе схватању времена рећи само оволико: оно није „димензија“ појаве Бога, човековог сазнања Бога, човекове вере. Киркегорд не каже зашто. А није зато што време — којим је везано искуство и које је својствено искуству — није својствено осећању,

једином „органу“ спознаје Бога. Јер мистерија је осећање. Но, о томе касније.

4. Ако кажемо да мистерија није посредована искуством (човековим), опет смо рекли једну дефиницију мистерије негацијом: *она није ни искуство ни доступна искуству* (чак ни искуству о самој мистерији!) То значи да никакво искуство о мистерији (сећање на мистерију) не можемо користити као неки пројект за поновно постизање мистерије. То значи и то да о мистерији не одлучујемо, јер одлука је исто што и кориштење неког искуства као пројекта. (Реч је о пројекту понашања. Ми одлучујемо о поступку на тај начин што искуство користимо као пројект понашања). Али став о „*непосредности*“ мистерије искуством значи и то да човеку за постизање мистерије (доспевање у мистерију) *није потребно никакво искуство*, па чак ни искуство о самој мистерији. Она се, наиме, јавља „на чисто“, у човеку као и у детету, као у души дечијој, чистој од сваког искуства. Тако и Христос каже: „*пустите децу к Мени!*“. Све се, дакле, дешава као само од себе, без наше свесне воље, као некакво чудо. Но то значи: без предходног искуства.

Уосталом, ако не настаје мистерија из искуства, искуство настаје из ње, као сећање на њу, насталу без искуства и пре искуства. Тако и само искуство настаје без искуства пре њега.

Толстој је негде рекао да је *наивност* („неискуство“, „непосредованост искуством“) исто што и *генијалност*, или обратно: да је *генијалност* исто што и *наивност*, али... *наивност* очувана после свих искустава, упркос свим искуствима и уз сва упорна човекова настојања да — у неодоливој радозналости! — стиче искуства. Према томе, реч је о *наивности* („неискуству“) коју човек не чува од сазнања, не развија је, него се она јавља као живост духа, радозналост. Очигледно је да живот духа није у искуству, да сила духа није у искуству.

Тако је и мистерија управо генијалност (духовност) човека — упркос свим искуствима. Она је, на тај начин, слична чуду (којим се обуставља дејство природе), или тачније: била би слична чуду кад сам човек, својом духовношћу, не би био чудо!

Човјек, изгнан за врата чудествах,
(прогнан из заједнице са Богом, из Раја)

Он, сам собом, чудо сочињава!

(Луча М., II, 5—6)

Мистерија се дешава само кроз човеково поверење у Бога. (Поверење је „*нистис*“, оно што се чешће назива *вером*, а ради се управо о поверењу!) То поверење мора бити очувано упркос свим разочарањима, сазнањима, искуствима о свету и времену у којем се Бог не појављује очигледно. То је значење става да се мистерија јавља без искуства, не посредована искуством!

Најзад, то значи да се мистерија јавља — а човек у њу доспева и њоме бива прослављен — без обзира на то да ли је учен или не, поготово да ли зна или не зна Библију, историју Цркве или не.

„Хвалим Те Оче, Господе Неба и земље, што си ово сакрио од учених и мудрих, а открио простима, безазленима, каже Христос и у Литургији самој (Лука, 10, 21).

VI. ТРАНСЦЕНДЕНЦИЈА

1. Тек после наитија мистерије човек може појмити **ТРАНСЦЕНЦИЈУ** (превазилажење, надилажење), која је основна тема и загонетка коју она (философија) није успела да реши управо зато што је оно (превазилажење) *мистерија*. Платону је јасно да философија није ни средство ни моћ ни збивање тога превазилажења, да се човек не превазилази философијом, јер философија је **МИШЉЕЊЕ** (пуко мишљење, могуће само о искуству), а мистерија је изнад мишљења, јер је и изнад искуства.

Као мистерија, *превазилажење* није **НЕГАЦИЈА** човека и његовог идентитета, него, напротив:

тек се тим превазилажењем постиже идентитет, учвршћује се идентитет и прославља, јер човек као сушто постиже свој идентитет (идентитет са својом суштином) тек кад је та суштина **ПРОСЛАВЉЕНА** у Богу. А то се десило *учовечењем* Логоса.

2. Но, ако је мистерија трансценденција (превазилажење), у чему се састоји то превазилажење?

Превазилажењем називају и *магију* у којој се човек — поистовећен са било чим телесним, са било којом појавом (поистовећен у машти, у „маштанију“) — поистовећује са **МАГИЈСКИМ** Једним. А тим поистовећењем човекова личност — у свести човека о битију и суштини суштог — бива негирана, па се чак та негација сматра и доживљава као угодност, чак опојност. Јер ако се човек поистовећује — наравно, у „маштанију“ — са „Једним које је све“, онда то значи да човек доживљава своје нестајање, осећа „Једно“ у којем нема њега, човека. (Тако осећа!). Ту је онда — у магијском искуству — реч о „целини“ (или „заједници“ итд.) у којој нема места за човекову личност, ни за сушто и његову суштину.

Магија, дакле, није превазилажење, него опојни заборав човековог идентитета, те зато човек не може у магијском искуству (у сећању на ту опијеност светом) наћи основе за свој идентитет.

Превазилажење је могуће само као мистерија у којој је човеково сушто уздигнуто у славу Бога. Ту је вечно слављење и сјај човекове личности. Ту је свечаност човека. Откривење сличности његове са Творцем.

Руски монах (у делу Достојевског, посебно Старац Зосим и Аљоша Карамазов) или пак игумани исихасти у делу Његоша (Стефан и Теодосије Мркојевић) траже само такву заједницу која ће настати тек са човековим превазилажењем, са потврдом и слављењем човековог идентитета. Таква је само Христова заједница, на супрот обезличавајућим заједницама и Хегеловог Апсолута и Великог Инквизитора итд.

3. Превазилажење се (у философској литератури) приказује увек као превазилажење и нестанак оне ситуације у којој је субјект једно, а објект друго. А та ситуација је ситуација **МИШЉЕЊА**, с једне, и **ПРАКСИСА** (рада), са друге стране. И у једном и у другом феномену субјект мишљења (и рада) није истоветан, него различит од објекта мишљења (и рада). Па ипак се превазилажење очекује — од мишљења! А очекује се (у марксистичкој литератури) и од ПРА-

КСИСА (рада), током историје као историје (развоја) тога Рада! (На тај начин се Раду приписује божанска моћ трансценденције!) Чак је та моћ тако важна, да се њома одриче слобода човека који ради! То је и логично, јер човек нема моћ (слободу) за трансценденцију!

Расцеп битија на субјект и објект је могућ само као расцеп суштог на субјект и објект, јер битије није ни могуће другачије до као суштина суштог, те ако се у самом битију јави расцеп — као што се и говори о расцепу битија! —, онда се он јавља само као расцеп суштог, у самом суштом. Са друге стране, превазилажење расцепа битија је превазилажење расцепа у самом суштом.

Расцеп у самом суштом се јавља — не у духу (свеједно да ли магијском или мистеријском), него — тек у сећању на дух, тек у искуству, овде искуству духовном. Кад кажемо да се расцеп јавља у мишљењу, то је отуд што је мишљење *мишљење о ИСКУСТВУ*, па се расцеп искуства (расцеп својствен искуству) показује и актуализује само у мишљењу, тако да мишљење само постаје свесно тога расцепа, иначе скривеног у несвесном у којем је скривено и само искуство пре мишљења (мишљења о искуству). Мишљење је, дакле, момент кад је расцеп искуства откривен и чак кориштен да би се о искуству могло *МИСЛИТИ*. (Да није расцепа искуства, не би било могуће да се један пол тога расцепа јави као субјект, а други као објект, тј. не би било могуће мишљење као кориштење, освешћење и актуализација расцепа искуства).

Искуство је расцеп и према томе искуство представља пад у односу на дух који није расцеп, него јединство.

Дух о којем говоримо је платонски „нус“. То је и „ум“, али у старом, црквенословенском значењу те речи: ум као момент човекове сличности са „бесмртнима“, а не као моћ мишљења, у нововековној (западњачкој) употреби и значењу те речи. У црквенословенском, као и у Његоша, реч је о „уму беспредјелном“ (ЛМ, П, 141—150), према томе о уму у којем се не јавља ни расцеп ни свест расцепа, мишљење. То је онај тајанствени „ум“ који човека „с бесмртнима равни“ (изједначаје, ЛМ, П, 90). Можда је то онај ум који се чује и у санскриту, обредном језику Индије, као тајанствено „Ом“. Ум, дакле, који је јединствен, нерасцепљен, па било да је дух магијски или дух мистеријски.

За разлику од тога ума је РАЗ-ум (разум), баш као што је и ДИА-ноиа (дианоја, разум), за разлику од нус-а (ноисис, ноиа), моћ мишљења. А мишљење се у уму (као у духу, нус-у) не јавља, јер није ни потребно, пошто мишљење тежи да буде замена за јединство уништено расцепом. Наиме, са искуством, сећањем на дух (на ум, магијски или мистеријски, свеједно), настаје расцеп којег у духу (уму, нус-у, ноисис-у) није било. Мишљење жели да буде мост који спаја два пола расцепљеног искуства. Чим је дух престао и настало сећање на дух, настао је и расцеп сећања (искуство), и обратно: са расцепом, нестао је целовити дух, па се мишљење труди да мисли у нади да ћемо се мишљењем дочепати целовитости духа, а мишљење се боји чим смо осетили да је дух

прошао! Оно тражи сигурност, мир, извесност, у уверењу да ћемо се тако дочепати духа (ума).

Дакле, расцеп је својствен искуству и тежња мишљења (тежња које смо свесни у мишљењу) да расцеп премости — јест израз страха због несталог јединства, израз осећања лишености, тежња за извесношћу...

Природно, то је чиста варка очекивати да мишљење постигне оно разбијено јединство и да превлада расцепљеност искуства (на два пола која се у мишљењу јављају као субјект и објект).

Превазилажење — којим се превазилази (превладава, трансцендује) расцеп искуства (искуства о духу) — није збивање својствено мишљењу, па према томе ни философији, него нечем другом. То превазилажење није својствено ни развоју у историји, ни тобоже новом „епохалном“ мишљењу. Нити може бити икад својствено Раду. Ни тзв. „битном, мишљењу, јер управо оно је свест расцепа и свест о расцепу! Превазилажење се збива ПРЕ МИШЉЕЊА и ФИЛОСОФИЈЕ (која је мишљење!) и изнад философије, јер философија је својствена стању човековог пада (отуђења од Бога), те је она — у најбољем случају — само свест о том отуђењу које она, као свест сама, не може превладати.

Философија може да буде тек накнадни, увек закаснели, сведок превазилажења, кад посматра трагове превазилажења које се — пре него што ће престати дух и настати искуство (сећање на превазилажење) и мисао о њему — збивало и било онај ДУХ (ум, у црквенословенском значењу те речи). Ти трагови на које наилази мисао (философска) су искуство, па философија може да мисли само о њему и њиме као расцепом.

Превазилажење је наивно, безазлено, „скривено од мудрости и учености“. Оно је мистерија. Оно је она „генијалност“ (духовност) која се догађа мимо искуства, пре искуства, изнад искуства и без посредовања искуства, — „наитијем Духа Светога“.

4. Нема смисла ни говорити о превазилажењу (превазилажењу које је мистерија!), ако нам није јасно да се ту ради о превазилажењу расцепа.

А расцеп није у битију нити може бити у самом битију, па да сад превазилажење (као мистерија) буде превазилажење самог битија, некакав „развој битија“ — како се то радо говори у (фантастичној, идеолошкој) философији историје.

Расцепљено је искуство. При томе — не неко „искуство битија“, него — искуство које има сушти (постојећи, грчки: то он) човек о самом себи и уопште о битију. Морамо бити реални, па не говорити о томе расцепу (искуства) метафорично и у тајанственим формулама које скривају реалност. (Али у расцеп самог битија уверено је само магијско искуство).

Да није расцепа баш као расцепа искуства, не би могло да буде ни мишљења, јер мишљење је мишљење човеково — не „о свету“, него о сопственом искуству човековом о свету (о духу, о битију, о себи).

Но, ако је тако да мишљење мисли о искуству као расцепу, онда човек — тврдећи то о мишљењу и искуству — мора бити свестан

расцепа као искуства и искуства као расцепа. Ми сад нећемо ићи далеко у прошлост (платонске мисли и, затим, хришћанске мисли као покајања и самоосвешћења), него ћемо указати на места где се та свест (о расцепу искуства) јасно показује у делима Његошевим: у *Лучи Микроkozма*.

У *Посвети* већ (а онда и касније, у певању првом) песник говори како се човек сећа — не само мистерије, него управо — исконске, првобитне мистерије као света у којем се појавио сушти човек. Човек...

„Он се сјећа прве своје славе,
(„прве“, првобитне, битне)
Он снијева пресретње блаженство
итд... (ЛМ, II, 11...)

То његово сећање је искуство. Духовно искуство, тј. искуство о духу, о мистерији (која је дух). О томе сећању може само да мисли.

А пад човека је дубок и човек је коначно угрожен тек кад је то сећање искуство заборавио, тј. кад га више није ни свестан, јер тада о томе искуству не може ни да мисли.

„Ах страшнога Твога паденија,
(тј пада *Луче* човекове)
Ах ужаса што смртне постиже!
.
Заборава сан Те обузео,
Те си прво, блажено битије
(„прво“ — првобитно битије које је мистерија
баш у томе блаженству)
И источник бесмртне среће,
Рајска поља, вјечито блаженство,
ЖИВОТВОРНИ ПОГЛЕД Створитеља
ЗАБОРАВУ несретном предала.
(*Луча или Искра* је заборавила...)
Истргни се, искро божествена,
Из наручја мрачнога владара!
(из наручја Сатане који је омађијао
људско духовно искуство, па га држи
у забраву, у несвесном!)
Подигни се на свијетла крила!
Распали се пламом бесмртности!
Скини мени са очију мојих
(каже песник *Лучи*, *Искри* својој)
Непрозрачну смртности завјесу!
(завесу која заклања духовно искуство
од погледа наше свести на њ)
Тупе моје отргни погледе
Од метежа овог ништожнога!
Итд. (ЛМ, I, 51—90)

Та искра бесмртна (ЛМ, I, 91), та „свијетла идеја“ човекова, песникова (ЛМ, I, 92), распаљена огњем бесмртности, заиста почиње

да се уздиже и да се сећа и чини то сећање (песниково) свесним, па му каже:

„ЈА сам душе Твоје помрачене
Зрака сјајна огња бесмртнога:
МНОМ СЕ СЈЕЋАШ шта си изгубио.
(сећаш се мистерије, Царства Небеског)
Бадава ти ватрени поете
Сатварају и кличу богиње:
(дозивају богиње митске, музе!)
ЈА ЈЕДИНА мраке проницавам
И допирем на небесна врата!“

(ЛМ, I, 31—40)

Тако песнику говори идеја гласом ангела ЛМ, I, 33). Та идеја или Луча — на много места се види да је то исто — је „тамом обузета“, управо тамом заборав, и пали човек је управо то: заборав, искуство у забораву, као човек у „Пећини“ (Платонова „Држава“, књига VII)...

„Ми смо Луча тамом обузета“ (ЛМ, II, 140)

И цело то прво певање — о забораву искуства духовног, а онда о сећању као довођењу тога искуства у свест, о скидању тамне завесе са духовног искуства — цело то прво певање се завршава стиховима:

„Види човјек своје заточење
(у „Пећини“ у Пештери, ГВ, 2258)
Помало се ПРВЕ СЛАВЕ сјећа
И полети к Небу као муња;
Ал га смртни ланац заустеже
Докле рочно одстоји сужањство.
Стога смртни најсјајниј поете
(чак и најсјајнији!)
С врата Неба у пропаст падају.“

(ЛМ, I, 344—350).

Наиме, у Небеско царство се не улази смртном поезијом, него само „свештеном“ поезијом, тј. Литургијом, како ће се то у следећим певањима *Луче Микроkozма* а у завршном коначно, видети. Но овде, у првом певању, где говори о сећању и довођењу духовног искуства (сећања на првобитну славу човека) у свест, одмах на почетку се јасно каже да се то освешћење збива као **ПОКАЈАЊЕ** човека који је свестан „паденија“, Греха и порекла Зла:

Песник одаје признање божанској Правди — којом је човек бачен у свет — и каже:

„Ево жертва с олтара чистога!
Не даду јој право к Небу ићи,
На којег је славу сажежена!
Поклоника види сиромаха

.....
Готово је смрзнут побожношћу,
побожношћу која је покајање)
Носи завјет на олтар Вишњега
итд.

ЛМ, I, 16—30'

Жртва о којој песник говори је, у складу са православним схватањем и језиком, жртва која је покајање.

Дакле, јасно је да је песник имао свест о духовном искуству, јер је томе искуству посветио, осим појединих стихова у *Посвети* и осталим певањима, још и читаво прво певање *Луче*. То је искуство које нам у свест не дозивају ни Музе, као у песника античких или романтичарских („смртних“, у смртној поезији), ни велики антички песници, као Вергилије који води Дантеа кроз *Пакао* и *Чистиште*. Духовно искуство нам у свест дозива *Луча*, поистовећена са ангелом, а онда и сам Ангел чувар (хранитељ)... Та свест о духовном искуству, дакле, није песнику дошла ни из безбожног хуманизма, ни из паганске културе, ни из јеретичке сколастике, него искључиво из православног исихастичког предања: у томе *Предању Таворска светлост је одлучујућа*. Човек је *Лучом* сличан Христу који је и сам *Луча* (као у *Јовановом Еванђељу*, 1, 1—18). „И живот беше светлост људима“. А то значи да човек живи док упија у себе *нестворену светлост Логоса*...

Но да сад приђемо другом питању или другом моменту постављеног питања о искуству као *РАСЦЕПУ*: у чему се огледа свест — не више о томе да је наша мисао мишљење о искуству (а не о самом духу), него и — о томе да је то искуство расцепљено.

Одмах, од првих стихова *Луче Микроkozма*, у *Посвети*, говори се управо о том расцепу којим је човек и стављен у ситуацију мишљења...

5. Човек се, каже Његош, сећа своје славе, ЛМ, П, 10—12), свог изузетног значаја који му придаје сам Бог, сам Цар Небескога царства,

а у свету — наравно, у свету који није Небеско царство — види своју безначајност и своју ништавност! ЛМ, П, 13—18).

Збуњен том противречношћу, он жели да је реши, да проникне у тај мрак којим је замрачена његова слава, коју све овоземаљско оповргава, а које се он сећа као нечег апсолутно несумњивог. Међутим, не може да проникне у ту противречност, јер је управо том противречношћу везан као ланцем,

„те се трза бадава из ланца
да за собом проникне мрачности ЛМ, П, 19—20).

Свакако су у човеку два сасвим супротна искуства: по једном је он значајан и славан, пун славе и сјаја, а по другом безначајан и ништаван, а при томе је у оба искуства подједнако сигуран да су истинита! Не ради се, дакле, о томе да он докаже истинитост сваког од та два супротна искуства, него о томе да их доведе у склад, да им — а у томе и јест основна улога мишљења! — нађе заједнички садржатељ, заједнички именитељ, заједничко начело (принцип): откуд човеку два супротна, а при томе оба истинита искуства, доказана и показивањем (доживљавањем) доказива? Јер види свет у којем нема места за човекову славу („у временом и бурном жилишту...“, ЛМ, П, 91—100), а сећа се света кдји је био човекова слава! Та су-

протност двају искустава, а обају истинитих, јест РАСЦЕП. Откуд та супротност? Откуд тај расцеп?

У самом искуству је расцеп и управо он је мишљењу и узрок, и повод, и разлог, и извор!

Но, мишљење само може да мисли, а не може и да реши; не може да доспе у оно решење које би било смирење, којим би нестало противречности. А не може да не мисли! Очигледно је да се до смирења и решења нед олази мишљењем: „*задатак је смјешни људски судба — људски живот сновиђење страшно!*“ (ЛМ, П, 3—4).

Напротив, уместо решења, мишљење је праћено и везано жалости, јер је мишљењем — а заправо свешћу о расцепљеном искуству којем је мишљење неодолива потреба — човек доспео у жалост, а не у решење (ЛМ, П, 11—20) ... „*те се трза бадава из ланца — да за собом проникне мрачности*“ (ЛМ, П, 19—20).

Човек се сећа — сећа се своје славе, свог сјаја и значаја какав може да има само у мистерији (свечаности, светковини, празнику као што је Небеско царство или Литургија) —, а у самом свету у којем живи не може ничим да докаже тај свој значај, јер у свету ништа не сведочи о човековом сјају, слави и значају, мада човека управо тај свет подсећа на славу! (Човек нема значаја у земаљском царству, па зато Богородица — у народној песми *Пропаст царства српскога* — поручује кнезу Лазару да се определи за Небеско царство, јер само тамо може имати онај значај и славу коју људи иначе траже у земаљским или историјским подвизима какав је, на пример, рат, борба за моћ). Кад год покуша да се увери у своју славу и значај (у сми-сао свог постојања), човеку докази измичу.

„Ал' његови снови и сјећања
Крију му се јако од погледа,
 (од погледа усмереног у свет —
 крију се слике којима се сећа Неба, мистерије)
Бјеже хитро у мрачним врстама
 (у мрачним редовима или стиховима)
У летопис опширни ВЈЕЧНОСТИ“;

ЛМ, П, 13—16

Тако слава човекова, значај који он има као сушто, сама његова суштина — то не може бити записано у неком летопису световном или историјском него само „у летопис опширни вјечности“ (ЛМ, П, 16). Историјском, земаљском летопису се пише „време смрти“, пишу се „мученија времена“ (ЛМ, П, 116) и све што се збива „у временом и бурном жилишту“ (ЛМ, П, 91), јер се човекова суштина ни не потврђује једино делима о којима пише историја, него тајнама срца у „летопису вјечности“. Тако каже и Христос апостолима кад су дошли да му се похвале како чине чуда и како им се (апостолима) на помен Његовог Имена чак и демони у овом свету поковавају. А Исус им одговара:

„...гледао сам Сатану како је пао с Неба: као муња!... Али немојте да се радујете томе што вам се (зли) духови поковавају, него се радујте што су ваша имена записана на небесима“ (Лука, 10, 17—20), одакле су Сатана и демони прогнани.

Дакле, нема тога подвига у свету којем би човек требало да се радује узимајући тај подвиг као доказ свог значаја, славе, суштине! Чак ни подвиг којим се доказује човекова власт над Сатаном (кроз саму човекову слободу коју Христос открива људима као њихову моћ над Злом) — ни тај подвиг не показује човекову суштину. Јер ни слобода као надмоћ над самим Злом, чак ни „јунаштво као цар Зла свакојега“ (па и надмоћ над Сатаном, *Горски вијенац*, 605) — ни то није сама суштина човека. Суштина је записана у Небу, у „љетопису вјечности“, те само тамо — а не у времену (историји) — се та истина показује. Показати човеку његову суштину као његову славу — то може само Небеско царство Литургије.

Људска суштина се, дакле, не показује, не доказује ни не остварује његовом надмоћи — чак ни над Злом (Сатаном) —, него тек оним што је „у летопис вјечности“ записано! Чак, дакле, ни самом слободом човека, јер та слобода је, видећемо, управо доказ оног расцепа који човека растужује. Слобода је једина човекова моћ у немоћи која је сам расцеп, у расцепу који је немоћ.

Супротност двају искустава, обају необоривих и несумњивих, изазива у човеку тугу, жалост. Кад се човек не би сећао своје „прве (првобитне, суштинске, само суштом човеку својствене) славе, он уопште не би био тужан у свету. Али га тужним чини управо — не сам свет, него — то што се у овом свету сећа те своје славе! Дакле, и туга потиче из РАСЦЕПА искуства, из супротности двају искустава, једног о свету (телесном) и другог о Небеском царству. И како сећањем не може ни да доспе у оно чега се сећа (јер мистерија Литургијска настаје без посредства и помоћи искуства о њој), ни да објасни и докаже постојање оног чега се сећа, то му само духовно искуство „помаже“ (или заиста помаже?) тек толико колико да буде тужан:

„Само што му тамнијем проласком
(проласком тог сећања, искуства)

Траг ЖАЛОСТИ НА ДУШУ ОСТАВЕ“, (ЛМ, II, 18—19)

а ништа му (та сећања) не помажу да и доспе у оно чега се сећа. И то је мука — слична Танталовој или Сизифовој, мука сећања и узалудна мука мишљења да превазиђе, реши и смири супротност изазвану расцепом искуства. Тај расцеп чини човека распетим, као на крсту:

„Крст носити вама је суђено!“ (*Горски в.*, 2348)

Човеку се Небеско царство — сећање на славу, у духовном искуству — стално предочава као „воће слатко“ (ГВ, 2350), а то исто воће је недохвативо, јер је недоступно сећању, искуству, па ни слобода — којом човек користи искуство као пројект за чин (акцију, поступак, понашање) — нема никакве моћи да то „воће“ дохвати. Просто зато што то „воће“ — а заправо мистерија васкрсења (ГВ, 2351) — није остварење некаквог човековог искуства о њему!

(Дух није духовно искуство, чак ни потенцијално, јер могућност појаве духа, обнове мистерије, не почива у искуству као сећању на претходну мистерију. Ми смо већ говорили о неким битним својствима мистерије, у овоме напису).

Из искуства *Луче Микрокозма* — а то искуство је ипак о песничкој уобличености литургијског искуства исихаста — говори и монах исихаст Игумани Стефан у *Горском вијенцу*. И он говори о ономе што ми називамо расцепом искуства и распетошћу душе човека на томе расцепу:

„Што је човјек? а мора бит човјек.“ (ГВ, 2329).

Наиме, у свету је, а није објаснив овим светом! Овде је, а није овде настао, него је бачен овамо (управо тако! ЛМ, П, 7 и 21). Сећа се Неба, а тамо не може доспети: не може сећањем и слободом! Земља му показује једну слику његове суштине, али га вара! (ГВ 2331), а он ипак види да за њега, за његову суштину, није земља, него Небеско царство по Косовском одређењу. ГВ, 2331). И то је стални расцеп, својствен самом искуству човековом, тако да расцеп чини саму СУШТИНУ тога искуства. Јер да није тога расцепа, не би била могућа мисао — која је управо о искуству и управо расцепом омогућена, оним истим расцепом које човека баца у жалост! Мисао је КОЛЕБАЊЕ. Она је суштински КОЛЕБАЊЕ, па се просто чудимо како је икоме (а баш Хегелу је то) пало на памет да се мишљу може доспети до неког Апсолута, поготово Апсолута као извесности, смирености, знања! Никаквим развојем мисао не може изменити своју суштину која је у колебању, расцепу: да ли је човек нешто сјајно и славно, или, напротив, нешто ништавно и бесмислено? Да ли је он оно чега се — „под влијањем Тајнога Промисла“ (под утицајем, ЛМ, П, 10) — сећа, или је, напротив, оно што види на земљи, у свету? вара ли га сећање (духовно искуство) или га, напротив, вара Земља (ГВ, 2330) тј. телесно (и провериво) искуство о Земљи?

Кант каже да га поглед на Небо, на небески свод, одржава у вери да је човек нешто изузетно значајно, да је бесмртан и слободан, јер постоји Бог по којем је човек бесмртан (иначе не би имало смисла ни да постоји свет, ни да Бог постоји, ни да човек у Њега верује). Али Његош, гледајући и само Небо, изражава само колебање, а не веру. Јер никакав поглед на свет, па и на створено небо, не одржава човекову веру: она не настаје из погледа на створени свет!

Колико сам и колико пута
Свод плаветни неба свештенога
Бриљантним засијан сјеменом
(звездама)
Заклињао душом запаљеном
(распетом душом)
Да ми свету открије таину:
(тајну човекове суштине)
Да ли га је Творац украсио
Велику му књигу отворио,
Да твар СЛАВИ Творца и блаженство,
(човеково блаженство)
Ил' да човјек на ње листу чита
НИШТАВИЛО прекомјерно своје?

(ЛМ, П, 51—60).

Сведочанство о томе расцепу искуства — и о томе да је Његош свестан тога расцепа као саме суштине људског искуства — можемо наводити мноштво, не само из Његошеве поезије (нарочито из монолога Владике Данила, Игумана Стефана, Игумана Теодосија, дакле, све самих монаха који говоре из искуства литургијског), него и из раније црквене књижевности Срба, још од Светога Саве, а и осталих православних култура.

Већ смо поменули да је велики руски књижевник, Његошев савременик, Гогољ писао *Разматрање Божанствене литургије*. Гогољ је то своје дело сматрао важнијим од читаве своје књижевне делатности, јер је сматрао да је књижевност, додуше, ближа људским моћима, али зато мање значајна него мистерија, Литургија. Па и Гогољ то пише из руске православне традиције, из предања које је свето. Цело Гогољево дело приказује беду човека, а он ипак носи у себи — и то само из искуства литургијског! — неку слику славе човекове. Опет, људско искуство као расцеп и колебање. Сведочанства иста, а карактеристична за православно Предање.

Колико је та слика о човеку противна епској слици (јуначких песама), довољно је указати на онај монолог Игумана (монаха исихаста) Стефана у *Горском вијенцу*:

Човек хоће да ратује и да ратом и ратном славом докаже своју славу и величину, у свету који, по свој суштини, и није ништа друго до рат: „Свијет је овај тиран тиранину“ (чак и тиранину! ГВ, 2499). И баш у томе свету, у којем човек очекује да ће моћи бити прослављен, јунаштвом, дешава му се да буде приказан као — мајмун! У томе свету, јер свет је по својој природи такав,

„Све се човјек БРУКА СА ЧОВЈЕКОМ —
Гледа МАЈМУН СЕБЕ у зрцало!“ (ГВ, 2519—2520).

Како може човек (овде игуман, монах) да буде тако незадовољан и светом, и ситуацијом човека у свету, и сликом коју добија о човеку кад тражи да та слика буде световна? (Наиме, световна слика човека је мајмун! „Јер што бива синовима људским, то бива и стоци, једнако им бива“, каже *Књига Проповедникова*“, 3, 19). А човек-монах је незадовољан светом зато што свет посматра са једног становишта много вишег од световног, зато што — гледајући свет — сећа се Неба и, посебно, своје славе, могуће само у Небу! (То Небо је Литургија: Небеска и земаљска).

6. Човеково искуство — о којем размишља, па се тако сналази и покушава да себе одреди — расцепљено је на две врсте искуства: световно и НАДСВЕТОВНО (трансцендентално, јер је о трансценденцији, о превазилажењу света). Да није тога расцепа, човек не би могао мислити, нити би био сушто „које мисли“ (*homo cogitans*), па према томе ни сушто које говори. Не би било ни човека ни философије. Основно, дакле, у човека није ни то што мисли, ни то што говори, него то што му је искуство расцепљено. Основно је КРСТ,

као расцеп својствен људској души. (И кад би човек био само искуство, а не и мистерија, вера би морала да буде само култ крста, распећа!) Но, још платонисти су душу човека описали као расцеп изазван сећањем, те онда као тежњу човека да — баш зато што је у расцепу — доспе до визије Једног као Добра у којем неће бити расцепа. То је за човека дух. Тај дух је јединство у којем нема расцепа.

(Али расцепа нема не само у духу мистеријском, него ни у духу магијском, те је овај други зато опасан мамац који човека наводи на то да се „причести“ Сатаном и да жули на Светога Духа).

Световно (телесно) искуство човек може да стиче и проверава телесно, без превазилажења. Но ма колико то искуство било — да кроз историју нарасте до огромних сазнања, као искуство о макрокосмосу и микрокосмосу, о васиони и о субатомском свету — тим искуством човек никад не може себе (своју распетост) превазићи, јер расцеп је изазван управо духовним искуством! Телесно искуство о свету има и стока. Али у њеном искуству нема расцепа, па онда нема ни мишљења, ни слободе, јер стока нема духовног искуства (па ни магијског, ни Греха!).

Човек има моћ — а та моћ је слобода — да одлучи о свим поступцима помоћу којих ће да провери своје представе о свету, тако да су сва човекова световна искуства заправо искуства (а да он тога није ни свестан) о његовој слободи. Али ни тим искуствима, ни слободом он не доспева у дух, јер дух није посредован искуством ни доступан људској слободи. А духовно искуство се проверава и његов расцеп превазилази — само духом! Јер само дух може да докаже истинитост духовног искуства!

Ми ћемо сва ближа разматрања о разлици и својствима искуства световног и искуства надсветовног (духовног) за сада оставити да нас то не би одвело предалеко од разматрања саме мистерије као трансценденције (превазилажења) човека.

7. Из тога распеца, својственог само духовном искуству, је могућ само један излаз: да се преобрази сам свет у којем живимо, па и сами ми као телесни сушти (постојећи) да се преобразимо. Та преображеност и озареност света долази од нестворене Таворске светлости Христове. О томе лепо пише о. Александар Шмеман у књизи *За живот света*: као што се преображава сама стихија („материја“) воде, уља, вина, хлеба, жита, дима (од тамјана), земље коју свештеник прелива вином итд.; као што се преображава сам лик човеков, да буде икона Божија.

Јер дух није, како то и Шмеман истиче, нека супстанција одвојена од света, него је он управо исто што и преображеност света и његове стихије, преображеност којом свет више није „тиран тиранину, а камоли души благородној“, него литургијска (мистеријска) појава самог Бога у свету (епифанија).

То је она иста преображеност коју је Христос открио као прожимање самог света и телесности светлошћу Божанском (у Преображењу), коју и славе исихасти својом радосном аскезом као нестворену Енергију Бога. То је она иста преображеност која се збива и у Евхаристији, основној тајни духа. Ту се показује да дух

није неки „други свет“, него **ПРЕОБРАЖЕЊЕ** света којим (преображењем) свет више није „овај свет“, него Црква, Небеско царство, превазиђеност света у којој је и сам човек превазиђен, па је превазиђен и његов расцеп. Тада знак човека више није само кенотични крст, него и васкрсење. (Наиме, до Христа, крст је био знак пораза и понижења човека. А Христос је тај знак преобразио у знак победе, славе и части, учинио га **ЧАСНИМ КРСТОМ** православним!)

8. Већ самом својом природом — душом која је расцеп искуства (јер душа човекова је сећање на дух) — човек се сећа духа, без обзира на то да ли је тога сећања свестан или не. Јер човек не мора бити свестан да је баш дух то чега се он сећа кад то сећање супротставља виђеном свету (визији света). Али може да буде свестан, самом слободом којом проверава своје представе о свету. Ако не проверава, може му се чинити да он сећањем на дух чува у себи сећање на свет (овај, непреображени). Али чим слободом приступи вишој провери, он ће се лако уверити да у његовим духовним искуствима нема ничег од сећања на овај свет, тј. на поступке и слободу којом одлучује о својим телесним поступцима у телесном свету. Дакле, постаје свестан да се сећањем на дух сећа нечег што је другачије од света, мада не мора још ни тада знати да је тај дух исто што и превазилажење света...

Значајно је при свему томе да је самој природи човековој својствено то сећање (духовно искуство). Чак и Сатана се сећа Неба које је коначно изгубио. Према томе, духовно искуство не сведочи ни о каквој анђеоској или безгрешној природи човека. Човек је тако створен да се сећа и зато се сећа, спонтано, без икакве Божанске интервенције. Сећа се самом својом природом која је душа. Она је сећање на дух.

Исто тако је природан — људској природи створеног суштог — расцеп искуства. Исто тако је природна и жалост због недохвативости духовне сфере, због немогућности човека да сам дохвати и створи атмосферу и царство празника, свечаности (Евхаристије, Литургије, Небеског царства).

Исто тако је природно и мишљење: омогућено (аутоматски) самим расцепом.

Природно (нужношћу логике) се јавља и све оно што је самим расцепом подразумевано: мишљење итд.

Кад кажемо природно, онда тиме мислимо да све то настаје и без непосредног утицаја Христа, самом створеном човековом природом, а коју Христос не мења, јер је — како и Символ вере каже — све кроз Њега постало што је постало, па и људска природа. Христос не мења саму суштину своје творевине.

Том створеном, кроз Христа насталом, природом човек се и сећа духа, мада нејасно, тако да му се „снови и сјећања крију јако од погледа“ и беже (ЈМ, II, 13—20).

Шта онда Христос открива човеку? До које и какве свести доводи човека Христос (Логос)? Шта човек не може без Христа? Шта је Христос човеку осветлио и тако га од силе мрака спасао?

Христос је тај Логос, „опширни Летопис вјечности“ (ЈМ, II, 16) у који „бјеже... човјекови снови и сјећања“. Човек је у мраку све

до доласка Христа, тог „дивног видјенија“, тог „Сунца Правде“ вечне. Само је Христов „свијетли поглед“ пред којим су „уплашене мраке ишчезнуле“ (ЛМ, VI, 261—280).

VII. ЛОГОС И ЛИТУРГИЈА

1. Са хришћанством је човеку откривено да је највиша тајна у Литургији. У њој је садржано и откривено све, па и Откровење о Греху (Паду). Хришћанство, посебно Православље, је делотворни Литургизам, а не апстрактни библизам. И Библија је света Литургијом: она је схватива само уколико схватимо ЛИТУРГИЈСКИ завет Библије. Зато Христос и јест средишна Личност и појава Библије. Битно у појави Христа и Откровењу које је Он собом донео људима је ЛИТУРГИЈА. Христос је Спаситељ зато што је Христос Свемогући Литург. А то значи: Свештеник у обреду у којем је Он и Жртва, и Жртвоприносиатељ. Логос је Литургија.

Све што Христос чини је Литургијски. Све Његово — од Благовести и рођења до смрти, Васкрсења, Вазнесења и Педесетнице — је Литургија. При томе Литургија није само целина свега од појаве Светог Духа на Благовести до појаве Светог Духа о Педесетници (Светој Тројици), него је сваки и појединачни чин Христов Литургија, целина. Јер Он је неделиви Логос.

Ако поставимо питање шта је то људски Пад, онда нам на то питање неће дати одговор Библија (познати опис Прародитељског Греха у Рају, у *Књизи Постања*), него тек Литургија, на коју нас — да потражимо решење — упућује и сама Библија. И шта је Спасење — наравно, од Падеа и Греха — открива нам и даје тек Литургија. (На то нас упућује и Библија).

Има много покушаја да се докаже јеретичност или антицрквеност схватања овог или оног песника или философа у погледу Пада и Спасења, па се онда — рецимо, против Његоша или против Милтона итд. — позива као сведок Библија. Но, да ли је овај или онај песник (рецимо, Данте, Милтон, Гете, Његош, Достојевски итд.) промашио и нехришћански пришао питању о Паду — то сазнајемо тек кад схватање песника (или философа, или неког црквеног учитеља) упоредимо са оним што нам каже ЛИТУРГИЈА, јер ЛИТУРГИЈА је меродавна суштина и саме Библије.

Тајна хришћанства, сама његова неисцрпна суштина је у Литургији.

Наравно да је ту стално присутна опасност да Литургија буде схваћена формално као формални обред, па уз то још и као обред магијски. Тако настаје обредни формализам: свештеници су вршитељи обреда, чувари једне форме; хришћанство се збива кад се „практикује“ као обред; хришћани су тада они који „практикују“ обред, *les pratiquants*, како то кажу Французи кад говоре о људима који живе црквеним животом; хришћанство се своди на клерикализам, збива се само у недељу пре подне итд.

Ако има тешкоћа у схватању хришћанства, те тешкоће су управо у схватању Литургије. Мисао о хришћанству је мисао о Литур-

гији. Хришћански живот је Литургија која траје — не само у недељу или празником пре подне у цркви, него — непрекидно, а сам недељни обред је *чувар и освешћење Литургије*, појава свести о Литургији и чување те свести. А сама Литургија је непрекидна Литургија, непрекидно приношење жртве покајања, у непрекидној Исусовој молитви, као непрекидном Исусовом чинодејствовању. Оно што се пак назива Литургијом у ужем смислу те речи — светом божанственом Литургијом која се, од времена светих Апостола, па затим по светом Јовану Златоустом и светом Василију Великом служи непрекидно у свим православним црквама — је појава Логоса као СВЕСТИ о вечној Литургији. Сама пак непрекидна Литургија може бити и несвесна. И јесте несвесна, као дисање и живот што су несвесни! Уосталом, сама основа Литургије је *Небеска вечна Литургија*, а ње човек не само да није свестан, него је не може бити свестан: да би је био свестан, мора се до ње уздићи, као песник у *Лучи Микроkozма*, да би тој Литургији присуствовао и у њој се причестио као и анђели. Но да би тој Литургији присуствовао, човек мора, да би се уздигао, пре свега знати да је пао и зашто је пао. Свест о паду је покајање. Оно је та жртва. Предуслов уздизања.

У чему се састоји Литургија? Против чега је устао и о шта се огрешио човек кад се огрешио о Литургију?

Литургија је — слављење битија.

Кад Бог, као у *Књизи Постања*, после сваког чина стварања, сваког дана стварања каже: „Добро је, и видје Бог да је добро, и благослови Бог“ (благослови то што је створио, па најзад и самог човека и његово земно плођење и потомство), онда је то космичка Литургија. Она је *хвалење битија (постојања) слављење битија, благосиљање битија*. Најзад, ако битије значи постојање, а постојање је постојање само оног што је Богом створено (из Ничега, с обзиром да изван битија, сем Бога, нема Ничег из чега би битије настало), природно је да се постојање (битије) заснива и настаје из воље Бога да битије настане, те је природно да Бог битије благосиља. Тако нема битија без литургије коју, као Творац, служи сам Бог. Стварање и Литургија су не само истовремени, него истоветни. Творац је Литург. Кад не би био Литург, тј. кад не би осећао радост битија, не би било битија! Бог је стварао — не нужношћу своје Апсолутне моћи и свог Апсолутног знања, појмовима »ante rem« (пре ствари, као пројектима), него — тиме што се радовао битију и што се радује битију. Стварао је, дакле, Литургију, јер Литургија је Божија радост стварања, задовољство постојањем (битијем) створеног. Литургија је тај ЛОГОС „кроз којег је постало све што је постало“, те ми Литургијом увек славио само настајање битија!

У Литургији се, дакле, слави Бог — не као моћ, него — као радост стварања, као дивљење суштима и благосиљање суштих (постојећих, свега створеног, постојећег). Литургија, дакле, није неки формални „обред“ (у нововековном а и старом магијском значењу), него тајна стварања, настајања и радовања због присуства самог Бога као Енергије стваралачке. Бог је Творац на тај начин што је Логос Литург, па и човек може бити сличан Богу само Логосом, у Литургији, тј. радовањем и слављењем битија, хвалењем Бога као Творца који се створеном радује, као Логос Велике Радости, као Дух неувениве Лепоте и као Отац вечне Светлости.

Тако је и суштина поруке коју човечанству даје Библија дата у Литургији: Библија је књига литургијска и само по томе је она Свето Писмо. Библијски Бог може бити схваћен само литургијски.

Кад Бог не би био Исконски Литург (а стварање је Литургија), битије (свет, све што постоји) не би имало смисла, јер смисао нечег настаје само радовањем, хвалењем, благосиљањем, а и ми онда можемо смисао нечег и неког суштог осетити само ако постојање тога суштог благосиљамо, ако му се радујемо, ако његово битије (постојање) сматрам Добром или у складу са самим Добром.

Ту моћ осмишљавања суштог, моћ да сазнамо и увидимо смисао телос) нечега или, што је исто, да доносимо о нечему телеолошки суд, приписује Кант осећању: оно је посебно моћ човекова да доноси телеолошке судове за које су неспособне остале две моћи људске душе: искуство као сазнање света, са мишљењем, и слобода као моћ одлуке. Тако Кант у *Критици моћи суђења* (тј. вредновања, доношења вредносних судова).

Тај Литургијски карактер божанског стварања је у Старом завету само наговештен, али је у Новом завету коначно откривен као сама суштина божанског стварања, те је онда људима омогућено да накнадно, из новог искуства новозаветног, схвате у Старом завету и оне поруке које раније нису схватили, тј. у којима раније нису схватили литургијску суштину.

(Ми све ово говоримо да бисмо показали како је Грех настао као хула на литургијско присуство Бога у космосу и на човекову боголикоост).

2. Основна карактеристика Христа, Сина Божијег је у томе што је Он Ваплоћени Литург: Врховни Свештеник, и то Литургије Небеске, Вечне, према којој је наша земаљска Литургија паралелна, њоме омогућена, тако да је земаљска Литургија могућа само као *гесаритупатио* — сажимање Небеске. Ми на земљи служимо исту Литургију коју нам је открио сам Логос Литургије, Христос.

И управо тај и такав Христос, Литург, је Творац света:

„У почетку беше Слово (Логос) Божије и то Слово (Логос) беше у Бога, и Бог беше Слово (Логос). У самом почетку беше Слово у Бога. И све је кроз њега (Слово, Логос) постало и ништа што је постало није постало без Њега (Слова, Логоса).“, каже се у *Јовановом Еванђељу*, 1, 1—3.

Исто се то онда понавља и у *Символу вере*, о Христу: „...Им же всја биша“, „кроз кога је све постало“ (чл. 2).

На Богородичине празнике (Рођења, Благовести и Успења) чита се (као, паримија) текст из *Књиге Прича Соломонових*, 8, 22—9, 11 и текст из *Књиге Премудрости Соломонове*, 9, 1—11. У оба та старозаветна текста се говори о Премудрости Логоса, како се она Мудрост самог Сина Божијег, Христа) радује стварању. Та Мудрост Бога каже: „...моја су радост деца човекова!“ и „била сам (Мудрост ства-

ралачка) градитељ, била у радости, из дана у дан стварања, играјући пред Оцем сво време!“.

На то се онда граде литургијске химне, да током столећа литургијског живота обогаћује Литургију све наглашенијим радовањима Богу као Творцу ЛИТУРГУ.

Литург је сам Христос. Али то не би било значајно кад исти Христос, који је Литург, не би био и Творац, кроз кога је постало све што је постало!

Природно, да онда ни Бог ни Литургија не могу бити схваћени као апокалиптичка претња створеном свету, као нека опасност која се наднела над светом, јер у тој Литургији је живот света и светлост света, па кад се каже да је

„у Слову (Логосу) живот, и живот беше светлост за људе, и светлост сија у тами“ Јован Ев., 1, 4—5),

онда је то Слово Литургије, сам Христос као Литург.

Ми сад овде нећемо наводити мноштво библијских текстова о Христу као Литургу и Творцу. Довољно је само да подсетимо на Грех: то је напад на Литургију, на литургијски карактер стварања света, на Литургију као одобравање битија. Ко не слави Тројицу у Литургији, тај не одобрава битије, тај не жели да се радује...

Јер суштинско о Христу је да је он Литург, Логос радости. И кроз умирање на Крсту, Он се радује. А Његово Васкрсење означава ненарушивост Радости Божанске, не само у Тројици, него и у космосу, у Цркви.

3. Литургијско схватање Христа као Бога који је стварао свет изражено је и у српској народној песми из збирке Вука Караџића:

Рођење Христово

Ода шта се потресе
Ведро небо и земља?
— Роди Света Пречиста
Христа БОГА нашега
Који нам је створио
Ведро небо и земљу
И нас грешне на земљи.
Што је вере у Бога,
Све ће доћи пред Бога!

Значајно је у тој песми што она изражава сам основни догмат Православља: Христос кога је Богородица родила је Бог који је пре тога створио свет, па и нас људе и, наравно, саму Богородицу која ће га родити. „Парадокс“ Православља — како би то сматрали који иначе воле да говоре о „парадоксу“ вере у философији егзистенције) — није у томе што је Христос васкрснуо, јер то је нормално ако је он Бог, тј. Богочовек. „Парадокс“ свих парадокса, основ свега, па и Васкрсења је у томе што је Христос Бог, Творац света! Управо је та Личност, тај Богочовек кога је родила Богородица Марија. Наравно, природа се потресла кад се родио Христос, исто онако као и у *Лучи Микроkozма*:

Гле дивнога сада видјенија:
Сунце правде и ЗЕМЉУ огрија,
Храм се мрачни засја заточниках,
Робовима олакшаше ланци!
Син достојни Оца Превјечнога
Обука се у чловјечество!

Од Твога су свјетлога погледа
(погледа Христовог)
Уплашене мраке ишчезнуле;
Воскрсењем смрт си поразио,
Небо Твојом хвалом одјекује,
(Анђели хвале Христа у Небеској Литургији)
Земља слави свога Спаситеља!
(у земној Литургији!)

Луча М., VI, 261—280
(цитирано на прескок)

Исто то дубоко схватање Бога као Литурга је изражено и у народној песми (иста Вукова збирка народних песама):

211. Молитва

Спаси, Боже Господе,
Спаси грешне душице,
На престолу Христовом,
Гдино Божји анђели
ЛИТУРГИЈУ појају,
(Небеску Литургију)
Божје Слово слушају

Литургију са самим Богом служе и ангели. То је Небеска Литургија коју наша земаљска Литургија одсликава, прати и поје исто онако како и икона слави лик Христа. И у *Лучи Микрокосма* је Небеско царство насликано и опевано као Небеска Литургија.

4. Слављење битија (заједно с тим и хвалење Творца који је битије створио као постојећа, сушта „бића“ и ствари) није тек неки естетички — или поетски или уметнички или религиозни — додатак битију као његов украс. Битије не би било могуће кад не би било створено радошћу Творца да ствара, ако не би било одобравано радовањем битију. Битије не би било могуће ако онај ко има моћ да уништава — а ту моћ, са самим знањем и слободом, има човек — не би будно стражарио над том својом моћи и односио се према њој као Греху! (Не као према моћи која доказује човека, него као према човековом Греху којим битије може да буде уништено!). Битије не би било могуће кад човек не би био сличан Творцу својим — бо-голиким и богоугодним — радовањем битију, слављењем битија, хвалењем битија, химнама.

То је било схваћено пре Христа: не само у Старом завету, него и у мистеријским наговештајима и слутњама древних Хелена и

одних хеленских философа који су својом мишљу осветљавали и својом свешћу били свесни — не магијског, него — мистеријског искуства. Ти Философи су: Ксенофан, Парменид, Сократ, Платон, па онда платонисти све до Плотина, док тај платонизам није уступио пред новом (неупоредиво вишом) мишљу хришћанства, углавном платонски мислећих грчких црквених отаца Александрије и Византије.

У тој мисли је битије не само опевано, него је схваћено и то да је битије толико условљено хвалењем (литургијским слављењем), да су битије само по себи и хвалење битија истоветни: човек постоји на тај начин што је битијем задовољан, што битије одобрава! Тако је исто бити и битије одобравати. Исто то каже и Парменид (540—480 г. пре Христа). Он је био песник, те његова најчешће навођена изрека, која представља мото целокупне светске историје философије до дана данашњег, је заправо стих из једне његове поеме. Тај стих гласи:

TO GAR AUTO NOEIN ESTIN TE KAI EINAI

Ми тај стих преводимо овако:

Дивити се битију (постојању) исто је што и само битије.

или:

Исто је бити и то са дивљењем посматрати.

или:

Исто је бити и уздићи се до духа који то „бити“ (битије) посматра са дивљењем.

Објаснићемо и зашто Парменидову реч *ноein* преводимо са: *дивити се*, *са дивљењем посматрати*, *уздићи се до духа који је дивљење*. Хајдегер је први после Канта покушао да Канта објасни — не позитивистичким приступом, тачним препричавањем, „снимком“ или резимеом, него — превазилазећи га. Или тачније: први који је доказивао да се схватање постиже само превазилажењем предмета који желимо да само „схватимо“. Да ли је то Хајдегер и постигао, то ћемо сад оставити по страни. Али је тачно то о превазилажењу. Управо на тај начин је Православље успело да потомству и човечанству прикаже платонизам у правом светлу и да га објасни: платонски мислећим хришћанством које је изнад платонизма. На исти начин је пре тога платонизам приступио Пармениду, те отуд тек у платонизму, посебно у Плотина, можемо наћи право објашњење и значење речи *ноein* из наведеног Парменидовог стиха: читаво Платиново дело је, слободно се може рећи, оцртано настојањем Плотина да објасни праву садржину и праву природу оног збивања на које је мислио и Парменид кад је рекао да је *ноein* исто што и бити (исто што и битије).

Ми смо већ довољно указали на платонско значење речи „нус“ (нус, ноин), на платонско схватање духа (или ума, у старом црквенословенском значењу). Зато је доста да сад кажемо само оволико: кад „ноин“ Парменидово преводимо са „дивити се“, „са дивљењем посматрати“, „уздићи се до духа који је задивљено посматрање“, који је посматрање самих

идеја, тј. сушних (битија) као ЛЕПОТЕ..., онда преводимо платонски,

а кад се то „ноин“ — као у читавој западној философској традицији до данас — преводи са „мислити“, онда је то један од основних знакова и чак разлога да платонизма у западној философској мисли нема!

Ако „ноин“ значи мислити, те ако је бити исто што и мислити, битије исто што и мишљење, онда је битије исто што и небитије, јер мишљење је — како то лепо објашњава Хегел — НЕГАЦИЈА!

5. У томе „ноин“ (нус итд.) се ради о ОСЕЋАЊУ битија, а не о МИШЉЕЊУ.

Пишући о Апсурду и самоубиству...

у књизи *Мит о Сизифу*, издање В. Маслеша, Сарајево, 1961, (превод Неркеза Смаилагића)

...Албер Ками каже:

„Слиједеће странице обрађују апсурдну ОСЈЕЋАЈНОСТ... а не апсурдну ФИЛОСОФИЈУ... апсурд је досад узиман као закључак, а у овоме огледу се посматра као полазна тачка...“ (стр. 11, речи „осјећајност“ и „философија“ подвукао ЖВ).

Наиме, као предмет мишљења, апсурд се јавља пре мишљења и пре философије. Ова га затиче као предмет већ дат. Тај предмет је, свакако, искуство апсурда, и то искуство које је сећање на осећање апсурда. Другачије не може ни бити. Ослобођен навика и философских шема, препуштајући се унутрашњој својој истини, Ками говори управо што и треба. Апсурд није плод мишљења, него једног осећања, и то негативног осећања за које ћемо видети да је Грех: битије као небитије, дато као такво (као небитије) у једном искуству, конкретно у магијском... (Још не у самој магији, него тек у магијском искуству!)

Јер, каже Ками, апсурд је духовно зло, а овај оглед о апсурду је

„опис једног духовног зла у његовом чистом стању... и никаква метафизика и никакво увјерење нису у тај опис уплецени“ (стр. 11).

За наше схватање битија — као истоветности битија са радовањем битија, са осећањем које битију даје смисао (насупротив апсурду) — веома је значајно што каже Ками, говорећи о апсурду као Злу, говорећи као песник, на исти начин као и Бодлер у *Цветовима Зла*: Зло је духовна болест неодобравања битија, па било осећањем апсурда (Ками) или пакленим осећањем досаде, унинија (Бодлер). Јер ако је битије апсурдно, онда је апсурдно (или празно, лишено смисла, досадно, безвредно) само зато што га тако ОСЕЋАМО: других доказа — за смисао или апсурд нечег — нема нити може бити. Телеолошки судови су судови („вредносни“, да „вриједи или не живјети“, стр. 15)

које је само моћ *ОСЕЋАЊА* (по Канту) у стању да доноси. То осећање је платонско „ноин“.

Ками је осетио да се у једначини „бити-мислити“ (у западном, неплатонском чак антиплатонском и антихришћанском превођењу Парменидовог стиха) крије — не неко онтолошко философско питање, него — сама судбина!

„Постоји само један доиста озбиљан философски проблем: самоубиство. Одговорити на основно питање философије значи: судити о томе да ли има или нема смисла живјети!“... „Никада нисам неког видео да је умро због онтолошког доказа. Галилеј је заступао значајну научну истину, али се те истине веома лако одрекао чим је она његов живот довела у опасност... док, напротив, видим да многи људи умиру зато што сматрају да не *вриједи* живјети... као што је многим *смисао* њиховог живота вреднији од самог живота, па се убијају кад виде да тога смисла нема! ... Смам, дакле, да је најпрече питање о *смислу* живота. А како да се на њ одговори?“ (стр. 15)...

Заиста, како да се одговори, кад није у моћи мишљења, па ни сазнања ни да то питање постави (јер она га затиче, само га постаје свесна), а камоли да на њ одговори.

А тај смисао, то осећање смисла је исто што и само *битије*! Јер „нус“ („ноин“) је оно дивљење из којег извире и смисао оног чему се дивимо. *Дивити се*, наиме, нечему, значи и *осећати смисао* постојања тога чему се дивимо!

Према томе, основно питање човеково није у сазнању битија (у онтологији), него у одобравању или неодобравању битија.

Када би оно „ноин“ значило мишљење или спознају, онда не би било те драматичности у односу човека према битију. Али тај однос није философски, него витални. Или, ако је философски, онда основно питање философије гласи — не шта је битије и каква би морала да буде мисао о њему да би била истоветна с њим, него — да ли вреди живети или не вреди (има ли смисла живети или не), тако да је „доиста основни философски проблем: самоубиство“, како каже Ками.

Тек у новије време — и то тек преко песника! — избија у свест европске философије управо оно платонско „ноин“ у којем истоветност са битијем не значи „мислити“ и „спознати“, него управо осећати.

Додуше, „ноин“ може да буде схваћено и као осећање страха које је истоветно са самим битијем; да *бити* буде исто што и *страховати*, бојати се? Ако је реч о таквом осећању — а не о слављењу и хвалењу битија, не о радовању које је литургијско —, онда би заиста сама свест о битију значила исто што и одлуку о самоубиству, а врховно начело које би човек, самим постојањем уважавао, била би смрт, *ТАНАТОС*. (О томе и Фројд).

Али на томе нивоу изоштрене мисли философија се најзад суочава и са Христом који је, како пасхална химна каже, „*СМРТУ СМРТ ПОБЕДИО*“.

6. Немогуће је бити (постојати), а не одобравати битије. Ако човек и каже да не одобрава битије „такво какво оно јест“ (под претпоставком да значење битија сузимо на могућност да буде тумачено „овакво или онакво“), он ипак одобрава само битије: не би иначе живео. Кад живи одобравајући или хвалећи могућност битија (таквог или онаквог), кад живи у нади, он ипак живи од тога што је одобравање живота реално управо колико и сам његов живот. Свака мисао која битије поистовећује с негацијом битија (ма којом то „диалектиком“) лажна је и нелогична, јер заборавља саму чињеницу да је жив онај који мисли и да му се живи, те да евентуално не одобрава битије других, али одобрава сопствено битије. Иначе не би живео!

Зашто Декарт каже: „мислим, дакле јесам“ (тј. мишљење=битије)? Управо зато што је било могуће рећи и „мислим, дакле, нисам, не постојим“! Јер мишљење је дефинисање, а свака дефиниција или мисаоно одређење је негација: *omnis determinatio est negatio*! У могућем избору, Декарт се опредељује за друго схватање. Није у наведеној Декартовој изреци битна мисао, него одређење по једном осећању. А мишљење је негација битија зато што мишљење сврстава (генерализује, апсолутизује) и на тај начин негира сушност као појединачност, а афирмише врсту, род, Апсолут. Јер битије је битије (постојање) — не врсте, рода, Апсолута, који су апстракције, чисти, непостојећи појмови, него — појединачних сушних. Када Декарт каже „мислим, дакле, постојим“, онда је тиме, чудећи се, констатовао да истина битија није у мишљењу, те да мишљењем ипак није доказано постојање врсте, рода или Апсолута, него сушност: самог њега, Декарта! Зато што доказ није у мишљењу, него у очигледности која овај пут — кад је у питању битије — није могла ни мишљењем бити демантована! Јер мишљење није истоветно са битијем, него оно нешто чиме је и само мишљење подређено битију. То нешто је одобравање битија, „ноин“.

7. Православље није нека „религија“. Јер у религији се човек, уплашен Злом, „побожно“ односи према неком нарочитом, духовном свету који је одвојен од земаљског, и који треба да нас спасе од земаљског. Православље нема тог дуализма својственог религији, него је однос према самом битију, и то истоветност човековог осећања битија са самим битијем. Та истоветност је литургизам. Само Православље је Литургија и литургизам. Читава књига шеста романа Браћа Карамазови (књига шеста, *Руски монах*, из живота старца Зосима) је слављење баш те истоветности: бити значи хвалити битије. Сав отпор Достојевског „Западу“ — тј. не цивилизацији као правној безбедности грађанина, него западној философији и теологисању философском — управо је отпор који православно хвалење битија пружа мишљењу негације битија, мишљењу и свести магијског искуства. Старац Зосим стално говори како — чак и без свести, као несвесна Литургија! — све живо хвали битије, „све се Богу моли“, и да је рај у литургијском хвалењу битија и како би рај коначно настао међу људима кад би хвалење битија однело коначну победу над негацијом битија и над мишљу те негације! Јер негацију битија је измислио сам Сатана.

8. Косовски завет поставља човеку Небеско царство као једини смисао живота и једини достојан начин живљења. Шта је Небеско царство?

То је Светотројична и Богочовечанска Литургија. Њу је људима открио Христос и тако омогућио и свесну Литургију људи на земљи. А она је непрекидно творачко хвалење и благосиљање Творца и оног што је створено, радовање створеном. У то хвалење Творца и радовање битију човек може доспети само ако се *УЗДИГНЕ* из света — који је свет Греха, свет негације битија, свет смрти — у Царство које је завичај и искон човека као *Луче Микроkozма*.

Наравно, ако је човек пао и грешан, онда се може уздићи само ако се при томе покајао због оног што га је изгнало из Небеске Литургије. Но, о томе касније. О самом уздизању „узнесењу“ говори прво певање *Луче Микроkozма*. Но већ у томе певању се описује сама суштина Литургије, небеска суштина хвалења битија, оног платонског „нус-а“ који гледа идеје.

То слављење битија предпоставља „деликатну силу вообраза“ (ЛМ, I, 146), тј. уобразиље, надахнутог прозрења. Ту је човек већ на једном узвишењу, на узвишеном месту (на „свијетлом бријегу“, I, 150) чијим величанством и сјајем су вид и сва чула „поражени“, пошто чула нису припремљена за такву дивоту, за созерцање битија и творевине као дивоте I, 151—155). Затворивши очи — неприпремљене за ту дивоту — песник може само још да чује. А то што чује може и да поднесе, благотворно је: то је бесмртна музика, сладост небеске хармоније, глас који кроз душу човека струји као електризам (Л. М., I, 155—160). Јер ако човек није припремљен да види Бога на делу, може бар да чује. Уосталом, као *Реч* Бог се и обраћао уху пророка и песника, а за то време био је невидив.

Сада је потребно да сам ангео, од Бога послан песниковој *Лучи* у сусрет, оспособи песника и за само виђење дивоте и савршенства битија, да песник погледа „у предивна Божја створенија“ (I, 163—165). Јер човек је могао да гледа свет који је мрачан зато што је мрачно све што је без очију! (I, 166—170). А сада треба да — наравно, *Лучом* — гледа светло битије! И тако се песникова *Луча* уздиже вођена ангелом хранитељем (I, 172—215, 216, 217, 218).

У тој узнесености човековој све је величанствено, сво битије у светлости окупано (I, 225). Та лепота не одговара никаквим појмовима: „Сва Ти овде гину поњатија!“ (I, 231), баш како и Кант каже: лепота је свиђање без појимања! Овде, у задивљеном созерцању битија, у Литургији, „вообрази сами себе гоне“, развија се уобразиља (стваралачка машта) слободно, сама собом, без појмова и искустава (I, 231...). За Литургију, за слављење битија, човеку је потребно „крилато мечтање“ I, 311), да човек засија „Огњем Створитеља као Искра за Небо створена“ (I, 321—323), јер она исконска истоветност битија са слављењем битија, оно што је у Платона „нус“, гледање самих идеја, то је Литургија којој није равна ни поезија најречитијих смртних песника, јер и најсјајнији смртни поете са самих „врата Неба у пропаст падају“ (I, 341—350). А у Небеско царство улази само свештена поезија Литургије коју је људима открио Логос Христос.

За Литургију је потребно „крилато мечтање“ (I, 311), а нема те силе која човеку може да подари то „крилато мечтање“ — ако не

подари сам Бог, Дух Свети, чијом милошћу се човек једино и може узнети у сферу Литургије:

„Би ли смјела забуњена душа
Претрћ оков смртне тјелесине
Без свештене воље Створитеља
По простору лећет небесноме,
Тражит прво, блажено жилиште
(завичај *Луче*, њен искон)
Тражит судбу свога паденија?

(тј. у литургијском уздизању)

ЛМ, I, 191—200

Но кад се човек суочи са Духом Негације, са Великим Порица-тељем — како Сатану, Мефиста назива и Гете, у *Фаусту* — он бива парализован, крила маште се склапају и чак опадају (нестаје ства-ралачке, активне маште, уобразиље, моћи дивљења и уздизања). Управо та опасност је запретила и песнику кад му је ангел хранитељ показао сатански свет, Ад (I, 281—300). Угледавши тај мрак, песни-кове очи одједном губе моћ да виде блистави свет битија, губи се „воображеније“ и „крилато мечтање“, јавља се страх од битија уме-сто дивљења битију и песникова *Луча* је пред поновним падом (I, 301—320). Али песника у томе тренутку спасава ангел хранитељ (чу-вар) кога је сам Бог, знајући људске слабости, послао. Тако ангел уводи песника у свет Литургије (I, 321—330). Јер свет Литургије је ангелски свет: они саслужују Литургију са Христом, тј. бораве у Не-беском царству, у Литургијском „простору“ девет ангелских чинова.

У свом *Расматрању божанствене Литургије* Н. В. Гогољ вео-ма често упоређује Литургију с Небеским царством, поступ-ке свештеника, ђаконa и верника са поступцима ангела без којих нема Литургије. Он каже: „*Алилуја*“ и „*Херувимска песма*“ је певање ангела, посебно Херувима. Они су „небес-ка војска“ Литургије (стр. 58) што нарочито наглашава у по-глављу о Великом Входу (стр. 56—62).

9. Цело друго певање *Луче Микроkozма* је приказ Небеске Ли-тургије:

Од стихова 1—90 (ЛМ, II, 1—90) је опис самог литургијског не-беског простора и храма, Небеског Јерусалима.

Стихови 91—110 говоре о „ликовима“ (легијама) ангела који, распоређени у кола (хорове), поју славу Бога. Они су „расхорени“ (распевани у хоровима) слаткогласијем (еуфонијом) и певају химне вечите љубави, при чему и сами „*уживају бесмртну насладу*“ (II, 96). Њихова лепота је неописива, а извире из самог њиховог пева-ња лепоти! У њиховој лепоти се огледа „*савршенство самог Ство-ритеља*“ и „*прелестна Божја ПОЕЗИЈА*“ (II, 101—107).

Стихови 121—180 (ЛМ, II, 121—180), речима ангела хранитеља песниковог (Његошевог), описана је сама светиња над светињама Не-бескога Храма, простор који одговара олтару у земним црквама на-

шим, место где је Његов Престо. Најзад ангел хранитељ каже песнику:

„Сад си, мислим, сасвијем довољан
(задовољан, савршен)

И душа се твоја ободрила“ —

рече мени красни житељ Неба —

„Када Ти је Творац допуштио

Да МУ Престол свијетли погледаш

И прелести Раја СВЕШТЕНОГА“!

(ЛМ, II, 181—186).

Даље је реч о распореду ангела, небеске војске литургијске, и о самој Литургији.

На први поглед као да — у том распореду Литургије — Његош одступа од Небеске хијерархије св. Дионисија Ареопагита, од распореда бестелесних небеских сила у служењу Небеске Литургије. Излази, по *Лучи Микрокозма*, да су Престолу Бога најближи архангели, посебно Михаило и Гаврило — а био је и Сатана, раније као Денница, Lucifer, сабрат лрхангелима Гаврилу и Михаилу (ЛМ, III, 204 и ЛМ, IV, 11 —, а у саму светињу где је Престо улазе архангели као најближа небеска свештена лица). Па ипак Његошев ангел хранитељ — говорећи да припада легионима „Михаила Првопрестолнога“ (ЛМ, II, 196) — каже:

„Над наше се легионе висе

Шест хиљадах колах свијетлијех;

.“ итд.

(ЛМ, II, 201)

Његош зна да су архангели тек у Трећој хијерархији (по Дионисијевој *Небеској хијерархији*), те да су изнад њих још шест, тј. две хијерахије од по три легије, али говори о њима као о светлим колима (светлим хоровима). Наиме, небеске силе чине хорова, певајући и славећи Литургију у хоровима „слаткогласним“ (ЛМ, II, 91—92, 94, 142, 143, 202, 211.) Све је то Његош могао и морао сазнати од свог стрица — исихасте, монаха, архимандрита и владике, светог Петра Цетињског —, јер православни монаси чувају о Небеској Литургији слику Небеске хијерархије како је она приказана још у делу Дионисија Ареопагита *Небеска хијерархија*. То дело је преведено са грчког на српски још у време кнеза Лазара. Превео га је монах исихаст Исаија. (Недавно је о томе преводу изишла и студија проф. др. Ђорђа Трифуновића, са текстом старог и савременог српског књижевног превода.)

Дакле, прве две триаде Небеске хијерархије имају у Његошевој *Лучи М.* својеврсну улогу украса над трећом триадом, архангела и ангела. Тиме је дата посебно значајна улога архангелима као заштитницима средњевековне српске династије и најугледнијих властеоских породица. Али ред Небеске хијерархије и Литургије тиме није поремећен.

10. Овде се Литургија јавља као неки Седми дан, као Одмор, јер се „идеје“ које ствара Бог јављају управо за време анђеоског одмора: ЛМ, II, 231: „Сад ће вријеме бити од одиха“ (одмора), те ангели посматрају и диве се идејама као што се верници на земљи диве фрескама у цркви. Тако ангели схватају чак и време: по ИДЕЈИ времена (ЛМ, II, 241—60) тј. по вечности; као што схватају и „другу прозрачну идеју... свемогућу Поезију Творца“ (ЛМ, II, 261—270), па и трећу, простор, „план небесах“ (ЛМ, II, 271—280).

У Небеској Литургији ангели, „Божији духови“ славе Поезију Бога (тј. стварање које је Поезија, ЛМ, II, 275 и ЛМ, II, 171—180). Све што Бог ствара јест „побједа и весеље Неба“ (ЛМ, II, 288) и

„Сваки вечер“ — хранитељ ми каже —
(каже ангел хранитељ Његошев њему)
„Нове дивне бесмртне идеје
у нашу се сферу свијетљају;
И дан сваки Неба СВЕШТЕНОГА
(Неба литургијског)
Нас честита НОВИМ наслађењем,
Нови гласи бесмртне музике
Наша китна поља потресају
Новом СЛАВОМ ТВОРЦА могућега“
(моћнога)

ЛМ, II, 291—300.

И у томе се састоји Небеска Литургија. Она је стварање. Ангели славе Бога дивећи се лепоти Божије творевине и лепоти нестворених Енергија Бога. Слављењем учествују у стварању. Ништа више се од њих ни не тражи до да славе битије, да се радују. У тој радости Творцу и свему створеноме је — РАЈ, НЕБО, НЕБЕСКО ЦАРСТВО.

И тек кад је видео то, песник ће моћи да схвати и у чему је људски пад, јер

Пад је огрешење о Небеску Литургију.

Онај који је човека навео да се огреши о Небеску Литургију — о слављење битија, о поезију којом човек, дивећи се битију, поистовећује себе са битијем — тај је и кривац човековог Пада.

То је Сатана. У трећем певању *Луче Микроkozма* то се и каже.

Божанско начело, начело литургијско, истовремено и „правило битија“, које Сатана хоће да уништи (ЛМ, IV, 53), гласи: „исто је бити и битију се дивити“, како је то рекао и Парменид у поменутом стиху.

Не дивити се битију, подлећи осећању апсурда (бесмислености битија) — исто је што и подлећи „душегубитељу“, Сатани. Јер осећање апсурда је самоубиствено, а осећање смисла битија је живот и спасење.

11. Ако је Литургија слављење битија, као творевине Бога, савршеног Творца, онда се огрешење о Литургију састоји у одбијању радосног прихватања битија. Грех је одбијање химничне распеваности. Сатана одбија да слави битије. О томе казује Његош у певању трећем *Луче Микроkozма*.

Осећајући жалост што је пао, осећајући се баченим у свет (ЛМ, П, 7, 21), песник је несрећан управо зато што се сећа своје, човекове прве (првобитне, суштинске) славе (ЛМ, П, 11), па зато сања да опет буде у тој истој слави, да се до ње вине. Та слава је Литургија, литургијски однос према битију (читавом, па и сопственом). И чим се уздигао (у певању првом) доспео је у то узнесено литургијско стање, опевано у другом певању *Луче Микрокозма*.

Да је створено битије одраз славе и лепоте Нествореног Уметника Бога у којој се сушто јавља као идеја — то песник наслућује под утицајем Тајног Промисла (ЛМ, П, 10), мада самим својим искуством, својим животом у свету, где је пао или бачен, никако не може закључити да је битије слава, него, напротив, да је битије мука, понижење, тиранија, паклено позориште итд., итд., како то често говоре и Владика Данило и Игуман Стефан у *Горском вијенцу*, и Игуман Теодосије у *Шћепану Малом* и како се говори непосредно песнички у *Лучи Микрокозма* (Посвета и певање VI), тако да је саму суштину, битије као славу могуће сагледати једино у монаштву (покајањем) и литургијским животом, кад људи воде „коло око цркве“ и у цркви литургију (ГВ, Вук Мићуновић, 89—138).

И заиста, само под утицајем Тајнога Промисла, наитијем Светог Духа, могуће је сагледати суштину битија као славу. Тако настаје и збива се Литургија. Њоме је човек уздигнут у славу. Тек после тога се стиче и способност да човек схвати и сагледа у чему је људски пад: ако је пад настао огрешењем о Литургију, онда је логично што тек Литургијом и свешћу о њој човек успева да схвати у чему је Пад. Свест о Греху је могућа само ако знамо о шта смо се огрешили!

Сатана је одбио да учествује у Литургији (ЛМ, III, 201—210), неће да честује Бога, неће да се причести Небеским Хлебом, Телом Богочовека Христа. Неће да буде усвојени син за Божијом Трпезом. Он не осећа у чему је част и слава створених духов (ангела): да се причешћују нествореним Енергијама Бога кроз Тело Христа.

У томе је његова несећа. Али он је наговорио и Адама да одбије Причешће Христом, да не пије воде са Извора Духа Светога.

Да би схватио Пад, песник мора сагледати тај свет и ту висину са које је човек пао. То је могуће само ако се уздигне на ту висину.

Да би схватио чега је Падом лишен, у чему је страхота Пада — човек мора да се вине у ту заједницу литургијску, да се причести: тек тада ће, накнадно, схватити и Пад. Човек ће осмислити Пад тек кад буде спасен, кад Пад буде прошлост које ће се он само сећати и само накнадно се плашити Пада као неповративе прошлости.

Зато ангел хранитељ (чувар) који је песникову Лучу уздигао у те висине најзад оставља песника самог, али да се причести, јер му — у сагледавању битија, суштине битија — не могу помоћи ни ангел хранитељ, нид само уздизање, него тек Причешће које је сврха и смисао уздизања.

Јер уздизање без Причешћа изазива у човеку страх: кад са те висине сагледа дубину Пада и адски свет (ЛМ, I, 281—320).

Зато ангел хранитељ, напуштајући песника (Лучу његову), упућује га на Причешће; управо на онај Извор (источник) о којем говори Христос, да ће се жедни пити:

„Ту Ти сједи и Воде се напиј
Са бистрога тога Источника;
Она ће Ти управо открити
Страшну судбу Твога Паденија!“

ЛМ, II, 301—307

12. Адам се повео за Сатаном, склопио са њим савез, њиме се „причестио“, па је зато читав човеков живот у стању после Пада обележен тим савезом, успоменом на тај савез. Те успомене или трагови су:

— тешки сан, одсуство свести о битију (ЛМ, II, 71),

— страшна привиђења у којима види своје битије („биће“, овде ради стиха), а најстрашније онда кад уображава „од сна овог ослободио се“ (ЛМ, II, 76), јер тек тада је у царству страшних сновиђења (ЛМ, II, 71—80, и 3 и 4);

— адско наслеђе као што су злобе, завист, страст којима је човек нижи од скота (ЛМ, II, 81—90);

— храм у којем се пали човек моли Злу (ЛМ, II, 111—120), грко наслеђе људско;

— философија која одриче човекову славу, човеково небеско порекло и налази човеково порекло, завичај и корен баш у овом палом свету (ЛМ, II, 61—70 и 151—160, Питагора, Епикур и философи које осуђује и апостол Павле, у Атини, *Дела апостолска*, 17).

Најзад, сви закони Зла у човековом животу су човеков

„Адски спомен свезе са Сатаном“ (ЛМ, VI, 98—100).

Кад се човек поведе за Сатаном, онда треба да зна ко је Сатана: он је „нечестиви“, тј. нечастан, без унутарње лепоте, па стога и непричестив. Сатана одбија да учествује у Литургији и на тај начин одбија да чествује Слово Божије, Христа, који ту Литургију служи, тј. радује се оном истом битију које је кроз Њега (Христа) и настало! Но није му доста да он сам одбија Литургију и Причешће Христом, него одводи од Христа и слављења битија и Адама.

То сатанско огрешење о Литургију једнако је смрти, јер оно слављење битија на којем (слављењу) битије и почива, а Сатана, огрешујући се о Литургију, противећи се Стварању, Вечно је противан Добру, божанској Поезији.

Да је побуна Сатанина управо у томе, види се у читавом трећем певању *Луче Микроkozма*: кад Бог говори да се Зло и смрт (негација битија) зачињу тиме што Сатана одбија да са архангелима учествује у Литургији (III, 201—340).

Архангели, чином једнаки са Сатаном који је још њихов брат, долазе Богу да се поклоне Његовој Поезији и Престолу, док је Свемогући на Престолу... (ЛМ, III, 1—10).

Творителном зањат поезијом

(занет стваралачком поезијом, поезијом као
стварањем и истовременим благосиљањем створеног)

Архангели улазе у двор, као што свештеници, архангелима слични, улазе Великим Входом на Царске двери у олтар где је Престо, Трпеза.

Архангели улазе и служе, а Сатане нема. То ће Бог одмах да примети. Он зна и зашто Сатане нема. То ће и рећи ЛМ, III, 201 даље).

Наравно, служба Богу не састоји се у стицању одвојеног сазнања. Човек никад не може бити једнак Богу знањем, па зато и не тражи ту немогућу једнакост. То не траже ни архангели. Значи, смисао службе није у стицању „дианоитичке врлине“, како то замишља Аристотел.

Он у *Никомах-Етици* каже да је боговима, и Богу, мило кад је човек философ, сазнањем једнак божанству. Лепо је што Аристотел не види завист у Бога. Али — било то божанско сазнање човеку могуће или не — човекова сличност Богу није у знању! Ни пунота битија није у сазнању. Битије није истоветност са сазнањем и мишљењем као (тобожњим) савршеним начином сазнања. „Дианоитичка врлина“ у Аристотела је врлина управо зато што он дианоиу (дианоју, највишу моћ сазнања) сматра нечим што је у човеку „најбоље“ (тј. врлина).

Врлина није у хладном сазнању. Човек није Богу сличан (богopodobан) сазнањем, него радовањем битију, благосиљањем битија, оним „нус“, „ноин“, тј. саслужењем у космичкој Литургији.

Пре него ће изразити чуђење (или негодовање) због Сатаниног одсуства са Литургије, Бог јасно показује да врлина није у сазнању. Чак ни кад бисмо имали меру сазнања самих архангела. Па ни кад бисмо имали знање самог Бога! Јер битно за битије није то што Бог зна битије — а као Творац Он несумњиво мора и знати битије! —, него то што се Бог битију РАДУЈЕ. То се очекује и од архангела: не да битије знају, него да му се радују. У томе се састоји Литургија. Јер ако бисмо волели тек пошто упознамо то што волимо, ако би се љубав заснивала на сазнању (да буде *amor intellectualis*, како би то рекао Спиноза), никад не би било љубави. А Литургија није првенствено извор сазнања, него извор и израз ЛЈУБАВИ. Љубав је безазлена и непосредна зато што јој није потребно никакво заобилазно сазнавање.

Сатана је горд, жељан моћи, па каже: ако немам моћи, онда нисам ни постао, да ме нема: слађе је непостојање него немоћ. Смисао битија је моћ над њиме! Тако каже Сатана: *Луча Л.*, IV, 41—170. Та сатанска воља за моћ позната је Његошу, још пре Ничеа. Само што Његош ту вољу осуђује, као сатанску негацију битија, као сатанско противљење Литургији, као слављењу битија. Ниче, напротив, осуђује хришћанство, и може да се правда само тиме што му је хришћанство (Православље) непознато. Као ни Киркегору. Они нетачно мисле да је хришћанство свест човека о својој немоћи пред Богом који је суштински моћ. Они нетачно мисле да Христос није човеку открио ништа ново о односу човека и Бога. Међутим, љубав није однос моћи чак ни онда кад је то љубав између немоћног и свемоћног. Па ни замена моћи знањем, апсолутним знањем, не пружа могућност за појаву љубави, јер и знање је моћ: управо оно је та моћ којој се клања и коју као своје блаженство осећа *amor intellectualis*.

Дакле, архангели улазе у Светињу, прилазе Престолу и Трпези небеској и тиме се показује блискост њихова са Богом. Али та блискост и својства којима су архангели Богу блиски и богоподобни — не састоје се у одвојеном, надменом знању

... него у дивљењу творевини као божанској поезији, учествујући у самој радости којом се Бог радује битију. Уздижући се стално у тој радости, на крилима од песме, ангели и архангели као саслужитељи Богу, исто и Херувими и Серафими, поистовећују се са Богом, али не са Суштином Бога, него са Његовом Енергијом.

Да блискост и богоподобност нису у сазнању (у „дианоитичкој врлини“), то се јасно каже у трећем певању *Луче Микроkozма*. Реч је ту о томе како могу и да ли уопште могу да буду схваћени време и простор. И колико год да су архангели Михаило и Гаврило високи умом, они нису Богу блиски тим умом. Бог каже:

„Два најсјајниј' моја творенија
Међу свјема бесмртним дусима!

(ЛМ, III, 151—152)

и онда опет, после одговора на једно питање (о простору), Бог каже Архангелу Михаилу:

„Архангеле, ума високога,
Ка дух један довољно се дижеш
(довољно да може разумети Бога кад говори!)
И чест чиниш Твоме Створитељу,
АЛ' ПРОСТОРА НЕ ЗНАШ ЗНАЧЕНИЈЕ!

(ЛМ, III, 181—185)...

Наравно, то архангелско незнање не чини их недостојнима за Литургију, за слављење битија, јер то слављење није у зависности од знања битија, нити је човек усклађен битију само знањем битија. Апофатика — непојмивост Божије суштине — протеже се донекле и на Божије енергије, јер ни у вечности нећемо моћи усвојити сву Божију Премудрост.

Архангел Михаило представља простор у највећим могућим бројчаним износима и односима милиона: милиони кола небеских кругова којим небеска тела окружују своја средишта), „највећи степен счисленија“ (броја) кола са њиховим сунцима... највећи степен који може да замисли „вообразити“) једно БЕСМРТНО, дакле, најумније Божије створење ЛМ, III, 155—170). Па мада је тако до највећег могућег степена „воображења“ приказао простор светлости, исти толики је и простор мрака, те је тако простор велик колико су заједно велики простор светлости и простор мрака ЛМ, III, 171—180). А онда Бог на то показује Архангелу Михаилу, најумнијем могућем бесмртном створењу, које има част да приђе самом Престолу Бога, да не схвата простор! И не само простор, него ни време, па, наравно, ни ВЕЧНОСТ, јер би то већ значило схватити самог беспочетног Бога.

Да би Бог могао бити схваћен, потребно је да и Ум који би Бога схватио буде исто тако безграничан као и сам Бог, а

Ум је само један без граница,
Сви су други кратковиди уми!

(ЛМ, III, 199—200).

VIII. СЕЋАЊЕ НА ГРЕХ

1. Човек има и човеку је својствено духовно искуство, јер човек се сећа духа, свеједно да ли магијског или мистеријског. Човек се духа сећао (духовно искуство имао) и пре појаве Логоса у телу, тако да човеку није тек са Ваплоћеним Христом дошло и духовно искуство. Човек се духа сећа и без Христа. Но, нешто ипак није било могуће без Христа:

сећајући се духа, човек није без Христа, а поготово не против Христа, могао знати да је тај дух (којег се сећа) изгубио **СВОЈИМ ГРЕХОМ**.

Грех којим је човек лишен и стално лишаван тога свог исконског духа је Грех Адамов. Но да би човек то сазнао, потребно је да се пред њим јави сам Творац као **ДРУГИ АДАМ**!

Тај Други Адам је сам Христос. Он човеку омогућава да човек постане опет првобитни Адам и да види шта је радио.

У ноћ страшну, буром разјечану,
Сину мени зрака пред очима
(сину Луча Микрокозма)
И глас зачух кано глас ангела:
„ЈА сам душе Твоје помрачене
ЗРАКА СЈАЈНА ОГЊА БЕСМРТНОГА:
МНОМ се сјећаш шта си изгубио.
Бадава Ти ватрени поете
Сатварају и кличу богиње:
ЈА ЈЕДИНА мраке проницавам
И допирем на НЕБЕСНА ВРАТА!“

(ЛМ, I, 31—40)

И сваки човек има свој доживљај Пада, као губитак изворног мистеријског духа првобитне чистоте. Да би то обновио, он ће морати да буде као први Адам, да се поистовети са Адамом који је пао, а није морао да падне.

То поистовећење је нешто много јаче и дубље од пуког солидарисања са нашим Прародитељима и њиховим Грехом. За то поистовећење ми не бисмо били способни да није било Другог Адама, Христа.

Посредством Другог Адама, Христа, који је Врховни Литург, ми сазнајемо и како је пала Луча човекова и зашто је пала, и шта је тај дух који је својим падом Луча човекова изгубила.

Јер човек се са Адамом (и његовом првобитном „ситуацијом“ духа и Греха) поистовећује на тај начин што постаје свестан Другог Адама, Христа. Не можемо ми постати свесни Греха сазнавши

оно што нам је о Греху речено у *Књизи Постања* о Дрвету Живота и Дрвету сазнања Добра и Зла, о Змији, о Божијем упозорењу, о Евиној лаковерности и Адамовој поводљивој радозналости, него само Христос и тек Христос, Други Адам, омогућује нам да постанемо свесни Греха, као своје гордости, своје себичности.

Ми Грехом губимо извесну способност поистовећења, учешћа, са Богом и ближњима; једном речи свега оног што Христос открива и даје **ПРИЧЕШЋЕМ**.

Да би сазнао шта је тај литургијски дух којим је човек био **ПРОСЛАВЉЕН** као сличан Богу, богоподобан, шта је тај дух без којег је човек ништаван, бедан, песник мора и хоће да сазна како је човек тај дух изгубио

„Пој ми, дакле, бесамртна твари,
Страшно Твоје с Неба паденије...”

(ЛМ, I, 41 даље)

То поновно доживљавање првобитне ситуације је Литургија и Покајање као литургијско осећање.

Ту се поново доживљава истоветност битија са духованством (са „ноин“), али сада са „ноин“ које је *metanoia* више од Парменидовог, јер се ту ради сада о ономе „ноин“ (дуковању) које је *metanoia*, покајање, на које позива свети Јован Претеча кад говори: „Покајте се, јер се приближи Царство Небеско“, (*Матеј*, 3, 2).

Дакле, **МЕТАНОИН**, **МЕТАноиа**. У томе се састоји покајање: њиме се човек уздиже, баш као и Његошева Луча, у Царство Небеско. То Царство је Литургија. Њу служи Други Адам. Ми се њиме причешћујемо. Тако постајемо ослобођени Греха и растемо у савршенство. Постајемо, коначно свесни оног дара којим је човек богоподобан.

Васкрсење је на фрескама у нашим манастирима приказано као *Силазак Христов у Ад*, јер „ни врата Адова неће Му одолети“! И Христос се поистоветио са Адамом, чак са мртвим Адамом у Аду. Ту, у тој поистовећености са палим Адамом, затиче и нас. Тако васкрсавамо, са Христом који је ослободио Адама ропства ђаволу и смрти.

Литургијски дух који смо изгубили Грехом — стичемо тек са оном моћи коју човеку даје Христов Свети Дух: моћ поистовећења, са Првим и сваким човеком, као и са умирањем и васкрсењем Богочовека. То је крштење Духом Светим којим крштава Христос.

2. То поистовећење човека са Старим Адамом — у Греху, у солидарности страдања, и са Новим Адамом у обожењу — није неки магијски догађај, него **ЛИТУРГИЈСКИ**, а само Христос може да открије тајну богочовечанског, мистеријског збивања као литургијског, јер само Он спаја Вечност са Историјом, само Он усаглашава тајну двеју воља и двеју слобода: Божије и човекове.

Мистеријска збивања су сва збивања везана за појаву Вавлоћеног Бога Логоса. У њима се испунио у историји пречвечни Божији План о спасењу и обожењу рода људског.

Како су сва та збивања — поистовећење Логоса са Адамом и сваког од нас са Адамом — збивања историјска и вечно литургијска, она су могућа увек: данас као и у време кад је Христос боравио међу људима да им открије тајну Литургије. То је омогућио Христос: да мистеријско збивање које је за човека битно не буде условљено историјом или епохом, јер постоји могућност „вертикалног узлета“ у слободу синова Божијих. Зато је послао Духа Свог Светог и, на Педесетницу, коначно установио литургијску заједницу, Цркву. Та Заједница, као Царство Небеско, остаје у Духу независна од палог света и безблагодатне историје. Зато Богородица, у народној песми *Пропаст царства српскога*, упућује кнеза Лазара на Царство Небеско, на Литургију, на Заједницу која није световна (земаљско царство), него литургијска, небеска. Ако пропадне царство земаљско, тиме није умањено Царство Небеско. Зато не очајавајте! То је Косовски завет.

3. Да бисмо знали шта је и какав је тај Грехом изгубљени дух блискости Богу — којег се сећамо, но тек толико да нас то сећање ражалости ЛМ, П, 11—20) —, потребно је да се открије и покаже цела Тајна, Целина Тајне у којој су дух, Грех и Спасење само моменти исте Тајне.

Јер све што можемо сазнати о Греху, духу, паду и спасењу, као тајнама или јединству тајне — сазнајемо искључиво у Христу и од Христа.

Христово дело је ЛИТУРГИЈА. Као Литургија, Христос је Логос профорикос. Испољени Логос откривења.

Према томе, све што можемо знати о највишој могућој тајни Бога и човека открива нам се Литургијом.

4. Ако човек не зна да управо губитком тога духа блискости са Богом настаје Зло у створеном свету, ако не зна или неће да зна да то Зло настаје и одржава се његовим савезом са Сатаном, онда човек одбија да зна да је он „цар овог света“! Јер он

„Свећер умно остаје створење
И ЦАР ЗЕМЉЕ, иако у ропству.
Човјек воље остаје слободне

.“

(ЛМ, VI, 89—91)

Ако човек не зна да Зло у свету долази од Сатане преко човека, онда он није свестан ни своје одговорности. Зато не може ни да се каје на начин којим то ПОКАЈАЊЕ бива Тајна, човекова могућност о мистеријском (литургијском) повратку блуднога сина у наручје Оца.

Покајање је једина могућа човекова свест о духу: једина могућа после Греха.

То Покајање је тако разгранато, да би могло да спасе и самог Сатану. Међутим, сатански дух је лудило гордости и потпуне затворености за ПОКАЈАЊЕ:

То се и каже у *Горском вијенцу*, додуше, на „фолклорном“ нивоу личности Кнеза Рогана:

„Ја се овој и чудим работи!
Поп грешника за грехове пита
Да га ђаво није превластио,
 *(тј. да ли је човек потражио савез са Сатаном
 и Сатани се, добровољно, покорио)*
А ЂАВОЛА још нијесам гледа
Да се попу исповиједао.“

(ГВ, 806—810)

Но још пре него што ће Сатана да се онеспособи за Покајање, као за велики лек од Зла космичког, архангел Михаило каже Сатани:

„Обрати се, душе изгубљени!
Пролиј топле сузе покајања
Пред општијем Творцем милоснијем;

Познај Име Свемогуће шта је
И значење Твоје наспрам Њега;
Изжен' таму из слијепа ума
И злу ЗАВИСТ из пакосне душе!“

(ЛМ, IV, 31—40 итд.)

Но, Сатана је дух окореле Гордости (воље за моћ, ЛМ, IV, 41—170), па зато одбија Покајање, жртву Покајања...

Насупрот Сатани, Адам је схватио свој значај и покајао се, па је већ тиме, схватањем свог назначења (и своје улоге у космосу, своје одговорности), прославио битије, ако и касно:

Треће јутро позоришта страшна
 *(страшне побуне против Бога и јуриша са
 Сатаном на Небо престоно)*

Адам с ликом својијем одступи
 (са свима који су њему слични)
Из несрећна боја погубнога
Са дубоким ДУШЕ ПОКАЈАЊЕМ

... ЛМ, V, 81—85 и даље...

И то је било довољно да човек буде предвиђен за спасење, мада његова кривица није мања од Сатанине, него се Сатана чак поносио Адамом као никојим другим савезником (ЛМ, IV, 167, у строфи 161—170). Јер да није било тога Покајања којим човек тражи Литургију, Адам би био заувек изгубљен: као и Сатана. Покајање је, дакле предуслов за Литургију.

Уосталом, и Библија сведочи о томе: Адам и Ева су се сакрили и одмах се покајали за учињени Грех. Они су се уплашили да не буду вечно одбачени од Литургије, Славе Божије.

5. Човек се, дакле, већ самом својом природом сећа искомског духа, јер је само својом природом човек исто што и душа која је

сећање на дух, духовно искуство. Али то искуство није довољно да се човек спасе и сагледа — самим духом као осећањем. Јер и Сатана се сећа духа који је изгубио:

„Како што сам горду цару Ада
 (тј. Сатани)
 И његову зломе легиону
СПОМЕН ЖИВИ Неба блаженога
 (тј. сећање на дух мистерије)
 Рад наказе веће оставио,
 (да би Сатана, управо живим сећањем које
 никако не тоне у заборав, био кажњен)
 Тако данас **ЛИШАВАМ** Адама

 Блаженога жилишта спомена,

 Ка̑ да Небо нијесу гледали.“
 (Адам и потомци)... (ЛМ, VI)

Тако говори Бог. Сатана се, дакле, сећа Неба живље него човек: сећа се живим осећањем лишености. А то осећање је мука за Сатану. Али не спасава ни сећање ни осећање него смисао сећања (искуства). Тај смисао се јавља тек са ОСЕЋАЊЕМ ГРЕХА. А то је доживљај Покајања. Смисао сећања на Небо (духовног искуства мистеријског и литургијског) је да човек постане свестан Греха. У тој свести о Греху човек је свестан и Зла, и порекла Зла, и своје улоге у појави и одржању Зла, као и нужности Покајања, јер само тако човек може сазнати и о шта се огрешио.

У томе освешћивању нема никакве нужности, јер човек може не само да се покаје и отвори се тајни, мистеријском, него и да подлегне магији, па онда, с њом, да подлегне и сатанској гордости, да похули на Светог Духа. Човек је на раскршћу кад се сећа духа: да ли да се упути духу мистеријском или духу магијском. Са покајањем улази у мистерију, јер је већ само покајање Тајна човековог повратка Тројици. Са гордошћу улази у магију, и обратно, са магијом у гордост. Човек је у тој дилеми ЗБУЊЕН. Баш тако и каже Његош:

Те се трза бадава из ланца
Да за собом проникне мрачности. (ЛМ, II, 19—20)

То су „духовне најстрашније буре“ (ЛМ, П, 29) и човек не може да се снађе — како се то види из стихова ЛМ, П, 1—140 — све док се његово битије не поистовети са чистосрдачним дивљењем, са свештеном поезијом, са Литургијом (ЛМ, П, 141—200). Мада „цар Земље“, он остаје **ЗБУЊЕН**. Његово робовање је у тој **ЗБУЊЕНОСТИ**:

„Јер он опет, ако и забуњен,
Свеђер умно остаје створење
И цар ЗЕМЉЕ, иако у ропству“, (ЛИМ, VI, 88—90),

каже Бог у својој пресуди. Али човеку не помаже ум да из те „збуњености“ изиђе: то је јасно из самих уводних строфа *Луче Микро-*

козма. Поготово не помаже „земаљска мудрост“ тј. философија. Из „забуне“ се излази само Тајном Покајања. То је Тајна, јер је Покајање могуће само као осећање, а свако осећање је тајна. Од „збуњености“ човека спасава Христос уводећи га у мистерију љубави Божије. А Сатана је гордост — дакле, бесплодно осећање заљубљености у себе — којом одбија мистерију. Сатана је исто што и одбијање Христове жртвене Љубави у Литургији. А у сећању — које човека мучи поготово кад је свесно — човек је беспомоћан, јер се из муке сећања излази само осећањем, и то позитивним осећањем пуноте битија. Та пунота (плирома) је сам Христос: све се Њиме и само Њиме испуњава. (Матеј, 8, 17). Покајањем је човек свестан Христа и позива Га, у Исусовој молитви која је срж читавог сећања на Литургију.

6. У целокупној историји „западне“ теологије, и из ње израсле философије, Грех је централна тема чак и онда кад теологија, односно философија није тога ни свесна.

Грех се ту често назива падом, отуђењем, постварењем човека итд. све до Маркса, па онда Киркегора и Хајдегера. Но уместо што кажемо „западна“ теологија или философија, боље је рећи: теологија или философија која је пратила историју западне цивилизације. Јер цивилизација коју називамо западном израсла је управо у отпору или противставу философско-теолошкој мисли коју називамо „западном“. Зато философија коју називамо „западном“ не може бити представница ни тумач западне цивилизације, тј. свести о правима и достојанству човека као појединца. Напротив, „западна“ философија и теологија могу данас да буду представнице и аутентични тумачи управо „источних“ земаља, где — уместо човека и закона — владају као званичне идеологије. Дакле, да се вратимо на појам Греха, како је он замућен у теологији и философији званој „западној“.

Од времена Киркегора Грех је централна тема и модерне „западне“ философије, чиме је јасно показано да је философија израсла из теологије. То се на свој начин показује и у Марковом појму отуђења (што је и библијски термин). Са тим појмом се — можемо рећи: безуспешно — рве мисао Запада и данас. У чему је основни промашај и недостатак?

У томе што сматрају да се прво догодио Грех, па онда свест о Греху, па је из те свести никло очекивање спасења (или одбијање спасења), и, најзад, појава самог Спаситеља и спасења.

Међутим, о Греху је могуће — и не само могуће, него једино има и смисла — говорити из искуства ЛИТУРГИЈСКОГ, из блаженог стања пре Греха.

Грех је огрешење о Литургију. Према томе, пре Греха је била Литургија. Сав живот је првобитно био Литургија, те је Грех потрес којим је човеков свет изгубио својство Литургије.

О Греху је могуће говорити — и живот као и Грех осетити — само из искуства Литургије. Како савршене Литургије нема пре Хри-

ста и без Христа, то нема ни потпуне свести о Греху без новозаветне Христове Литургије.

Тај литургички — истовремено „христоцентрички“ — поглед на Грех (на пад, „отуђење“ итд.) недостаје читавој „западној“ мисли, што је очигледно тек са појавом Киркегора: њему то, наиме, нарочито недостаје. Са њим се јавља опасна илузија да је свест о Греху могућа без Литургије. Он чак и напада тај једини могући, литургички поглед на Грех и назива га „грчким“.

Киркегорд каже: „Грчка црква назива наследни грех прародитељским (амартима пропаторикон). Она још није дошла ни до појма, јер овај израз „прародитељски“ је само историјска индикација. А она не садржи оно што је, као у појму, присутно, већ само оно што је историјски завршено...“ (С. Киркегорд, *Појам стрепње*, стр. 24, изд. СКЗ, Бгд, 1970, превод те Киркегордове студије о протестантском појму СТРАХА је од Глигорија Ерњаковића.). Разлика између схватања Његошевог, поетског литургијског, израженог у *Лучи Микроkozма*, писаној исте године кад и ово Киркегорово дело, г. 1844, и „диалектичког“ философског схватања Киркегоровог — огромна је. У Киркегора није могуће ни наслутити у чему је био Човеков Грех. Човек само стрепи — а не зна зашто! И тежи спасењу, а не зна у чему је оно. То што је „грчки“ литургизам сачувао ОСЕЋАЊЕ као једину могућу оријентацију и смисао — Киркегор сматра недостатком, јер по њему је, као и у Хегела, појам изнад осећања, па је, онда и искуство (као сећање на осећање) изнад самог изворног осећања. Киркегору недостаје Литургија као живо слављење Божије Речи.

Решење за питање о Греху и спасењу Киркегор тражи у Авраама, Јакова и Старом Завету, мада ти патријарси упућују на Христа. Али „западна“ теологија и философија остају глуви за оно што је битно у поруци старозаветних отаца и пророка: за Литургију која је једини Логос. Само из Литургије је могуће знати све што се о човеку и Богу зна. Да се Бог није јавио као Литургија — не би било могуће ни знати ни осетити Бога.

Христос је центар свега, или „почетак, крај и испуњење“. Христоцентризам у мишљењу је литургизам. То недостаје целокупној „западној“ мисли: како философској, тако и теолошкој. Узалуд се она позива на Библију ако нема слух за литургијску поруку Библије.

7. Како је могуће прићи битију (тј. појму битија или појму који имамо о нејасном наговештају у самом искуству битија као искуству којим се сећамо — не само битија, него — тек осећања битија)? Како је могуће прићи битију ако немамо сећање на осећање битија? Природно, то сећање је изворније од појма, а осећање изворније од сећања. Највећа могућа удаљеност човека од битија је у ПОЈМУ који Киркегор истиче као „достигнуће“. А то је достигнуће за Хегела у којег ни нема мисли о Греху (паду човека), него управо о паду самог Бога — као да се ради о паду Ураноса, Кроноса и Титана у грчкој митологији! Наиме, отуђује се („пада“) и себи се враћа, опет постаје самом себи истоветан у Хегела АПСОЛУТ (а не човек).

То се збива управо као настајање ПОЈМА, а не као осећање. Киркегор не може да се извуче из тога хегеловског загрљаја појма, јер се у тај загрљај склања и у њему тражи спаса бежећи од СТРАХА. Страх од битија наводи човека да се определи за појам као нешто више од осећања (од муке осећања кад је то осећање лишености). Наиме, ако је битије Зло, онда је боље не бити, или, што је исто, бити чист појам, него се бојати и од битија страховати. Ако је битије пуно претње, опасности, муке, патње, несавршености, бола, онда у битију нема Бога, онда из битија човек може Бога само да проклиње, а не да Га слави у Литургији. Ако је битије Зло, онда човек не може Бога славити ни волети, мада може „дисциплиновано“ да трпи у осећању сопствене немоћи и Божје Свемоћи, па да чак Богу одаје и признање: а шта друго може?! Тако је то у СТРАХУ од битија, у „појму стрепње“ (тј. страха). Но,

ако је човек свестан да је извор Зла — па према томе и битија доживљеног као Зло — у његовом (човековом) Греху,

онда се у човеку — уместо „појма страха“ и самог страха оних којима је Литургија остала непозната — јавља туга, жалост, сећање на славу човекову, како каже Његош (ЛМ, II, 1—20). А та осећања чине „емотивну садржину“ Тајне Покајања. Тако је у „грчкој“, православној свести о битију и Злу, у свести која се „још није винула до појма“. Ту се јавља само туга:

„Ми постимо од туге што Христос није са нама, тј. са заједницом у којој смо рођени... Постимо, јер смо свесни да због нас није с нама, јер немамо Покајања“, кажу наши монаси, позивајући се на Еванђеље (Матеј, 9, 14—17).

8. После Христа, после установљења Евхаристије (евхаристијске Литургије) није више могуће изван Литургије никакво аутентично тумачење односа човека и Бога. (То литургијско искуство је духовно: његова суштина је у осећању!). Тако има да се тумачи и Грех (пад, „отуђење“ човека). Колико је бесмислено говорити о „отуђењу“ из чисто историјске перспективе (као у Маркса, или Хегела).

О Греху (и човековом отуђењу, али као отуђењу од Бога) могуће је говорити искључиво из ЛИТУРГИЈСКОГ искуства. Литургију је човеку ОТКРИО — и тим откровењем и земаљску Литургију установио — Логос Литургије, Христос. Тиме је откривен и онај једини могући „координатни систем“ у којем има смисла говорити о неком „отуђењу“ човека и о човеку као суштом које је одређено тим „отуђењем“.

Насупрот отуђењу је, дакле, исцелење или, како се то језиком православних каже, ЦЕЛОМУДРЕНОСТ. Али „координатни систем“ у којем све то има смисла је — само Литургија!

9. Ако је Литургија пре свега Небеска, онда је земаљска Литургија могућа само у њој, како је то Христос, превечни Литург, Небески Свештеник открио. Према томе, спасење се завршава у вечности, а не у историји. Зато га Његош, у *Лучи Микроkozма*, не тражи у историји, него у Небеској Литургији. Покајањем, духом, осећањем

блискости Бога или осећањем пуноте у светим тајнама — човек може да закорачи ван историје, у вечну небеску Литургију. То значи да га Тајна чини НЕЗАВИСНИМ од времена. У томе и јесте слобода у Духу Светом — бити независан од овога света који пролази као и само време. Али, за хришћане, време није само отскочна даска за скок у океан вечности него (као и простор) место за ширење Цркве земаљске — према оној Заповести Христовој: „Идите, и научте све народе“... Апостоли и њихови наследници — православни епископи — проповедањем и служењем Литургије освећују време и простор. Временом — употребљеним на славу Божију — купујемо вечност. Зато је хришћанин устремљен есхатолошки. Као што је заповедио апостол Павле: „Мислите о ономе што је горе, а не што је на земљи“ Кол. 3:2.

Битије сваког суштог је ЛИТУРГИЈСКО, а не историјско. Бити је исто што и духовност, тј. осећати пуноту битија, *служити* (свесно или не) Литургију, а не само *мислити* о битију.

Но ако је тако, онда је и Грех прародитељски — као огрешење о Литургију — могућ увек, независан о времену, те се и збива изван времена, да би човек, тим збивањем, пао из ванвременског литургијског у временско, световно, историјско!

То, дакле, тај Грех прародитељски који је, историјски гледано, једнократан и непоновив, може да се збива ма који дан, сваког дана.

Јер ако сваког дана или ма којег празничног дана могу анђели у Великом Входу да улазе на Литургији, заједно са свештеником, у Престони Часни Двор Господа, може сваки дан да се деси и пад човеков. Јер пад је одбијање Литургије: по чему се Литургија која се служи данас разликује од оне коју је одбио и презрео Сатана кад се сурвао са небеса и кад га је Христос видео да се сурвао с Неба „као муња“ (Лука, 10, 18)? — Не разликује се, јер то је иста Литургија.

И увек је човек на Литургији као у Рају, и као у „преегзистенцији“, да би онда могао и да падне, с покајањем или не, у време и историју. (С покајањем се моли: „Господе Исусе Христе, Сине Божији, помилуј ме грешног!“ А то значи: не лиши ме Твоје Литургије!)

Да ли је Његош у *Лучи Микроkozма* заступао некакву „идеју о преегзистенцији“ и тиме заиста негирао да је човек створен — о томе се може судити само са становишта литургијског. Битно је да ли се песник противио одређењу литургијском, а не да ли је старохеленски гледао на космологију...

... Уосталом, то је више „*licentia poetica*“ него јерес оригенизма.

И Христос је боравио у свету, у времену. Али кад је одолевао кушању Сатанином у пустињи, „анђели му служажу“ небеску Литургију (Марко, 1, 13). То служење Литургије је изнад свих чуда која је Христос чинио у историји.

Литургизам је ново становиште. Оно повезује небо и земљу. Ништа се не може објаснити са становишта „прогресистичке“ философије историје, а „западна“ теологија и философија траже у Библији

— не Литургију, него — трошну основу за философију историје, за „царство земаљско“, за „аутономног“ човека без Бога...

10. Достојевски — у *Тврђењу без доказа* (*Дневник писца*, 1876, стр. 392—395, Бгд., 1981 — каже:

да је живот човеков неподносив без вере у душу и њену бесмртност;

да је без те вере живот бесмислен;

да се људи убијају кад осете тај бесмисао (што тврди и Ками, у *Миту о Сизифу*);

да се то безверје не јавља услед неких уверења или знања, него услед равнодушности (тј. безосећајности, емотивне тупости, недуховности);

да је та идеја о бесмртности истоветна са самим животом (баш као што је Литургија истоветна са самим битијем);

да је та истоветност коначна формула живота и његове тајне; — и још једно тврђење најзначајније и најзанимивије — да човека веже ЗА ЗЕМЉУ и даје му жељу за живот управо идеја о БЕСМРТНОСТИ душе, тј. да снагу човекове виталности чини, како бисмо ми рекли, ЛИТУРГИЈА.

Зашто то?

Зато што идеја о бесмртности — као Литургија — слави битије и даје лепоту управо створеном свету који се, озарен Литургијом, преображава.

У самој вољи за живот — као за лепоту која већ јест, а не као за моћ коју човек тек жели да постигне! — пева се Литургија коју човек служи и кад тога није свестан. То је оно што се каже и у поглављу *Руски монах* (*Браћа Карамазови*, књига VI, успомене из младости Старца Зосиме) — кад човек слави битије и кад се заједно с њим „све Богу моли и све Бога слави“!

То се дешава независно од стања историје, па и од пада као неког историјског збивања (како га је представила Библија). Тако Адам и Ева и ПОСЛЕ ПАДА доживљавају Рај, Еден, јер човек није изгубио мистеријску моћ:

Адам пређе небесну границу
Са својим жалоснијем ликом:
Ставише га пред врата вјечности.

ЛМ, VI, 201—203.

Али тај Адам је ипак задржао мистеријску моћ, јер

Човјек, изгнат за врата чудествах,
Он САМ СОБОМ чудо сочињава:
.....
Он се сјећа прве своје славе

(ЛМ, П, 5—11)

Па зато

Ево Адам у плот обучени
(као што ће бити и Други Адам Христос)
Са подругом у поља еденска!
Погледује еденску красоту,
БЛАГОДАРИ Небу за милости.

(ЛМ, VI, 204—210).

Битно у литургији и литургијском схватању је, дакле, истоветност СУШТОГ са слављењем битија, јер битије је бити сушто. То је управо открио Логос Ваплоћени као Литургију. Богатство сваке појединачне личности, као непоновивог створења, сарадника Божијег, сачињава и саборно богатство историје као Цркве.

IX. О ИДЕОЛОШКОМ ДУАЛИЗМУ

Сада бисмо хтели да укратко изнесемо неке ставове о Греху прародитељском, наравно, са становишта искуства ЛИТУРГИЈСКОГ, на основу којег се о Греху једино и може мислити, јер

Литургија и литургизам су питање Греха прародитељског, коначно осветлили и тако га приказали како никад не би могао бити приказан да није било Христа као Логоса Литургије.

1. Кроз читаву историју се провлачи и њоме „управља“ Грех прародитељски. Тај Грех се показао као Грех идеолошког ДУАЛИЗМА: Грех раздвајања. У томе Греху једни верују да је Добро њихов бог, а да је Зло бог оних „других“. Но и једни и други верују у оба бога: да су и Добро и Зло божанства. На Зло се одговара и њему се — као неким обредом — угађа мржњом. Мржња је потенцијално убијање. То убијање је крвава жртва коју верник дуалист приноси божанству Зла и кад мисли да то божанство није његово. Тај обред нам је добро познат, из наше историје, као верски рат до истребљења иноверника, „јеретика“, „шизматика“, „неверника“, „погани“ итд.

Сви верски ратови су ратови због вере дуалистичке. Није тешко погодити да је ту веру у људи зачала „Змија“. Овај и овакав дуализам је настао из одбијања Литургије; из одрицања истоветности битија са слављењем битија. Тада се Зло приписује самом битију — као „објективна нужност“ за коју „нисам крив ја“! Покајања ту нема, јер нема ни чежње за Литургијом, као космичким јединством Бога и човечанства у целини.

Само Покајањем човек одбија овај убиствени дуализам. Молитва упућена Христу: „Господе Исусе Христе, Сине Божији, помилуј ме грешног!“, молитва којом исихасти дишу, је молитва упућена Христу зато што је он, као Други Адам, одолео кушању Сатанином (Матеј, 4, 1—11); Марко, 1, 12—14; Лука, 4, 1—13). Као стална тежња Литургији, та молитва је стално Покајање, стално одбијање човека да једе са дуалистичког, Сатаниног Дрвета противприродног „сознања“ Добра и Зла.

2. У целој Библији, у оквиру самог монотеизма библијског, води се стална борба између уједињавајућег литургизма и раздвајајућег дуализма, спасења и Греха, између Бога и Сатане (на етичкој равни).

Извор Литургизма је Логос, Христос. А извор дуализма (као лажне вере) је Сатана, често представљен као сам „бог“!

Дуализам се огледа у вери или тежњи човека да његова верска (религијска, идеолошка, а заправо магијска) заједница буде схваћена и усмеравања као заједница политичке ПРЕВЛАСТИ: борба за надмоћ се ту схвата као „крсташки рат“, као „рат за Алаха“, за „победу Божијег царства“ на земљи итд. По самим тим крвавим обре-

дима се познаје и вера и њен „бог“: то је Сатана! То је Зло које се представља као Добро, наравно, само за „наше људе“ ...

3. И смисао и извор дуализма су сатански. Тај смисао је — воља за моћ. Она је покретач оне историје са којом је „истоветан“, тобоже, сам „бог“. Врхунац свести таквог дуализма је Хегелова философија историје и раздвојеног „духа“, свакако, магијског. Формула дуализма је однос господара и слуге који је Хегел приказао као диалектику историје. Снага и покретач је култ смрти, директна супротност Литургији. Ками је то успешно приказао као нешто против човека (у својој књизи *Побуна човека*). При томе је одлучно устао против „бога“ те насилничке историје, мада тај „бог“ није нико други до сам Сатана, далеко опаснији од Фаустовог помагача и савезника, Мефиста (у Гетеовом делу).

4. Борећи се против идеолошког дуализма као *КРИВЕ ВЕРЕ*, хришћанство открива суштину и смисао праве вере, па тек тим путем и суштину Греха.

Суштина праве вере је буђење за Бога као Љубав. А Љубав је истоветност са животом. Литургија је славље Љубави истоветне са битијем. У идеолошком дуализму се, напротив, вера открива као култ смрти. Тај дуализам жели да човека навикне на смрт, да га помири са смрћу, да учини човеку смрт „слатком“. А то је главни мамац Сатане.

Сатана у Његоша, као дуалист, и каже:

„Да намјеру испунит хоћемо
Ил сви жертва благородна бити:
Вјечан ПОКОЈ вјечно је блаженство!“

(ЛМ, IV, 168—170)

А та намера коју Сатана хоће да испуни је да измени правило битија (IV, 86) тј. да битије не буде истоветно литургијском слављењу битија, него химна Сатани и његовој, „благородној гордости“, како он то сам каже:

Или моћ, чак свемоћ, или ништа — то је распон дуализма сатанског.

5. Откривајући суштину вере и љубави као слављење битија, као Литургију, хришћанство учи да се Бог јавља искључиво као Литург и Жртва. Оно не жели власт овог света, како то Христос јасно каже, па зато ни Његова заједница не тежи власти овог света. Тако је искључен и „рат у име Бога“! Такав рат воде идеологизирани дуалисти. А сваки православни хришћанин, славећи БИТИЈЕ, дужан је да се томе освајачком рату одупре. Злу се треба успротивити. Толстојев став „непротивљења Злу“ био је катастрофалан и нехришћански. Здрав је Његошев став који каже:

„Ал тирјанству стати ногом за врат,
Довести га к познанију права
— То је људска ДУЖНОСТ НАЈСВЕТИЈА.

.

Сљедује ти праху светковање.

Али хула на свештени ђивот

(на храм и олтар, напад на Часну трпезу)

ТО ми прса у тартар претвара.

ТРЕБА служит чести и имену

“ (ГВ, 612—622).

И ангели, бесмртни духови се у *Лучи Микрокозма* противе Сатани, Злу, његовом настојању да „правило друго бићу даде“ (да битије подвргне свом насиљу.). И Бог је — кад је Адама и Еву истерао из своје заједнице, из Едема, — поставио пред вратима тога Раја стражу наоружану:

„И изгнав човјека, постави Бог пред вртом Едемским ХЕРУВИМА СА ПЛАМЕНИМ МАЧЕМ који се вијаше и тамо и амо, да чува пут ка ДРВЕТУ ЖИВОТА“ (*Постање*, 3, 24).

тј. да Божија војска небеска чува храм да у њ не уђу непосвећени. Уосталом, задатак је сваке државе која води бригу о људском достојанству да свачијој светињи пружи заштиту од хулитеља.

Никад ниједна људска заједница није одобравала ни пристајала на то да се врши напад на људске (ма чије) светиње, те је свака људска заједница имала чврста правила за одбрану светиње, тако да су чак и злочинци умели да потраже азил у светињи и да прогонитељи остану пред светињом. Но, забуна је настала тек кад је напад на нечију светињу предузиман и вршен „у име Бога“.

Убиство и насиље нису ни могући без претходног система вредности у којем жртва или човек кога „треба убити“ нема никакве вредности пред Богом. Тај систем вредности је идеолошко-дуалистички, сатански.

Ако је неко — током историје — „у име Бога“ (као крсташи) или „у име Алаха“ (као Османлије) напао на нашу отаџбину и обесветио наше храмове, дрзнуо се да погази Часну Трпезу и Престо Божији у олтару, онда су криви за то што се догодило православнима од 1204 (Латинско царство), 1240 (пад Кијева), 1389 (Косовска битка), 1453 (пад Цариграда), 1459 (пад Смедерева и патријаршије), 1526 (пад Београда) итд. све до поновних понижења православних у свим њиховим земљама у XX stoleћу — криви су пред Богом сами православни! Тачно је да су се многи од њих клањали „Богу овога света“, уверени да врше правду „самог Бога“ или да врше прогресивно дело историје, да насиљем (ратним или револуционарним) отварају пут „Добру“ (тј. прогресу). Али православни човек, самим својим Православљем, мора знати да је за сваку појаву Зла крив он сам. То зна монах и тиме се одликује: свестан је Греха свог и народног. Зла не би било да га човек својим Грехом није дозвоао.

И шта сад? Да ли се треба Злу покорити?

Не! ако сам за појаву Зла крив Ја (тј. ми), онда Ја треба да будем принесен као жртва. Противећи се Злу, ми сами себе при-

носимо на пријатну жртву Богу. Ако нисмо били спремни на мање жртве, доћи ће време када ће бити затражено веће. Прво се траже мање жртве које човек одбија говорећи: нисам ја крив за Зло које је задесило мог ближњег, не дам прилог, не солидаришем се. А онда долази веће Зло којем је могуће одупрети се само ако смо спремни да и сам живот жртвујемо.

Противљење Злу је могуће само као наша жртва — и то жртва Богу! — управо зато што смо за појаву Зла и његов напад на нашу светињу криви ми сами. Зло се никад не јавља пре него што га човек допусти. Православна свест то зна. И зато је, кад се пробуди, спремна на жртву и покајање.

Покајање је ЖРТВА управо зато што смо за појаву Зла криви пре свих ми сами. Појава Зла тражи зато жртву од бранилаца, макар и у „дане последње“. Тај смисао имају Његошеви стихови:

„Дивне жртве видим на гомиле
Пред олтаром цркве и племена“,

(ГВ, 654—662)

„Крст носити вама је суђено
Страшне борбе с својим и туђином —
(са потурченим Србима и с Турцима)
Тежак вјенац, ал је БОЋЕ слатко!
Воскрсење не бива без смрти:

.....
Славно мрите, кад мријет морате!
Поругани олтар јазичеством
(тј. лажном вером, у име лажног божанства)
НА МИЛОСТ ће окренут небеса!“

(ГВ, 2348—2360).

У чему је смисао оног Причешћа о којем певају песме Косовског завета? Наиме, „царе Лазо причешћује војску“ тачно како му је поручила Богородица. У чему је смисао тога завета?

У томе што је кнез Лазар био свестан кривице Срба, па свестан и тога да се Турци, као синови Зла не би ни појавили да није било Греха српског.

Кнез Лазар и косовски јунаци су себе принели на жртву да буду „откупљење“ за Грех свој сопствени, Грех српске властеле, свештенства и госпoде пре појаве Турака. Косовска битка је у нашем предању — тј. у монашком схватању Косовског завета — приказана као жртва Покајања. По томе је ова битка — Тајна покајања као историјски догађај. Јер мноштво песама говори о српским гресима, а Коло у Његоша пева:

Бог се драги на Србе разљути
За њихова смртна сагрешења!
Наши цари закон погазише,
(како српски, тако и византијски)
Почеше се крвнички гонити,
Један другом вадит очи живе;
Одбацише владу и државу
За правило ЛУДОСТ изабраше.

Невјерне им слуге постадоше
И царском се крвљу окупаше.
Великаши, проклете им душе,
На комате раздробише царство,
Српске силе грдно сатријеше;
Великаши, траг им се утр'о,
Распре сјеме посијаше грко,
Те с њим племе српско отроваше;
Великаши, грдне кукавице,
Постадоше рода издајице.

.

(ГВ, 198—214 и даље)

Греси су се нагомилали толико, да су могли бити откупљени само Косовском жртвом најбољих Срба. Зато је Косово слављено: не као пораз — како неки тумаче (схватајући Србе као историјске мазохисте), — него као **ЖРТВА**. Косовска битка је потврда државне свести племства, али и нечега још узвишенијег — **ПОКАЈАЊА**, дубоке самосвести православног човека да је за појаву Зла у свету крив само он, те да се Зло и отклања само личном жртвом, јер човек је „цар Земље“. Достојанство човека није само његов украс, него и „тежак вијенац“! То достојанство је човекова **СЛАВА** коју **ЊЕГОШ** има стално на уму (ЛМ, П, 11—20).

Тајна Покајања је лек и одбрана од Греха. Јер том Тајном, као осећањем, човек преузима на се одговорност за појаву Зла. Покајање је једина могућа човекова теодикеја (одбрана Бога). Сваки покушај теодикеје, ма како добронамеран (као, на пример, Лајбницов), остаје без Покајања дуалистички и грешан.

6. Нови век је разоткрио праву природу идеолошког дуализма и његове метафизике (тобожње „теологије“). Он је открио да је за дуалистичку идеологију „Небо“ управо држава, и то држава која негира посебну личност, а своје право ставља изнад права човека. „Света тајна“ идеолошког дуализма, његово „божанство“ је сама држава. Суштина и главни сталеж те државе је војска, затим бирократија разврстана у хијерархију по чиновима, баш као и војска.

Држава је преузела на се знаке Цркве. Чиновничке и дипломатске церемоније и војне параде, смотре трупа, почасна чета, предаја заставе итд. — добили су карактер религиозног обреда, а Олтар Божији је засењен „олтарем отаџбине“. Хегел каже — у параграфу 279. *философије права* — да монарх, наравно у нововековној апсолутистичкој држави, представља оно што је божанско и да се најтежи задатак философије састоји управо у томе да схвати то божанско. Такође је „светиња“ и војска.

Православна Црква је место слободе, јер у њој обитава Дух Истине, који једини ослобађа од свих полуистина и лажи. Зато није наше да се везујемо ни за један идеолошки табор. Ми треба да сведочимо (животом својим) да је Свети Дух присутан међу људима — као нови живот у Христу.

Природа Зла, као зле воље палог архангела, не може бити упозната ако човек нема свести или бежи од свести о својој боголикости, слободи и достојанству. Христос доноси људима ту свест. Он сам је та свест о људима, Логос. Велики Инквизитор сузбија ту свест. Зато прогони и Христа и Његову основну поруку људима.

Ми смо већ раније рекли: кроз читаву историју као „црвена нит“ провлачи се сазнање:

Историју КАЉА ГРЕХ прародитељски.
Игуман Стефан каже:

„Ја сам проша сито и решето,
Овај ГРДНИ СВИЈЕТ испитао,
(Искушао грдобу света, нагрђеног Грехом!)
Отрова му чашу искапио,
Познао се с ГРКИЈЕМ животом, —
.....
Зла под небом што су сваколика
Човјеку су ПРЋИЈА на земљи.
.....
Свијет је овај тиран ТИРАНИНУ,
(чак и тиранину!)
А камоли души благородној!
Он је состав ПАКЛЕНЕ НЕСЛОГЕ:
У њ ратује душа са тијелом,
.....
Нико срећан, а нико довољан,
Нико миран и нико спокојан;
Све се човјек БРУКА СА ЧОВЈЕКОМ
*(тражећи порекло и узрок Зла у „оним другима“,
а не у себи)*
— ГЛЕДА МАЈМУН СЕБЕ у зрцало!
(ГВ, 2486—2520)

Закон историје (и, наравно, Зла у њој) је Прародитељски Грех и све око њега:

Заборав тога Греха је тежња ка бесловесности која заборавља и само Зло. Свест о Злу без свести о Греху је идеолошки дуализам. Свест о Злу као последици човековог Греха — тако да Бог може и поред Зла у свету бити слављен — је Православље. Православље слави битије Литургијом која је истоветна са самим битијем, а на Зло одговара — не оптужујући ни друге, ни Бога, него — Покајањем! Тако православни човек брани Бога као Љубав безусловно и, ако треба, и по цену живота.

Ако је историја људско самоосвешћивање, онда оно може бити и истинито и успешно само као Покајање. То је једино плодна философија историје.

Насупрот томе развио се, међутим, идеолошки дуализам (Грех раздвајања у душама људи) до размера невиђених у историји. Древни персијски дуализам манихејаца, павликијанаца, гностика Василидових (и њиховог Абраксаса о којем говори и Херман Хесе), средњевеконих мага Европе (названих „мистичарима“, као Ј. Беме и др.), богумила, албигенза, катара итд. је наиван у поређењу са идеолошким дуализмом, који је, коначно, дошао до израза у Хегеловој „објективној диалектици“ и њеној истоветности са „субјективном диалектиком“.

Хегелов „панлогизам је запањујући атентат на мистерију Личног Бога и на свест о Злу.

То што Хегел говори није ништа измислио: он је само изрекао оно што је током читаве историје „теологије“ Запада било подразумевано и присутно. Хегел је само постао свестан тога.

Ако је после свега тога у истој тој западној Европи још могућа демократска свест и демократија — а она је реалност! —, онда је то само доказ да је — и поред свих грехова, и поред свих вештих обмана парламентарног система, — ипак слобода воље неуништива у човеку. И његова жеђ за достоинством сваке личности.

7. Само магија види све постојеће стопљено у једну целину „свејединства“, у један „тоталитет“ који гута сва сушта као личности и признаје појединце само као функције, па је тада битије исто што и тај магијски „тоталитет“. Само магија опија човека тако да је „срећа“ одсуство сваке свести човекове о себи као посебности. И само магијско искуство тежи онда томе „тоталитету“, свету као „свејединству“ — као еманацији безличног »UNGRUND«-а.

Свест о себи као личности својствена је само осећању (а не мишљењу које се јавља тек после те свести). Осећање своје непоновивости и отворености ка савршенству тражи сусрет са Творцем моје личности који је Тројица: Отац мој, Брат мој и Украситељ мој. За кога не постоје Три нестворене Личности Божанске, не постоје — као вечне вредности — ни створене личности човечанске. Тоталитарне философије без Христа Бога воде у добро нам познати култ смрти, обрађен и у савременој литератури („битије за смрт“, *Sein zum Tode* у Хајдегера, и у делима Хермана Хесеа). Исто тако Сатана у *Лучи М.* каже:

„Вјечан ПОКОЈ вјечно је блаженство!“ (ЛМ, IV, 170)

Блаженство је у смрти, нестајању. То је и „танатос“ као блаженство код Фројда. То је смрт као тобоже врхунски чин човековог „самопотврђивања“. Тек том спремношћу на смрт потврђује се господар, по Хегеловој схеми историје као односа „господара и слуге“ (у *Феноменологији духа*).

8. Матријархат је био (ако је био?) — не као друштвено уређење које би у својој основи било одређено начином привређивања (тј. производње и расподеле), него — преовлађујући култ у којем су свештенице (или жреци) биле ЖЕНЕ.

Ако треба указати — не на магијску, него управо на мистеријску духовну — „структуру“ у којој се жена јавља као мајка (матер),

онда би то била МАТРИЈАРХАЛНА „структура“ у којој су нераз-
двојни „елементи“ те „структуре“ следећи:

светиња—свечаност—култ—обред—свештеник (свештеница)—
заједница — осећање припадности заједници — учешће у
обреду — припадности по мајци која врши главну улогу у
обреду.

Ако иједан од ових „елемената“ недостаје, „структура“ је поремеће-
на, нема матријархата.

Матријархат или патријархат су називи за духовну заједницу.
То није нека „интересна“ (производна, радна) заједница, него верска
свечаност. Заједница по вери, духовна заједница — увек је апсолут-
на свечаност, СЛАВЉЕЊЕМ заснована, обнављана и одржавана. И,
обратно, смисао свечаности је заједница. Хришћанска заједница се
заснива, одржава и обнавља ЛИТУРГИЈОМ, и хришћани чине ЛИ-
ТУРГИЈСКУ заједницу са Христом који је Логос радости.

У тој свечаности сваки члан се рађа „од Духа“, „ОДОЗГО“ и само
тако, превазилажењем и уздизањем, он излази из себе и поистове-
ћује се са светињом коју обожава сва заједница. То је УЧЕШЋЕ.
То је свето Причешће.

Кад се каже да синови Авраамови нису то крвљу, телесним ро-
ђењем, него духовно, јер „кажем вам: не говорите да сте од оца
Авраама“ (те да сте на тај начин чланови заједнице Изабраног на-
рода) „јер Бог може и од овога КАМЕЊА подићи децу Аврамову!“,
каже Јован Крститељ (Матеј, 3, 9)...

Кад се то каже, онда се мисли на настанак који је мистеријски,
а он уопште није телесно условљен.

Смисао свега онога што је матријархатом било наслућивано у
временима пре Христа и у нехришћанским верама, довршен је и до
краја откривен појавом БОГОРОДИЦЕ. Она је једина МАТИ чове-
чанства. Друге мајке немамо, јер све остале жене су само родитељке.

У матријархату и његовој заједници је својеврсно предосећање
Цркве, осећање које је наслућивало Цркву. Та чежња је општечове-
чански Стари завет који се од свесног и изреченог Завета датог
Израилу, Изабраном старозаветном народу, разликује управо тиме
што је то само жеђ, несвесно живљена у старим мистеријским кул-
товима. То је заједница тражења Литургије као основе заједнице.

— Исто је то и патријархат.

За те заједнице, које сматрају да им је основа у слављењу, мада
не знају Онога кога треба да славе, Његош каже:

О, невини синови природе,
О, мудрости, проста најсјајнија
(Светлости истините Христа)
Ви, пресретни поклоници Сунца!
Ви сте вјерни небесни синови,
Вас свјетила Луче животворне
Носе к Творцу, лучах источнику,

ЛУЧ је сјајна богословија вам,
(то уздизање које им се збива и пре него
су добили Књигу, Завет, Литургију)
ЛУЧ вам жртву у Небо уводи,
ЛУЧ ВАМ ТВОРЦА освјетљава душу!

(ЛМ, VI, 251—260),

Зато је велика одговорност монотеиста: као одговорност свесних, који знају да се ради о томе да Заједница у свом уздизању има да слави Бога Јединога, о којем говоре пророци... Уопште одговорност, кроз пророке упозораваног Божијег Народа је већа од одговорности осталих, „невиних синова природе“ (ЛМ, VI, 251). Јер „Богу Непознатом“ се клањају и платонисти, па ипак нису одговорни колико Изабрани народ. Тешко је бити Изабрани народ Божији. Поготово „Нови Израил“...

9. Шта су Адам и Ева повредили својим Грехом?

Не бисмо то никад сазнали да није Христа који је открио и установио Литургију као тајну живота света. Не бисмо то сазнали да Христос — који је Други Адам — није открио Своју тајну свештенства, као Свештеник.

Адам и Ева су грехом повредили своје СВЕШТЕНО звање, своје исконско СВЕШТЕНСТВО.

Човек је сличан Богу Логосу — не самом могућношћу да ствара, него — слављењем и радошћу којом је Бог стварао свет!

Литургија постиже ту „истоветност“ — јер људи могу да приме у себе енергије Бога.

Тако је човек учешћем у Литургији савременик стварања света, као и његовог довршења после другог доласка Христовог.

У *Лучи Микроkozма* се збива управо то: да песник постаје савременик стварања света, стварања човека, Греха, Пада и, истовремено, будућности у којој се јавља Други Адам, Христос Богочовек.

Његош указује на ту промену која се у Литургији небеској збива са временом и простором. Оно што ни архангели својим високим умом (ЛМ, III, 1810190) не могу да схвате, Бог им открива у Литургији: оно што они сматрају простором није ту — у Литургији — ништа друго до „Кораџи моји божествени“, каже Бог (ЛМ, III, 149—150), а оно што као милиони векова (тј. време) одваја један тренутак од другог, нестаје и два одвојена тренутка се стапају у један. Већ смо указали на III певање ЛМ. Неопходно је супротставити историјском и космогонијском литургијско схватање времена и простора, јер оно што магија жели да достигне у будућности (да учини присутном будућност), постигнуто је у Литургији, и без уништавања времена и простора, самим преображајем суштог.

Х. ЕПИЛОГ

Можда је потребан један *post-scriptum*. Свети Оци би, на крају својих списа, преклонили колена ума свога пред Божијом Прему-дрошћу и васеленским сагласјем Цркве (*consensus Ecclesiae*). Ја немам њихову смерност и „висоту смиреномудрија“ али сам свестан да тајна слободе у човеку превазилази сваки створени ум, па и мој. Зато сам потпуно свестан да, рецимо, у питању прародитељског греха није довољан један „водич“, ма то био и генијални песник, ан-гелски боговиделац, наш Његош.

Отац Георгије Флоровски јасно каже: хришћани, као верници, нису везани ни за једну философску доктрину о бесмртности душе. Али сви зато морају да верују у опште *Васкрсење мртвих*. Човек је створење. Само његово постојање је поклон од Бога. Он постоји и живи по благодати Божијој. Друга је ствар што је Бог хтео да га створи отвореним за бесконачност, са судбином за вечност пред њим. Међутим, то назначење за вечност оствариво је само уколико се човек веже за Бога, као Извор Живота. А Бог који је у Свом Телу победио смрт и Сатану — зове се Исус Христос. Ко год је додирнуо Његово васкрсло Тело, прстом неверног апостола Томе, тај не може да се задовољи „бесмртношћу“ разваплоћених, бестелесних „душа“. Он жели да живи у вечности *цео*; не само као „дух“ или „душа“, него и као продуховљено тело. Хоће да личи на Свога Спаситеља, Христа. Зато „бесмртност“ ван личног Бога или без Бога хришћанима личи на бескрајну, хладну пустињу... Они чезну за бесконачним општењем са Живим Богом, за причешћивањем тајнама Божијим, за обожењем.

Добровољна, жртвена смрт Богочовека Христа, као искупљење за све нас, — то је коначни циљ Ваплоћења. Он је дошао да умре за нас и да васкрсне за живот вечни. Христос није био пасивна жртва, Он је Победилац и у часу Свог најдубљег понижења. Наравно, тајна Крста превазилази моћ поимања, она почиње у вечности, „у свети-лишту Свете Тројице, неприступном за створења“, али та тајна Бо-жанске Мудрости и Љубави откривена је и испуњена у историји, „за време Понтија Пилата“.

Ако у крштењу (то-јест, погружењу у воду) ми учествујемо у Христовој добровољној смрти и жртвеној Љубави, онда у Евхаристи-ји, у Литургији имамо предукус Васкрсења, јер је Литургија „сли-ка Васкрсења“ и радост „будућега века“.

Солунски професор теологије, о. Јован Сава Романидис, у својој књизи „*Прародитељски грех*“ пише да је, у оквиру старохеленске мисли, *постепено* Откривење истине једног, личног Бога — напосто лудило. То је немогуће, по старохеленском мишљењу, прво зато што је Врховно Једно (то Ен) непокретно и незаинтересовано према све-му што је изван њега; а друго, зато што је свако Откривење сувиш-но, пошто сваки човек поседује у себи способност ума којом он про-дире у дубљи смисао свих појава, а може својим умом да се поисто-вети са беспочетном, вечном реалношћу, па се човек на тај начин *сам* спасава од пролазног и смртног света...

За старогрчке философе, дакле, спасење је резултат напора чо-вековог ума. То је био разлог да „*Грци траже мудрост*“... Њима није

могло да стане у памет да се Непромениви мења, јер Бог, као Личност, има апсолутну слободу воље, па може, да се умеша у историјске догађаје, да изабере Себи Посебан Народ и да га постепено припрема за долазак Свога Сина у Телу...

Њима, који су презирали материју и тело као „тамницу душе“, било је неприхвативо да је *Логос* постао *Тело*, да је страдао на Крсту, и да је телесно васкрсао за живот вечни...

И поред свеколике интелектуалне супериорности старохеленске философије, она се није винула до савршенства *несебичне љубави Божије* „која не тражи своје“...

Трагање за срећом, свака чежња, беше за старе Грке нека врста пада, али не зато што је та чежња била себична, него просто зато што је она била неостварива. За паганске Хелене, ослобођење од жеље не беше, као за хришћане, само неопходно средство којим се несебична и стваралачка љубав омогућује и разраста према другима. Напротив, то ослобођење означавало је за њих и пресецање сваке делатности и устоличење у престолу математичке постојаности, слободне од сваке подељености и умножености. Тако је појам непомичне стабилности и математичке тачности био обоготворен, кроз имагинарни и неосновани фатализам.

Спасење човека не постиже се платонским бегством душе из овога света и материје, него се постиже Христовом победом над Сатаном кроз Крст, Васкрсење и коначно обновљење свих ствари. То није спасење од света, него од зла у свету.

Хришћански, библијски Бог, није безлично „Једно“ неоплатоничара и будиста, него Нестворене Три Личности с једном суштином. Те Три Личности ступају у живи однос са створеним ангелским и људским личностима. У том смислу, Његош није роб старе хеленске философије. Он се није поводио ни за неоплатоничарском „небеском јерархијом“ псеудо-Дионисија, јер у његовој *Лучи микроkozма*, архангел Михаило и Гаврило (према Библији) имају важнију улогу од херувима и серафима...

Свети Оци, крштени Хелени, добро су знали немоћ философије да адекватно изрази тајне теологије. Они су кохеренцију тражили у Библији, а не у човековој философији. То је знао и наш Владика-Песник.

*
* *
*

Познати су разни облици дуализма: онтолошки, код манихејаца; платонски: расцеп између „идеалног“ и „материјалног“ света; етички или библијски: борба између добрих и злих духова и људи у атмосфери слободе; и, најзад, идеолошки дуализам, који проповеда освајачке ратове у име неке „свете“ идеологије...

Његош је лепо опевао трагедију слободе својом етичком осетљивошћу за добро и зло. Нарочито, у својој *Лучи*. А када „благосиља“ истрагу потурица, то није исто што и „џихад“. Напротив, он „благосиља“ одбранбени рат угроженог народа. Тако да је Његош потпуно чист од греха идеолошког дуализма.

*
* *
*

Његошев речник је многозначан. У томе се и састоји богатство поетског израза. Његов језички „материјал“ јесте и старохеленски и библијски, али ипак, храм, који је подигао из разнородног материјала, Његош посвећује искључиво Христу Богу. О томе говоре завршни стихови *Луче*:

.
Син достојни Оца превјечнога
обука се у чловјечество
.
О преблаги, тихи Учитељу
.
воскрсењем смрт си поразио,
небо Твојом хвалом одјекује,
земља слави свога Спаситеља!

И — sapienti sat.

Zharko Vidovich

LOGOS — LITURGICAL CONSCIOUSNESS OF ORTHODOXY

The author points to the growing interest for mysticism among the youth. He speaks about the experience of the Indicible, which is poetically described by the prince, bishop and poet Peter Petrovich Negosh of Montenegro in his poem »The Rays of microcosm«.

The author evaluates the whole development of Western philosophy as the enslavement to the magics. The only liberator from the magics is Christ Jesus, the Incarnate Logos.

The Serbians had the experience of this liberation through the heroic sacrifice for Christ in the battle of Kosovo (Blackbirds' Field) in 1389.

This sacrificial commitment of Kosovo constitutes the Christian meaning and orientation of the history of Serbia. That is her anticipation of the Resurrection in Christ.

In the depth of the affective life one experiences the freedom of his own person. For the mystery of freedom feeling is more important than the reason. Through the feeling we instinctively discern Good from Evil. However, only through the Revelation of Christ we can exactly discern God's mystery of salvation from Satan's mystery of injustice.

Јеромонах Атанасије Јевтић

МАРКСИСТИЧКО И ХРИШЋАНСКО СХВАТАЊЕ РЕЛИГИЈЕ И ФИЛОСОФИЈЕ

На постављених десетак питања (из једног омладинског листа) о данашњој ситуацији религије код нас и о теолошком мишљењу о марксистичком схватању религије и философије, уследили су ови одговори које овде објављујемо (пошто нису објављени у поменутом листу). Ради лакшег праћења одговора (по бројевима) дајемо укратко теме постављених питања: 1. О Диркемовом схватању религије и данашњој „тенденцији Цркве да се поново универзализује“ на световном плану. 2. О коренима религиозности код човека и данашњој заинтересованости младих за религију. 3. О односима Цркве и друштва. 4. О односу нижег и вишег свештенства према социјализму. 5. О односу нације и Цркве. 6. О Марксовој критици религије (из „Прилога критике Хегелове философије права“: да је „религијска беда израз и протест збиљске беде“, да је „опијум народа“ итд.). 7. О мишљењу љубљанског социолога М. Кершевана да ће религија надживети и одржати се и у бескласном друштву. 8. О философији Источног Хришћанства (поводом изласка часописа „Теорија“ и серије књига о Руској религиозној философији). 9. О могућности или немогућности теолошке онтологије.

Одговор 1: Треба пре свега рећи да то што Емил Диркем каже за религију важи првенствено за његову социолошку школу, тј. за његову концепцију религије. Кад год чујем данас реч *религија*, најпре се запитам: А која то *религија*? Тако и за Диркемову концепцију религије. Познато је, на пример, да је Диркем принципе своје школе применио углавном на *тотемизам*, а за *тотемизам* се тешко може рећи да је уопште религија, јер се ради о идолопоклонству, зоолатрији итд. У сваком случају, принципи Диркемове социолошке школе не важе за Хришћанство, посебно за Православно Хришћанство на Истоку, нису применљиви на њега ни у прошлости ни данас.

Даље, за Диркема је религија „типично социјални феномен“, тј. створило ју је људско друштво, друштвена средина. Његова концепција религије као „еминентно социјалног феномена“ резултат је његове концепције друштва. Друштво, опет, за Диркема је својеврсно божанство („Бог је само фигуративни израз за друштво“ вели он), слично дакле Огисту Конту који је обоготворавао *човечанство*. Све ово помињем не зато што Хришћанство није друштвено, социјално, или што се оно не може посматрати и проучавати као социјални феномен. Хришћанство је изразито социјална религија, али оно није само то. И корени му нису само ту.

Пре свега треба схватити да је у основи сваке религије неко повезивање, неко дружење и нека дружба (латинска реч *religare* указује на то, мада се она ретко среће у Новом Завету). Али у религији то није веза само у хоризонтали, међу верујућима, него и у вертикали — са Богом, у кога они верују. Диркем, међутим, одбацује Бога као битну карактеристику религије. Не тврдим да у свету нема религија које немају Бога за свој центар, али тврдим да не можемо говорити о Хришћанству као једној таквој „религији“. У том смислу је у праву Павле Флоренски кад тврди да Хришћанство и није религија, него нешто много шире и више од тога.

Било како да стоји ствар са религијом код Диркема, који иначе има доста додирних тачака, али и разилажења, са историјским материјализмом, чињеница је да се Хришћанска религија и те како односи и протеже, од самог њеног настанка, на све сфере људског живота. Хришћанство као религија спасења човека и света не може се никада одрећи интересовања за све сфере људског живота. Не треба заборавити да је Хришћанство израсло из јудејско-библијске традиције, из „друштва Израилјева“, како вели апостол Павле (Ефесцима 2, 12), а социјалне димензије Библије довољно су познате. Не треба такође изгубити из вида ни карактер првих хришћанских општина, који је у суштини и до данас присутан у Цркви, особито у њеној Литургији и монаштву. Хришћанство је изразито универзална религија, пре свега по квалитету, па онда и по квантитету. Ми православни то зовемо: саборност, католичност, свецелосност, свечовечност, богочовечност. Хришћанство је то управо зао што је Црква (грчки Екклесија, што значи: сабор, сабрање, скупштина, друштво, тј. призив на сабрање и сабраност у једну заједницу свег „народа Божјег“). Да само потсетим на апостола Павла. По њему сва садржина и смисао Божјег домостроја спасења (реч *домострој* је дословни превод грчке речи *економија*, често се среће код Апостола Павла и у целокупном православном предању, где је потпуно идентичан са појмом Црква), дакле сав план Божјег домостроја спасења света и човечанства у томе је да се у њега као „домострој пуноће“ (на грчком: у „економију пуноће“ — Ефесцима 1, 10) све на небу и на земљи сједини у Христу Богочовеку (пазите, не само Богу, него и Човеку); да се у њему све састави, сједини, удружи, рекапитулира, да се све саборнизује у Цркву и као Црква, као један вечни небоземни сабор, САБОР богочовечански. Циљ те саборности и сабраности свега у заједници вечног живота и љубави није нестајање човека и човечанства, света или творевине као такве, него њихово прослављање вечном славом са Богом — у Богочовеку, у Цркви.

Знам да ће ово неким изгледати као некаква суптилна теолошка спекулација, али такође знам и ово: Без једног таквог приступа и понирања у садржај Хришћанства, немогуће је схватити шта је хришћанска *Економија*, шта је наша хришћанска вера и нада. Треба, мислим, покушати схватити Хришћанство најпре из њега самог. Тек онда ће нам постати јасно како оно поима своју мисију у свету, какав је став Цркве према универзалном, према свим сферама људског живота. Иначе, без тога, лако ће се приписивати Цркви, и нашој Православној (а она се најчешће и третира код нас по њој туђим шаблонима и концепцијама, које и потичу и важе за друге

традиције), да се она, ето, данас „жели универзализовати на световном плану“, као „равноправни судеоник у одлучивању о светским питањима“. Искрено да кажем, мени ово питање личи на уплитање Православне Цркве у проблематику њој туђу по самој суштини ствари. Једно је несумњива историјска чињеница: Православљу ништа што је људско никад није било туђе и ван његове духовне бриге, али оно никада није било, нити жели бити светска сила, или било чији партнер у делењу моћи и власти. По својој унутарњој природи и интенцији оно се никада није уплитало нити жели да се уплиће у одлучивање „о светским питањима“. Његов је призив да буде унутарња светлост и со света.

Са друге стране, ако неко сматра да Цркву треба свести само на „црквену ограду“, тј. само на храм и на обреде, тиме битно ограничава мисију Цркве у свету. Јер Црква, иако „није од овога света“, она ипак постоји и дела у овом свету и за овај свет. Маркс је рекао: „Човек, то је човеков свет“. Зашто онда ту исту многострану стварност која се зове човек и његов свет ограничавати за Цркву само на једну димензију, само на „онај свет“, када су за исконско религијско, и посебно хришћанско, црквено схватање, човекова оба сеета и кад човек живи за оба света? Маркс очигледно греши када религију назива „теоријом оностраног света“, јер Хришћанска религија није само то. Она је не само откривење о оном свету, него је и дубље виђење, осветљење и разоткривање истине овога света. Приписујући Цркви погрешно и лажно схватање „оностраности“, пориче се битна карактеристика Православља: његов *космизам* и *хуманизам*, или, по речима Јустина Поповића, његов *теохуманизам*, који је суштина и смисао Православља. Уосталом, све дотле докле православни буду могли да служе Литургију, нико их неће моћи истиснути из овога света нити одвојити од онога света. Да подсетим, у контексту овога, и на сведочење једног Достојевског: „Православље није само црквеност и обредност, није ни мистицизам... У њему је боговечански Лик Христов, у њему је само човекољубље. Сва ствар је у томе што је Логос стварно постао тело“.

Одговор 2: Корени религиозности код човека многоструки су, као уосталом и корени људског бића и живота. Познајемо ли ми човека до краја? И може ли се човек лако познати у свим својим димензијама и потенцијалима? Може ли се исцрпсти човекова тајна? Сетимо се нашег Његоша: „Тајна чојку човјек је највиша!“ Нема сумње, феномен човек, космички догађај који се зове човек и његова историја, надилазе оквире овога света и читавог космоса. Зато је човек урођено религиозан, и зато је он не само *хомо сапиенс*, разумно биће, и не само *хомо политикус*, друштвено биће, него је он такође, можда и првенствено, *хомо религиозус*, биће повезано са вишим човечанским и божанским световима. Сетите се и овде Достојевскога, а да и не говорим о сведочењу мистика и светитеља. И човек ће остати религиозан заувек, без обзира на раст људске науке и сазнања. Рећи ћу и нешто што може изгледати чудно, али је истинито. Претензија да се човекова тајна може до краја сазнати и исцрпсти, уствари је претензија да се човеком овлада и да се он контролише, то је властољубива жеља поседовања и господарења над човеком, једном речју то је жеља да се искључе непредвидиве

могућности и чудо човекове слободе. О овоме је недавно писао руски математичар Виктор Тростников, професор математичке логике у Москви, један од челника религиозног буђења младих у Совјетској Русији данас (изишла му је скоро књига у Паризу „Мисли пред свитањем“).

Наравно, нису корени религиозности код човека само у бездано-сти његове тајне и тајне његових светова. Ти корени су још и дубљи. Они су и у томе што је човек лично биће, створено за слободу и љубав, што је човек боголика *личност* створена за вечну *заједницу* живота. Али, ја не бих сада о томе говорио. То би нас одвело шире у хришћанску, посебно православну антропологију. Зато, да се вратимо младима данас.

Зар има ишта нормалније него да се млади интересују основним проблемима, егзистенцијалним питањима сврхе и смисла људског бића и живота. Ви говорите о „интелектуалној радозналости“, али зар она код младих не открива и неке своје дубље корене? Није случајно у Еванђељу забележено да је најрадикалније питање Христу поставио један *младић*: „Учитељу Благі, шта да чиним да имам живот вечни?“ (Матеј 19, 16). Младост је увек бујна и бурна, немирна и на све разбуђена. Нормално је за њу да је гладна и жедна живота, да тражи смисао битисања, да је интересује егзистенцијална истина човека као бића, личности, друштва, истина човековог живота. Притом, да ли живота само омеђеног овдашњим оквирима, оквирима, по Хајдегеру, „бића за смрт?“ На то интересовање младих, шта свет данас, овде и другде, свеједно, нуди као истину, као садржај, као идеал? Или, зар ово што се код нас нуди може имати претензија на монопол задовољења исконских људских глади и жеђи? Чини ми се да у неким постављањима питања о интересовању младих за религију има нечега подцењујућег према нашој омладини. Зар није подцењујуће кад неки сматрају да се и са религијом младима „манипулише“? Заиста, чудног ли и нехотице признања у предпоставци да се младима може уопште или за дуго „манипулисати“! Молим вас, зар је то озбиљан приступ младима и њиховој религиозности кад се сматра да се Црква ту „убацује у празнину“, да „користи наше пропусте“ и томе слично?

Млади су данас свугде у свету у једном превирању, и то је један од знакова нашег доба. И хвала Богу. Свакако да то само по себи није довољно. Има у томе много лутања, има и странпутица, али има и искреног трагања за бољим и хуманијим светом, за дубљим и трајнијим животом, на свим меридијанима и у свим системима. Револуционарност младих није никако једнозначна, није једнострана. Нас интересује првенствено наш „социјалистички Исток“. Зашто би живот и револуционарност младих на том Истоку била тако једнозначна, по једном калупу? Чини се да је у земљама „реалног социјализма“ религија била сувише брзо и прерано отписана, пресуђено јој је било напречац. Но, њена осуда на одумирање, још од времена класика марксизма, показала се нереална. Отуда, мислим, сада толико чуђења и ишчуђавања пред „све већом заинтересованошћу младих за религију“. Заборавило се, рекао бих, да су у Русији, Пољској, код нас, ипак ово хришћански народи и хришћански духовни простори и да Хришћанство, — ја о њему говорим, —

и кад изгледа да умире и одумири, зна изненада да васкрсне и оживи. Јер у Хришћанству „живот из гроба засија“ ...

Погледајте, на пример, бројну религиозну децу од родитеља атеиста. Не би требало олако објашњавати њихову религиозност само „реакцијом“ на старије, неком психолошком „побуном“ деце противу родитеља. Ко је напр. читао сведочење Татијане Горичеве, младе руске философкиње (недавно насилно избачене из Совјетског Савеза), како она говори о обраћењу у Хришћанску веру и Православну Цркву младих њене генерације, после марксизма, егзистенцијализма, зен-будизма или других искустава, тај ће разумети да је по среди једно истинско верско буђење међу младима у Хришћанству, и код нас у Православљу, а не само обична „интелектуална радозналост“, или интерес за „традицију“ и томе слично. Напротив, она сведочи о приличним проблемима управо са насталом „атеистичком традицијом“ коју млади имају да савладају да би дошли до праве вере, до живе вере.

Свакако да има случајева где се испод формалног интереса за религију крију, свесно или несвесно, и други нерелигијски мотиви. Они се, нажалост, код нас понекад приказују као једини и главни мотиви, што је велика неправда према младима. Треба бити духовно глув и слеп, или плитко наиван, или злонамеран, па таквим случајевима објашњавати ону огромну већину искреног повратка младих у живе токове хришћанске вере, мишљења, активног црквеног живота који укључује и учешће у богослужењима. Мени су добро познати случајеви грубог дискредитовања религиозности код младих. Да не говорим сада о појединим драстичним случајевима родитељског, и не само њиховог, прогона младих због њихове вере и похађања цркве. (Има, нажалост, случајева и насилног смештања верујућег младића или девојке у, народски речено, лудницу због „верске залуђености“, што наравно не значи да нема и случајева сапостојања душевних обољења и религиозности, али је трагично и дубоко нечовечно кад се свако верско осећање проглашава за „болесно“ и „ненормално“).

Прошле године су ме интервјуисали из једних омладинских новина и говорио сам о дубљим коренима верског буђења код младих данас, али то није узето у обзир, па и ви како хоћете. Једно је за мене сигурно: ствари иду својим током, јер парадокс вере не подлеже никаквој „политици“. Ја лично имам пуно поверење у младе данас. Говорим из личног искуства, јер и ја сам из послератне генерације. Вера у човеку није ствар „економске“ или „друштвене“ стварности, нити је она никаква „отуђена свест“, нити икаква „политика“. Она код младих данас сигурно није ни неки „пропуст“ или „заслуга“ овога друштва, као уосталом ни нека нарочита заслуга Цркве (ако се, бар у односу на Православље, под „Црквом“ подразумева само институција или свештенство). Вера је више од тога, и додајем — жива вера је више и од религије, од религијског осећања. Ко нема вере не може схватити ни „објаснити“ онога који је има, јер је права вера — Божији дар у живим и унутарње слободним људима.

Одговор 3. У званичном текућем речнику ово би се питање односило вероватно на „односе цркве и државе“. Ја на такво питање не

бих био расположен да одговарам, бар за сада. Питање односа Цркве и друштва може такође имати свој политички призив, јер и ту често бива да се држава и друштво замењују и поистовећују, особито у речнику појединих функционера. Мимо те политичке функције, ово питање је заиста сложено. Наиме, постоји један динамички однос Цркве и друштва, Цркве и света, и та динамичка напетост присутна је од самих почетака Хришћанске Цркве у свету (а ја о њој говорим, јер само се Хришћанство и назива Црквом; остале религије то нису, нити би пристале да се зову Црквом). Црква је друштво верујућих у Бога људи, са мисијом упућеном друштву свих људи у свету. Чланови шире људске заједнице су и чланови Цркве, и обратно, и то је оно што чини Цркву неодвојивом од људског друштва у историји. Али Црква је у овом свету на путу ка оном свету и себе сматра есхатолошким испуњењем назначења човечанске заједнице. Људска друштва јој то често не признају, али се она не одриче тог свог позива и мисије у свету, у сваком друштву сваког доба. Кризе наступају када неко друштво одриче право верницима, који су истовремено чланови и друштвене и црквене заједнице, да остварују тај свој двоструки идентитет, ту своју дуплу припадност. На пример, када једно „друштво“, или тачније речено, група која има власт у том „друштву“, одлучи да му „Црква“ не треба и да она више и не постоји, јер је „друштво“ неће (пример „друштва“ у Албанији), онда је то обично манипулисање „друштвом“, а не његов стварни израз.

Што се тиче слободе и независности Цркве, ја бих о томе говорио другачије од уобичајене фразеологије. Пре свега, за мене као хришћанина, Црква као заједница следбеника Христових увек је и свугде, у сваком друштву, унутрашње слободна и независна, чак и без обзира на понашање дотичног друштва према њој. Нема те силе, ни власти, ни друштва, ни средства које Цркви може одузети њену унутарњу слободу у Христу. Доказ тога су ранији и новији периоди гоњења на Цркву, из којих је она, бар код нас на Истоку, у Православљу, увек излазила ојачана и с новим снагама. Све док постоји и последњи хришћанин са живом и истинитом вером у крст и васкрсење Христово ради нашег спасења, за Цркву нема неслободе. (А Христос је управо на вери и засновао своју Цркву — Матеј 16, 16—18; Ефесцима 2, 19—20). Зато ће вам можда бити чудно ако кажем да сва тема о давању или одузимању „верске слободе“ Цркви своди се на крају крајева на исто. И још бих додао, да је онда помало беспредметно одређивање „слободе религије“ као „приватне ствари“ човека или групе људи.

У нашем друштву данас постоје проблеми односа Цркве и тог друштва, али ја не бих то посебно драматизовао. „Тећи ће вода куд је текла“, вели наш народ, и за нашу живу Цркву нема страха за будућност. Мислим да наше друштво изнутра, рекао бих „одоздо“, доживљава позитивне утицаје на односе са Црквом, што за мене значи да нам је народно биће још увек здравије него што ми мислимо. Ипак, не треба бити наиван. Динамичка напетост тог односа постоји и постојаће, јер се ради о просторима живог живота и историји живих људских бића.

Одговор 4: За мене је ово питање једно од оних „широке потрошње“. Пре свега, код нас православних не постоји подела на „ниже“ и „више“ свештенство. Таква „клерикалистичка“ терминологија

Православљу је страна и покушава да му се наметне споља. Постоји индивидуална разноврсност у ставовима верника и свештеника не само по тим питањима, али то је простор људске слободе у Цркви и у свету. Контролисање тога и „пребројавање“ спада у „надлежност“ појединих будних стражара позиција које они називају „нашом реалношћу“. Социјализам је и могућ и прихватљив, наравно, не на атеистичким позицијама, и зато ми нисмо против њега. Само, звучи доста наивно кад нам неки говоре да су верници у социјализму „равноправни“ и могу остваривати своја права „у мери у којој доприносе изградњи социјализма“, да би, кад се изгради социјализам, „нестало и саме основе за настанак и одржавање религије као отуђене свести“ и тако даље, што би, у ствари, кад би то тако заиста било, означавало рад на сопственом самоуништењу верника. Но и овде важи народна мудрост: „Човек снује, а Бог одлучује“.

Одговор 5: Зар још и на то питање треба да одговарам? Све некако на питања „овога тренутка“. А ја бих и ту другачије поставио ствари. Наиме, хришћанско схватање народа (изнето, на пример, од стране апостола Павла на атинском Ареопагу — Дела Апостолска, 17. глава) има своје дубоке библијске корене, с једне стране, а са друге стране, у контексту еклисиологије (поимања Цркве као Тела Христовог), оно се никако не своди на оно што нам се о *нацији* тумачи од Маркса па наовамо. Јер, како прихватити тезу о нацији као стварности насталој тек после Француске револуције кад су у питању, на пример, Јеврејски и Грчки народ? (Совјетски академик Игор Шафаревич, у својој студији „Социјализам као појава светске историје“ говори, рецимо, о потпуној немоћи марксизма да реши „јеврејско питање“ и питање „нације“). У контексту нашег хришћанског схватања народа ми православни видимо *нацију* као природно богатство рода људског, као лично-заједнички печат свакога рода у својој провиденцијалној улози у историји света и човечанства. „Доћи ће народи и донеће дарове своје“, вели се у Псалмима. Ти „дарови“ или таленти су обогаћење људске историје и зато сви имају своје место и улогу у Цркви Божјој, у којој заиста „нема разлике између Јеврејина и Грка, Скита или Варвара“, јер је Црква саборна заједница свих људи и свих народа. Њен наднационализам и интернационализам, опет, није противан конкретној историјској оваплоћености Хришћанства у једном народу и његовом народном бићу и животу, позваном и кроз те природне дарове да уђе у Цркву као свеопшту есхатолошку заједницу свег Народа Божјег, свег Божјег човечанства. У Цркви је стално присутна тајна свете Педесетнице као светодуховског крштавања и препорађања свих народа у један необезличен, него лично и национално афирмисан Народ Божји. Слично, уосталом, као и са људским личностима.

Одговор 6: Тирада младога Маркса о религији (из „Прилога критичи Хегелове философије права“) позната је већ и врапцима на грани. Она је постала својеврсна заставица којом бројни марксисте већ деценијама машу над нашим главама. Други марксисте ту тираду младога допуњују старијим Марксом, на пример оним ставом из „Капитала“ (с почетка I тома): „Религиозни одраз стварнога света може се изгубити тек онда када односи практичног свакодневног живота буду из дана у дан показивали људима провидно разумне односе међу људима и према природи. Процес друштвеног живота, од-

носно процес материјалне производње, скинуће са себе мистични маглени вео само кад као производ слободно удружених људи буде стајао под њиховом свесном планском контролом. Али ово захтева такву материјалну основицу друштва или такав низ материјалних услова егзистенције који су и сами опет самоникао производ дуге и болне историје развика. Има, наравно, још и других места код Маркса, али то сада овде није битно.

Битно је, међутим, и то бих одмах нагласио, да је Марксова критика религије, у целини узета, доста једностранна. Једностранна му је и сама теза о настанку религије. Не зато што материјални, производни, друштвеноекономски основи и односи немају везе са религијом или уопште не утичу на њу, него зато што се религија нити изводи из њих нити да свести на њих. Религија је много сложенија појава него што је то наводно „господарење човеком производа његове рођене главе“, слично као „у капиталистичкој производњи“ што „човеком господари производ сопствених му руку“. Оваквим својим приступом религији Маркс само открива своју сопствену условљеност добом и средином у којој је живео — западним капиталистичким друштвом и његовом „религијом“. Али, и не само тиме. У Марковом погледу на свет и на религију има не мало аутобиографског. Неће ни за њега самога бити тачна теза да „већма околности праве човека, него човек околности“. Можда, да је имао човечније околности, био би и сам човечнији према много чему, па и према религији. Али, није ствар у томе.

Маркс је рано постао атеиста, али његов атеизам није био обичног типа. Није без разлога Сергије Булгаков (некадашњи марксиста) писао о „Марксу као религиозном типу“. Неко је ту недавно саветовао хришћанима (француски философ Морис Клавел) да не потцењују Маркса, и ја се с тиме слажем. Има у њему нечега титанског, прометејског, нечега од јеврејина Савла, али који није постао Павле. Не слажем се са онима који сматрају да је Маркс био само атеиста. Он је био и више од тога — антитеиста. Он неће само уништење или укидање религије, него и Бога. „Укидање Бога“ и јесте његова последња тајна. То нам откривају већ речи и стихови младога Маркса: „Мржња према свим боговима“, „ја хоћу да поставим себи престо на висинама... бацићу рукавицу свему свету... осећаћу се раван Творцу“ итд. Посреди је, очигледно, космичка, теургичка замисао. За Маркса, изгледа, Бог представља директну опасност за свенадлежно царство човека. Берђајев је правилно запазио атеистички патос код Маркса, настао као последица обоготворења будућег човечанства, прадревна саблазан градње „Вавилонске куле“, како би рекао Достојевски. тј. као жарка жеља самообоготворења човечанства. Ту су корени и месијанском карактеру Марксове идеологије, ту и корени његових карактеристика за религију: „чудовиште“, „илузија“, „бесмислица“, „илузорна срећа“, „куга“, „искривљена свест о свету“, „фантастично остварење човековог бића“ итд. све до фамозног „опијума народа“ (крилатица коју је Лењин претворио у „опијум за народ“).

Ја не мислим сада овде да браним религију. Желим само да кажем да Маркс није добро познавао истинско Хришћанство (једно време је чак веровао да су први хришћани заиста „јели децу“!). Још мање је познавао Православну Цркву. Ево на пример једне његове ти-

раде о Хришћанству која то најбоље сведочи: „Хришћанство је произишло из јеврејства. Оно се опет растворило у јеврејству... Хришћанство је само привидно превладало реално јеврејство... Хришћанство је сублимна мисао јеврејства, јеврејство је проста примена хришћанства, али је та примена могла постати општом тек након што је хришћанство, као готова религија, теоријски довршило самоотуђење човека од себе и од природе“ (Прилог јеврејском питању, II). А сад и други цитат — о Православљу: „Постоје у ствари само два религиозна народа, Турци и грчко-словенско становништво Турске“ и „оба та народа морају пропасти“ (Писмо Енгелсу 3. маја 1854).

Не бих да коментаришем ова и слична места, ни да процењујем њихову научну вредност, или револуционарност. Додао бих само да је Маркс заиста хео не само да другачије од других „тумачи свет“, него да га и другачије од других „измени“ (11. теза о Фојербаху). Хришћанство, очигледно, није добро „протумачио“, нити га је много изменио, поготову не Православно Хришћанство. А што се тиче света, „мењати га“ још не значи и стварно схватати га, нити је то гаранција за стварно побољшавати га. У сваком случају, поједини марксисти већ осећају потребу да за једну „савремену критику религије“ потребан је данас један „нови језик“.

Одговор 7. Позната су ми струјања међу нашим социолозима религије и знам да неки од њих напуштају тезу о одумирању религије (Кершеван, Шушњић, Врцан, Ђимић). Познати су ми и страхови неких других због „консолидације и ревитализације религије у социјализму“. Ја не бих улазио у ту дискусију. За мене је јасно да Хришћанство није битно везано ни за класно ни за бескласно друштво. Егзистенцијални положај хришћанина увек је исти, упркос свим кореним променама историјских прилика у којима он живи, и зато је и Кершеванова теза беспредметна. Истина о религији не почиње са Марксом, нити се са њим завршава. Не живи човек само о хлебу.

Одговор 8: Тачно је да је философска мисао Источног Хришћанства код нас веома мало позната. И не само код нас. Ни Запад је не познаје, осим што последњих деценија расте интересовање за Православље. Ни руска православна религиозна мисао није на Западу, па ни код нас, била довољно позната. Интерес за њу порастао је тек после I Светског рата када су бројни руски мислиоци доспели из Русије, милом или силом, на Запад и кад су поједина дела руских мислилаца постала позната у преводима на западне језике. (Поменуо бих овде двотомни зборник на немачком, под називом „Источно Хришћанство“, који су приредили Еренбург и Бубнов у Минхену 1925, у који су ушли далеко не сви руски религиозни мислиоци. После овога уследили су други и потпунији, а особито су много значила руска издања у Паризу и другде у Европи и Америци, која некако доспевају и код нас, тако да је данас Запад обавештенији о руском Православљу и његовим мислиоцима).

Серија књига из руске религијске философије, коју сте поменули, односи се углавном на Достојевског и она свакако није комлетна, али је као подухват за сваку похвалу, што се види и по добром пријему на који то издање код нас наилази. Међутим, требало би се упознати и са бројним другим изразито богословско-философским делима руских православних мислилаца, пре и после Совјетске револуције, као што су напр. Павле Флоренски, Сергије Булгаков, Вла-

димир Ерн, браћа Трубецкој, Георгије Флоровски, Владимир Лоски и други, па бисмо тек онда могли говорити о потпунијем увиду у хришћанску философску мисао руских мислиоца. (За период до 1917. г. најбоље дело о теолошкој и философској мисли код Руса је књига Г. Флоровског „Путеви руског богословља“, изашла 1937. г. у Паризу, а недавно преиздана а и преведена на енглески у Америци).

Богатство и оригиналност ове руске религиозне мисли постаје, међутим, схватљиво само ако се познаје ранија философска и богословска мисао Православног Истока, коју су руски мислиоци добро познавали и користили у дијалогу са европском философијом. Они управо зато и јесу интересантни за Европу. Узмимо напр. колико само Достојевски дугује православном патристичком духовном наслеђу у своме виђењу света и човека, посебно у својој тако дубокој и оригиналној антропологији.

Ако се интересујемо тим патристичким временима хришћанске философије на Истоку приметићемо да стварно обавештење о њима одсуствује у скоро свим западним приручницима историје философије, философским енциклопедијама и речницима. (Часни изузетак преставља „Историја философије“ Емила Брејеа, где је „Византијску философију“ описао солунски професор Татакис, али је почео тек од 6. века, пропустивши тако главни период 4. века). Обично се говори о Платиновој философији у 3. веку после Христа, па се одмах прелази на Августина и Боеција на Западу, и онда на Еригену, Анзелма, Тому Аквинског и остале схоластике. Ни речи нема о великим хришћанским мислицима на Истоку у 3. и 4. веку, о Александријцима: Клименту, Оригену, Атанасију и Кирилу, или о још важнијим великим Кападокијцима: Василију и двојици Григорија. Затим, ако и има неко обавештење о загонетном писцу познатом под именом Дионисија Ареопажита, нема речи о философији једног Максима Исповедника, из 7. века, тог можда највећег хришћанског мислиоца на Истоку од апостола Павла до Григорија Паламе. И тако редом, могли бисмо поменути још многа друга имена хришћанских мислилаца на Истоку, који су прошли најбоље философске школе класике, тј. свога времена и дали једну темељну хришћанску философију развијену из Откривења али и разрађену у плодном дијалогу са античким светом и његовим највишим думетима — Платоном, Аристотелом, Платином и другима.

Примера ради, узмимо само неколико основних појмова ове хришћанске философије на Истоку, који представљају нови хришћански одговор на нерешена питања јелинске философске мисли и искуства. То су, пре свега, појам стварања (на основу библијског Откривења о стварању *екс ниhiло*), па појам слободе и појам личности, и најзад појам историје (не цикличког времена, већ линеарно прогресивног, нарастајућег). Да поменемо још и појам Цркве као нове личне заједнице Бога и човека, као богочовечанског организма. Под свим овим појмовима откривају се у религиозно-философском искуству хришћанског Истока нове стварности доживљаја света и човека, непознате античком свету и, на жалост, брзо заборављене на Западу, можда већ од Августина, али од схоластике па надаље сигурно.

Да не бих дужио много, рећи ћу шта сам мислио кад сам (у часопису „Теорија“, бр. 2—3, 1931. г.) рекао да хришћанска философија источних Отаца Цркве „превазилази оквире антропоцентричне фи-

лозофије“ и „излази из оквира зачараности светом“. Наиме, познато је да сва античка мисао, и у својим највишим дометима платонизма и неоплатонизма, остаје космоцентрична и антропоцентрична. И људи и богови у тој философији затворени су и зачарани у овај свет, свеједно што је тај свет подељен на два „спрата“, овај „чулни и видљиви“ и онај „умни и идеални“. Једна општа космичка опседнутост, једна дубока пантеистичка нота присутна је у свој тој философији управо зато што нема идеје, нема истине о створености овога света, о његовој тварности. (Подсећам узгред на сјајне студије о томе Г. Флоровскога „Твар и тварност“ и „Метафизички предуслови утопизма“). Свет је или еманација Бога, или неки развој или декаденција Божанства, нека теогонија или космотеизам. Јер Бог и није стварни Творац, него само Демииург, уредитељ и оформитељ света. Или је, опет, свет једина стварност мимо које и нема ничега или никога другог, те је зато на крају крајева све вртење у зачараном кругу, без стварно новог, без реалне историје. И што је главно, нема ту места за личност и за слободу. Као последње и крајње остаје — стихијност, слепи натурални развој по нужним законима природе, и човеку остаје само „натуралистичко фактопоклонство“, и зато све то никуда и не води. За човека у том кавезу нема слободе личности и личног стваралаштва, нема вечног спасења, вечно новог живота, јер нема ничега онтолошког новог, пошто ни сам човек није нешто „ново под сунцем“, о чему је световао још премудри Соломон у својој књизи Проповедника.

Антропоцентризам и зачараност светом античке философије прешли су у доброј мери и у западну философију, како у западнохришћанску тако и општесветску, све до Хегела и Маркса. Јер шта је друго немачка и хегеловска „субјектогонија“ ако не теза да се и субјект рађа из истог корена из којег и објект, те да је, дакле, све „из Једнога“ (Плотин), из некаквога Великога Пана. Постоји само свет, свет као свејединство, што значи у ствари, да је свет — Бог. Бог је ту само или »ultima ratio rerum« или »potentio actuosa« светске стварности, што у оба случаја све постојеће, укључујући и Бога, повезује у карике једног истог ланца и води неизбежно — пантеистичком обожењу света. Недавно сам читао „Главне токове марксизма“ Лешека Колаковског, где у првим поглављима — „Настанак дијалектике“ и даље, јасно се виде ти „јелински“ космолошко-антропоцентрични корени европске мисли до Хегела и до Маркса, тај неизбежни натурализам и космологизам. Очигледно је пак да ни Колаковски не познаје источну хришћанску мисао и зато и не улази у њену проблематику „дијалектике“ питања о свету и човеку.

Источна хришћанска философија не полази од света и човека, али то још не значи да је она а-космична или не-човечна. Ствар стоји управо обрнуто. Знам да то за наш савремени и уопште европски философски менталитет потребује темељно објашњење, али ћу се ја овде ограничити само на оно најнужније. Мисао Источног Хришћанства не своди се на „чисту теологију“, јер ни „чиста теологија“ није још гаранција да смо се ослободили космоцентризма и натурализма, тј. натуралистичке представе о Божанству, једнога, можда још опаснијега, божанског натурализма, теолошког есенцијализма. Ту би се лако нашли опет заједно Платон, са својом „теологијом“, Тома Аквински и Хегел, за чију философију Маркс вели да је својеврона „тео-

логија“. Маркс опет окреће Хегела „са главе на ноге“, али и његова „природа“ затворена је у саму себе, у своју „овостраност“ и ту је Маркс — хегеловац и „јелин“ такође. Дакле, и теолошки *монизам* је такође својеврсни *натурализам*, као што је натурализам и дијалектички материјализам, јер се своди на царство нужности природе, на апсолутно натуралистички *монизам*, из којег тек треба да наступи историја, тј. фамозни „скок из царства нужности у царство слободе“, који кад наступи, ако икада наступи, опет ће се поклапати са царством нужности, наравно осмишљеним али тиме не мање *нужним*. У свему томе, тј. у тако затвореном свету нема места самоопредељењу и слободи личности, нема места *новини* слободног човека.

Светоотачка мисао хришћанског Истока управо зато и подвлачи основну библијску истину о стварању света из слободе Божје, не из било какве спољашње или унутрашње нужде или нужности. Божанско откривење о стварању „из ништа“ значи да нема ничег што би било предпоставка или нужност или услов Божјег стварања. Ни у Уму и Моћи Божјој нема нужности стварања. Једина „нужност“ је — Љубав! Зато стварање света и човека значи једну стварну *новину*, једну истински нову стварност, дотле непостојећу ни као потенцијал, ни као билокакав „ургрунд“ или неки „идеални свет“. Слободно Божје стварање, из слободне, ничим не принуђене љубави, саизмерно реалном могућношћу да је свет „могао и не постојати“ а ипак *постоји* и *постојаће* *вечно*, јесте основ хришћанског схватања *реалности* света, радосне реалности стварно *новог*, паралелног и несливеног са Богом, те према томе ту је основ и реалности историје. И још важније — основ реалности слободне *људске личности*, тј. иако створенога али самовластнога *личног бића*, способнога да стане покрај Бога, да му буде друг и пријатељ или да му се супротстави. И само у овом личном партнерству са слободним и личним Богом и са другим слободним *људским личностима* човек може доживети и доживљава своју надсветскост и надстихијност, своју слободу од закона и зупчаника природног детерминизма и фатализма, зачараности и заробљености у вихоре круговртења и космичког понављања, тј. слободу од „судбинске“ пролазности и пропадљивости из које нема *натуралног* излаза.

Ово је разлог што је у хришћанској философији православног Истока лично откривење Божје у Личности Христа — *Богочовека* — Бога који је реално постао човек, а то значи *твар*, то значи *свет*, и остао у *историји* на сву вечност — постало основа за једну истинску философију, која није само „чиста теологија“, али ни само „космологија“ или „антропологија“, него је управо *теантропологија*, где мера свих бића и ствари није ни само Бог, ни само човек, а још мање свет, него је то *Богочовек*, у коме је стварно и слободно, али несливено, присутан и Бог и човек са својим тварним светом. Овде су корени и основа православне хришћанске философије о Цркви као *Сабору* (*саборности*, код руских религиозних мислилаца), као богочовечанском сабрању, а не сливању, Бога и људи и све твари, свег космоса.

Што се пак тиче метода источне хришћанске философије, још су Оци 3. и 4. хришћанског века показали разлику тог метода философирања од античког, јер се радило и ради о различитом искуству Бога и света, о различитом доживљају човека. Тако су и исихасти

14. века, на челу са Григоријем Паламом, показали разлику православне философије од схоластичке. Руски мислиоци 19. и нашег 20. века показују разлику православне философије од западне, како теолошке тако и световне. Данас у Православљу постоји један плодан дијалог са егзистенцијализмом (особито предњаче два млађа грчка философа — Зизиулас и Јанарас), као уосталом и са марксизмом (особито су богати материјали „Самиздата“ у Русији), али је и ту разлика метода очигледна.

Укратко би се могло рећи, али то вероватно неће бити довољно, да је то метод исихастички, благодатно подвижнички, где је предност у *бити и живети* над *мислити* (Свети Максим Исповедник). Мисао у таквом методу не само да није искључена, него је управо оплођена богатијим духовним искуством богопознања, светопознања и човекопознања. Мисао је у том живом искуству избављена од обезличујућег и нивелирајућег „објективизма“ јер је и она оживљена у благодатном подвигу препорода људске личности, а тиме и подвигу препорода и преображаја самих органа познања. Једна од основних „категорија“ тог метода философије јесте „*кинониа*“ (κοινωνία), која је увек била и остала основна категорија хришћанског живота. А *кинониа* (чест израз у Светом Писму и код Светих Отаца) значи крштавање људске мисли и делатности у живом искуству живота са Христом, симбиоза са Богом живим и истинитим, преображење човековог психофизичког бића у слободи и љубави Бога Спаситеља, у нетварним енергијама Духа Светога, у богочовечанској заједници Цркве. Само литургијско и подвижничко искуство отварају путеве и методе ове философије, а не првенствено философска образованост или надареност. Оне су несумњиво потребне, али нису одлучујуће. Ово нипошто не значи билокакву „гносимахију“, него значи да и дете може бити мудрац и да обичан монах може бити „философ Духа Светога“, по речима једног светог подвижника из древне пустиње Египта.

Одговор 9: О томе сам већ говорио у поменутом часопису „Теорија“, мада врло кратко. Сада ћу бити још краћи. Хришћанска философска и теолошка мисао и искуство не пристаје да се сведу на философску, нити на теолошку онтологију, једноставно зато што се Бог открио свету и људима не својом *суштином*, — није се открио као „*онтос он*“ Платона, или као „есенција“ или „чисто биће“ или „први узрок и принцип света“ —, него се открио и јавио својим вечним енергијама, својим благодатним „изласцима“ (грчки: *прооди*) и пројавама своје слободе и љубави. То јест, Бог се јавио и открива се свету и људима као живи и лични Бог, Бог Аврама, Бог Исуса Христа, а не схематични „Бог философа“, како је говорио и Паскал. (По опиту савремене науке, ни наш тварни свет, космичка реалност, не даје нам се у познању својом *суштином*, него својим појавама и деловањем, својом *енергијом*. Модерна физика говори да је „материја“ само својство *енергије*, чије кретање и деловање сведочи о онтолошком постојању једне реалности твари, али наука даље од тога *есенцијално* не иде и питање је да ли и може).

У искуству и опиту хришћанске философије о Богу, Њему се не може приступити онтолошки, јер Бог надмаша појам бића, *онтоса*, надилази сваки појам својом надпојмљивошћу и надсуштвеношћу. Његова *лична егзистенција* (Ипостас или Личност, по Оцима, и је-

сте „начин егзистенције“) не своди се на есенцију, на суштину, што опет не значи да је несуштаствен. Православна философија о Живом и Истинитом Богу свесно је апофатичка, јер искуству Бога оставља предност и слободу од ограничења људских мисли и појмова. Ако и може бити говора о онтологији, онда она надмашује сваку философску онтологију, која је у философији неодвојиво повезана са гносеологијом. Хришћанска пак гносеологија — богопознање — на православном Истоку је другачија од философске и „религијске“, јер она предпоставља најпре живо богооштење, живу заједницу са Богом откривеним човеку и упознатим вером и љубављу. Тако доживљен Бог не може никада постати „објект“ нашег познања, јер остаје увек и само Субјект са којим се општи љубављу и слободом, тј. другим речима: слободном вером која кроз љубав дела. Зато апостол Павле и говори о гносеолошком карактеру љубави: „Да познате љубав Христову која превазилази свако знање“ (Ефесцима 3, 19). И Хајдегер је саветовао западним теолозима да имају богодоличније схватање Бога. А Дионисије Ареопagit, кога је преводио наш хиландарски старац Исаија, поручује да од Бога не треба правити идола, ни мисаоног, ни философског, ни религијског.

SUMMARY

Atanasije Yevtich:

DIALOGUE ON MARXIST AND CHRISTIAN UNDERSTANDING OF RELIGION AND PHILOSOPHY

This dialogue concentrated on nine themes:

1. On Durkheim's conception of religion and the alleged tendency of the Orthodox Church to influence the secular level of life, too. The author stated, first, that Durkheim based his evaluation of religion mainly on totemism, and then, he envisaged human society itself as »God«... It is true that Christianity is socially oriented religion, as the »New Israel of God«, but its roots are transcendental ones.

The catholicity of the Church, as a *nota Ecclesiae*, proves to be a special attractive power of Her to transfigure all the aspects of human life and culture. But the Orthodox Church has no inquisition. She heightens the sense of creativity in freedom. Therefore she does not intend to meddle in the political affairs, neither to be a partner of some ruling class. She wants to be *»light and salt to the world«*.

2. On the roots of man's religiosity, especially among young people today. The fact is that our youth is in quest of genuine Truth.

3. On the relationship between Church and society (State).

4. The attitude of our clergy towards socialism.

5. Church and Nation.

6. Marx' criticism of Religion.

7. On the opinion of M. Kershovan: that Religion will be alive even in the classless society.

8. Philosophy of the Eastern Christianity (especially in Russia).

9. On possibility or impossibility of a theological ontology.

БСП СП 41 / 1983

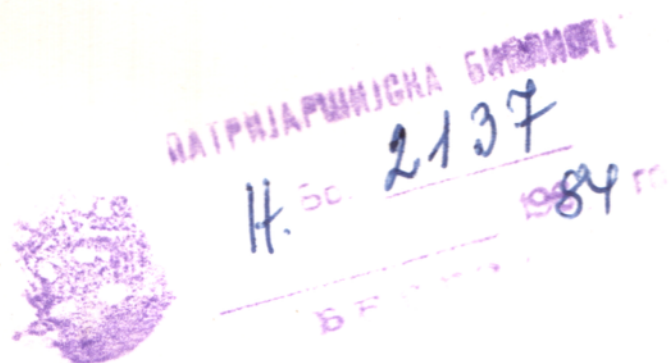
Теолошки потледи

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

ID=6936578



ХРИШЋАНСТВО И МИСТИКА
ФИЛОСОФИЈА И МИСТИКА
МИСТИКА БОГОЧОВЕЧАНСКОГ РЕАЛИЗМА
ЛОГОС —
ЛИТУРГИЈСКА СВЕШТ ПРАВОСЛАВЉА
МАРКСИСТИЧКО И ХРИШЋАНСКО
СХВАТАЊЕ РЕЛИГИЈЕ И ФИЛОЗОФИЈЕ



1-3 '83

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

ШТО
ВОМ
зља
о и
ло-
са
на
јер
Бо-
до-
јер
бо-
ито
ю-
3,
ю-
ш
ти

САДРЖАЈ

Јеромонах Атанасије Јевтић, <i>Хришћанство и мистика</i>	1
Јеромонах Атанасије Јевтић, <i>Философија и мистика</i>	16
Јеромонах Амфилохије Радовић, <i>Мистика богочовечанског реализма</i>	27
Жарко Видовић, <i>Логос — литургијска свест православља</i>	43
Јеромонах Атанасије Јевтић, <i>Марксистичко и хришћанско схватање рели- гије и философије</i>	131

Часопис излази четири пута годишње
Цена једном примерку 225.— динара

Годишња претплата:
за нашу земљу 300.— 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,
413-654/83-06, од 5. VII 1983. године
не плаћа се порез на промет.

Ш т а м п а
ГРО „Просвета“, Ђ. Ђаковића 21,
Београд

у
е
п
с
е

а
н
е
т
е

САДРЖАЈ

Јеромонах Атанасије Јевтић, Хришћанство и мистика	1
Јеромонах Атанасије Јевтић, Философија и мистика	16
Јеромонах Амфилохије Радовић, Мистика богочовечанског реализма	27
Жарко Видовић, Логос — литургијска свест православља	43
Јеромонах Атанасије Јевтић, Марксистичко и хришћанско схватање рели- гије и философије	131

Часопис излази четири пута годишње
Цена једном примерку 225.— динара

Годишња претплата:
за нашу земљу 300.— динара,
за иностранство 10,00 САД долара,

Претплату слати на текући рачун:
Православље—Новинско-издавачка
устапова 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,
413-654/83-06, од 5. VII 1983. 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.**