

Теолошки потледи

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

БЕОГРАД 1984.

ГОДИНА XVI

БРОЈ 3-4

Јеромонах др Амфилохије Радовић

О ТАЈНИ КРСТА ХРИСТОВОГ

На самом почетку овог нашег заједничког сусрета* неопходно је да заблагодаримо најпре Богу на његовом дару, као и Оцу Данилу, игуману овог манастира са сестрама, што су нам омогућили да се овде састанемо. Заиста, за нас је велика радост заједнички боравак у овој светињи. Сам назив манастира — Ремета, изгледа да је грчког порекла и да долази од речи „еримитирион“, што значи: место пустињежительства, пустињежителиница, или просто — пустиња. Овде у овој пустињи већ неколико векова живе и подвизавају се душе жељне и жедне живог Бога, Божје светости, светлости и правде. Оваква места су по својој природи места подвига и подвижничког сведочења. А места сведочења су истовремено и места мучеништва (у древном Оtechнику стоји забележено да су за место где су се подвизавала два брата, други после њиховог упокојења говорили: „Дођите да видите место мучеништва два брата“). Тако је и Манастир Ремета био и остао место сведочења и место мучеништва, првенствено „мучеништва савешћу“, али се дешавало у његовој историји — нарочито у току овог другог светског поклања — и место мучеништва крвљу. Не само што Манастир по својој природи почива на Распећу Христовом и што служи Распећу, него је и сам учествовао својом потоњом недавном судбином у Христовом распећу и распећу свих невино гоњених Христа ради и Његове правде ради. У току последњег рата Манастир је страховито настрадао, заједно са својим житељима и православним житељима из његове околине. Трагови његовог страдања виде се и дан данас, а до пре неку годину били су још уочљивији. До скоро је и сам храм био у рушевинама, још пре неку годину служили смо у порушеном и разореном храму. Али, ево, Божјим благословом и трудом Оца Данила и ове две смерне сестре, помогнутих од богомољних душа из ближе и даље околине, манастир је поново обновљен. Благодарећи томе оволики број нас овде скупљених ужива његово гостопримство.

Још једном бих подвукао и истакао то учешће манастира у Распећу, у тајни Крста Христовог, како манастира као грађевине тако

* Предавање одржано на Сабору православне омладине у Ман. Ремети почетком Госпојинског поста 1984.

и манастира као места боравка и обитавања оних који су се подвизавали у њему. Крст је символ нашег хришћанског живљења. Зато се он налази на врху сваког храма и у његовој унутрашњости, зато је и хришћански живот без њега незамислив. Није ли и данашњи дан, дан почетка Госпојинског поста, посвећен часном Крсту? С обзиром на то, а с обзиром и на то што је и пост по својој природи и назначењу једно специфично доживљавање тајне Крста, сматрао сам да би било добро да на почетку овог нашег братског Сабора у Манастиру Ремети поразговарамо баш о тој великој тајни.

Почећу од одељка из прве посланице Коринћанима, који смо данас прочитали на Литургији. Тај одељак управо говори о тајни Крста, односно о часном Крсту, који је по речима Апостола Павла „лудост онима који пропадају а нама који се спасавамо сила Божја“. Ево како гласи тај одељак: „Ријеч о крсту је лудост онима који пропадају, а сила Божја нама који се спасавамо. Јер је написано: Погубићу мудрост мудрих, и разум разумних одбацићу. Гдје је мудрац? Гдје књижевник? Гдје препирач овога вијека? Зар не претвори Бог мудрост овога свијета у лудост? Пошто, дакле, у премудрости Божијој, свијет мудрошћу не позна Бога, изволи се Богу да лудошћу проповиједи спасе оне који вјерују. Јер и Јевреји ишту знаке, и Јелини траже мудрост. А ми проповиједамо Христа распетог, Јеврејима саблазан а Јелинима лудост. Онима пак позванима, и Јеврејима и Јелинима, Христа Божију силу и Божију премудрост“ (1 Кор. 1, 18—24).

У њему се састоји та „лудост“ Крста о којој говори Апостол? Апостол Павле и на другим местима у својим посланицама говори о „лудости“ Крста, а и о себи, као лудом у очима света, управо стога што служи Крсту, односно ономе који је на њему разапет — Христу. Крст је пре свега лудост као оруђе којим су људи кажњавани по римском закону: на њему су разапињани највећи злочинци. И ето, управо то најсрамније оруђе, преко Христовог распећа на њему, претворено је у најсветији знак, претворило се у силу и знамење човека и света. Иза његовог видљивог знака и у њему запретена је од људских очију скривена тајна светости и светлости, преображаја и освећења целокупне творевине.

По учењу Светих Отаца та тајна Крста присутна је у свету и човеку и пре Христовог доласка у свет кроз оваплоћење, боље речено, она је припремана божанским Промислом, као што је припремано и само оваплоћење Бога Логоса. Од прадревних времена, каже Св. Григорије Палама, предуказан је Крст Христов и представљен у виду праслика и образа. Кад не би било његове силе, не би се нико могао помирити са Богом. Једино силом Крста може бити укинут и уништен грех, који је човековим падом затровао његову природу. Хришћани верују у онога који је разапео грех — на Крсту. Силом присутне тајне Крста постали су „пријатељи Божји“ и они који су живели пре Христовог очовечења: патријарси, пророци и праведници. И као што се тајна безакоња и Антихриста твори „међу нама“ (2 Сол. 2, 7) пре његовог доласка у свет, тако је и сила Крста Христовог, и пре него што се он јавио, присутна у свету, задржавајући и парализујући својим дејством и присуством тајну безакоња и демонског зла.

Та сила је била делатна међу Праоцима од којих Св. Григорије Палама на првом месту истиче патријарха Авраама. Но чак и пре њега, у Првој Божјој заповести Адаму о неједењу са дрвета познања добра и зла назире се и јавља иста та тајна. Заповест је била призив Адаму на „распеће воље“, односно на слободно усвојење божанског поретка ствари и свог сопственог вечног назначења, остваривањем кроз све присније заједништво и општење са Богом. Када се пак Бог обраћа Аврааму речима: „Изиди из земље твоје и од рода твога, и иди у земљу, коју ћу ти показати“ (Пост. 12, 1), Он га призива да се „разалпе свету“ (ср. Гал. 6, 14) кроз послушност Богу и његовој вољи; призива га да умре за земаљско отачаство и свет ради „Земље обећане“. Управо у тим речима исти Светитељ назире предуцртану тајну Крста, као што му се иста та тајна, на други, још дубљи начин, открива у речима Божјим упућеним пророку Мојсију на Синају, после његовог бекства из Египта: „Изуј обућу са ногу својих“ (Исл. 3, 5). Овде се, по његовим речима, открива друга страна тајне Крста, природно истичући из прве. За Мојсија није било довољно то што је напустио земљу фараонову и што се одрекао назива „сина кћери фараонове“, ослободивши се од мрака ропства; од њега Бог тражи да се одрекне и од „кожних хаљина“ у које је грех обукао човекову природу, тј. захтева да он не живи више по телу и греху, него да умртви у себи богопротивно мудровање плоти, које се противи закону духа и поробљује законом тела. Сила Крста се Мојсијевим одрицањем и „распињањем плоти са страстима и похотама“ (ср. Гал. 5, 24) претвара у силу боговићења. Преко ње Мојсије постаје достојан да ступи на „свету земљу“, тј. да доживи тајну будуће земље (кроз „Купину несагориву“) освећене доласком Бога Логоса у свет, и његовим Распећем и Васкрсењем.

Када пак после Христовог оваплоћења, распећа и васкрсења, Апостол Павле каже: „Мени се свет разалпе, и ја свету“ (Гал. 6, 14) он тиме показује да је Христов Крст постао унутарња покретачка сила његовог целокупног мишљења, осећања и делања, откривајући, истовремено и прави смисао ових наведених и других ненаведених старозаветних предказања Крста Христовог. Одричући се „распећа“ своје воље у лицу прародитеља Адама и Еве и погазивши Заповест човек се уствари одрекао тог и таквог крстоносног и крстоликог односа према свету и према Богу. Погазивши заповест Божју, човек се одрекао своје праве и истинске слободе и од тог крстоносног и крстоликог односа према Богу и према свету, без кога он никад не може постати савршено биће нити остварити своје истинско назначење. Зато се и прави однос према Богу, себи самом и свету може успоставити једино преко повратка заповести, односно преко прихватања заборављене тајне Крста. Испунивши заповест Мојсије се на Синају враћа тој тајни, зато га Бог и изабира између народа, као спремног да следи глас његов. Мојсијев четрдесетодневни пост је сведочанство те његове спремности на самоодрицање и уздржање и служење Богу. Зато га Бог удостојава велике части: примања заповести Божјих и боговићења. Мојсије је видео нешто од тајне Божје и чуо речи Божје, сазнавши име Божје. На питање: како Ти је име? чуо је одговор: **Ја сам онај који јесте, Јахве.** То што је видео и чуо, он саопштава и преноси на Изабрани народ, као Откровење и као

Закон Божји. Примљени од Бога Закон постаје посредник између Бога и народа. Мудрост коју Мојсије на тај начин саопштава и преноси на народ, није мудрост коју је Мојсије научио на фараоновом двору од египатских мудраца, иако је он и ту мудрост поседовао; то је мудрост која му је откривена и подарена и којој се он приближио својим очишћењем, постом и распећем. Подарена му је оног момента када је он свим бићем завапио за њом, ослободивши се од окованости стварима овог света, скинувши „обућу“ са ногу својих. Задобио је онда када је жртвовао њој себе самога, када се одрекао себе и знања овог света, тј. када је своју пролазну мудрост принео на дар божанској Мудрости. Тада му се Бог открио, просветио га и учинио једним од својих највећих изабраника и пророка, који је видео не само оно што се збивало у њему самом, у временима пре њега и у његовом времену, него је предвидео и оно што ће се догодити у будућности и после њега: долазак Пророка равног њему и већег од њега — Месије, а онда и остале догађаје који се имају да догоде. То је Мојсије успео управо тиме што је доживео тајну Крста још пре појаве Крста Христовог поставши и сам, као личност, праслика Христовог.

Оно што је било дато у првој Заповести, што се делимично открило Аврааму, оцу верних, и Боговидцу Мојсију, то се јавља и објављује у свој својој пуноћи у личности Богочовека Христа и у тајни његовог Крста. Христовог личност јесте Нови Завет: личност „Христа распетог“ који је „Јеврејима саблазан а Јелинима лудост“. Васкрсли Христос, Он као савршени Бог и савршени човек, као оваплоћени Бог и прослављени вечном славом човек, незамислив је и неодвојив од тајне Крста. Крст је пут којим Христос улази у матицу живота, силазећи до граница небитија, својом смрћу и силаском у невидљиви Ад, али благодарећи управо томе што га је Он понео, испуњен божанском силом, Крст постаје и чудесно средство васкрсавања и васкрсења; васкрсења не само Његовог, него и свих смртника и свега смртог, свих оних који ходе њиме као Путем и који ходе његовим путем. Зато што је чудесни Спаситељ сву своју спасоносну и животворну силу сабрао у крсту, и сву личност своју унео у њега, крст је постао: знак Сина Човечјег (Мт. 24, 30; ср. Откр. 1, 7). У њему као таквом, по речима Св. Григорија Паламе, показан је сав домострој спасења, тако да је, по речима црквеног песника, тајна распећа постала, као и тајна самог Христа — недокучива („непостижимо је распјатија таинство“). Као недокучива и надумна тајна, за разум који површински посматра и површно расуђује, који гледа на форму а не на силу, Крст је — лудост. Такав је он био и остао за Јелине и за све њихове духовне потомке. За оне пак од синова људских који магијски приступају животу и који ишту чуда, као Јевреји, Крст је — саблазан. За оне који магијски и само људском памећу мисле, он је слабост, неразумна логика, позив на неприродан живот. Међутим, „оно што је лудо пред светом, оно изабра Бог да посрами мудре; и што је слабо пред светом, оно изабра Бог да посрами јако“ (1 Кор. 1, 27).

Шта је то што Крсту даје силу? У чему се састоји та његова „недокучива тајна“? Навешћемо само нека од његових својстава која немоћ претварају у непобедиву Христову силу и моћ. На првом

месту, сагласно Матејевом Еванђељу а и целом Новом Завету, тајна Крста се састоји у тајни самоодрицања. Ево шта каже сам Господ: „Ко не узме крст свој и не пође за мном, није мене достојан. Који нађе душу своју изгубиће је, а ко изгуби душу своју мене ради наћи ће је“ (Мт. 10, 38). Заиста, сулуд позив за мудровање и логику овог света! Понети Христов крст значи изгубити себе самог, негирати себе самог. Обични разум обећава пуноћу живота кроз очување онога што човек има и кроз задобијање предмета и вредности из света око њега. Христос обећава пуноћу живота („душе“) кроз губљење живота („душе“). Пуноћа и савршенство се постижу на један, на први поглед, потпуно абсурдан начин: кроз одрицање од свега онога што човек јесте и што човек има. Тај абсурдни начин, међутим, има своју дубоку логику и још дубљу истину: њиме се постиже најдубља могућа слобода у односу на себе и свет око себе, као и у односу на самога Бога. Према сопственом бићу и свету, примљеним као нужност, неминовно датим, а не слободно изабраним, човек, кроз губљење „душе“ и кроз одрицање од света, успоставља однос слободе, ослобађајући се нужности — слободом, и сусрећући се у дубинама себе и света са свеослобођавајућом божанском стваралачком слободом. Губећи себе и свет, он уствари, задобија правог себе и прави свет, пуног себе и пуни свет. Откривена, кроз одрицање, истина себе самог и истина света, постаје, неочекивано, извор истинске слободе.

Откривена истина ослобађа и постаје извор слободе зато што се у њој садржи и смисао свега постојећег, као и остварења тог смисла и циља — кроз тај и такав слободни стваралачки двиг човеков. Тако, оно што на први поглед личи на негацију човека и света, постаје и показује се најдубља могућа афирмација, потврда човека и света. У томе се на првом месту и састоји „лудост“ Крста али и његова недокучива тајна. Христос: његова личност, његово богочовечанско дело и његов пример, постао је једном за свагда — Пут тој тајни, боље речено, сама та тајна. У свом самоодрицању Христос је био послушан Богу Оцу — до смрти, и то смрти на крсту (Филип. 2, 6). Његово послушање и његово одрицање било је безгранично. Он је носио свој крст, одричући се себе до последњег атома свога бића: предао је себе да буде разапет, убијен, погребен, спустио се у самоуништењу до невидљивог Ада. И тиме, наместо да исчезне, испунио собом све и сва, постао Пуноћа и живот свега.

Онај који је Христов и који жели да буде његов, призван је да иде за њим и његовим путем, што значи: призван је да се одрекне себе и да узме крст свој, да би Га следио; позван је да изгуби себе да би задобио себе. Губећи себе, такав поново задобија све оно што је изгубио, добијајући и много више од тога. Онај пак који тражи душу своју тамо где је нема, тј. који тражи вредности тамо где их нема, он лажним вредностима обмањује и себе и друге, па наместо да нађе себе, он губи и себе и друге. Такав по народној песми губи — обадва царства, и земаљско и небеско. Ако вечно не тражи, неће га ни стећи; тражећи душу, смисао живота, у ономе што је пролазно, управо зато што је по самој природи пролазно — губи га, пре или касније, губећи заједно са њим и душу своју. Онај, међутим, који „губи“ душу своју Господа ради, он пролазно обесмрћује вечним и

непролазним, постајући једно са Оним који је по самој природи вечан и непролазан. Јер, душа се не може испунити задобијањем света, зато што је она савршенија и бесконачнија од света; свет јој не може дати више него што има, а он има мање него ли сама душа. Зато и каже Господ: „Која је корист човеку да цео свет задобије а души својој науди, или шта ће дати човек у замену за душу своју“ (Мт. 10, 26). Душа је незаменљива и ненадокнадива, било чим у свету или било ким, сем — Богом. Када се даје она треба да се даде само за нешто што је драгоценије од ње. Од свих бића знаних и незнаних, видљивих и невидљивих, једино је Бог од ње драгоценији. Зато се она само Богом може заменити и за Бога дати, Господа ради изгубити, да би у њему нашла себе и своју пуноћу и савршенство. То губљење и јесте крст и ношење крста, и преко њега проналажење себе.

Свет и човек постају ништавни и безвредни када изгубе осећање Божјег присуства и његовог стваралачког дејства, када се ограниче на себе саме, када се отуђе од свог корена и од свог вечног смисла, од своје првобитне и коначне истине. Крст није ништа друго него повратак и опитно доживљавање тог присуства Божјег кроз крстолики однос према свету, кроз успостављање правилног односа према свету и правилну употребу света и богоданих човекових сила. Хоризонталом и вертикалом Крста поново се сједињује оно што је било раздвојено: Бог и човек, Бог и творевина. Зато се Крст и назива „дрво живота“ којим је Цар векова остварио спасење и који, пободен у срце земље, „освећује крајеве света“. Крст својом силом освећује, као „подножје ногу Господњих“, тј. као место где се човек дотиче и додирује самог Бога. Својим сјајем он открива светлост Васкрсења, својом енергијом ослобађа творевину од трулежи, јер је његова енергија, енергија самога Бога, сједињена са најдубљом могућом људском енергијом — у личности Богочовека, кроз тајну његовог Распећа. Отуда с правом пева црквени песник: „Преко Крста, засјаше нам сви дарови“. Као такав часни Крст је, по истом песнику „слепих вођа, болесних лекар, васкрсење свих помрлих, у трулеж палих уздигдуће; кроз њега је разрешена трулежност, а нетрулежност процветала, а ми смртници — обожени, баво пак потпуно поражен“. За оне који пропадају, то јест који пристају на исчезнуће и ништавило, изгубивши веру у човекову боголикуост и бесмртност, Крст је заиста — лудост. За оне пак који се спасавају откривањем живог и живоносног Христовог лика у дубинама човека и света, Крст постаје и остаје — сила Божја. Њиме Бог мудрост овога света претвара у лудост, откривајући лажност те мудрости, као и бесловесност „разумности разумних“.

Када „разум разумних“ и „мудрост“ мудраца и књижевника овога света изгубе осећање и сазнање свога изворишта и када престану да буду сведоци премудрости Божје, то је очевидан знак помрачености тог и таквог разума и обезумљености те и такве мудрости. Мудрост овог света и „разумност разумних“ створени су да буду сведоци Божије премудрости. Престану ли то да буду, претварају се у лудост и сведоке неразумља и ништавила свега постојећег, тј. у сведоке смртности и пролазности свега. Али, безграничног ли Божјег човекољубља! — пошто човек није хтео да својом разумношћу

и мудрошћу следи Божју премудрост, Бог следи човекову лудост: прихвата Свој долазак у свет, распеће, смрт, силазак до невиђбожног Ада, и тиме до крајњих граница обезбићености битија, испуњујући тиме небо, земљу и преисподњују Собом и својом божанском обновитељском и васкрситељском силом и енергијом. То Божја милост и неизмерна љубав гони човека (по речима боговидца Давида) у све дане његовог живота и кроз сва његова времена. Суштина хришћанске проповеди је управо тај и такав Бог: Христос распети, Јевреји-ма саблазан, а Јелинима лудост, а позванима — Божија сила и Божија премудрост! А ко су „позвани“? Они који иду Христовим путем, следећи верно лудост његовог Крста, који узимају крст свој и иду за њим.

Овде се заиста сусрећемо са једним лудим и сулудим односом човековим према свету и према себи. За човека који је чулно биће, биће целосно бачено у овај свет и од њега изаткано, тај призив на одрицање од себе и од света раван је уништењу себе. Шта значи то одрицање од онога што јесам или што мислим да јесам, од света и свега онога на чему човек заснива своје биће и свој живот? Како ће човек опстати ако се свега тога одрекне, на чему ће стајати, од чега ће живети? Живеће од неизрециве Љубави која се открива у Крсту и која зрачи са Крста. Од Бога откривеног на крсту као љубав и човекољубље, и човека преко ношења Крста преображеног у саможртвену љубав.

Из реченога је очевидно да је тајна Крста уствари тајна најдубље могуће саможртвене љубави. Крст је синоним са тајном Љубави. Само најдубља и најнесебичнија љубав у стању је да се одрекне себе самог ради неког другог. Са отсјајима те љубави сусрећемо се овде на земљи у материнској љубави, љубави брата према брату, пријатеља према пријатељу, оног који воли према љубљеном лицу. Ови примери из нашег свакидашњег живота само су слике и квасац за ту најдубљу крстолику љубав на коју је човек призван. Крст је и стрпљиво ношење разних тегоба и болести које нас сналазе у животу. Кроз његово прихватање, са вером и надом, сва страдања и невоље које сналазе човека, добијају осмишљење и дубље значење, слично значењу које има огањ за злато које се у њему очишћује и претапа. Само велики и свети циљ и вера у њега у стању је да осмисли јововска човекова страдања и искушења на земљи, а љубав према том циљу да му даде снаге да их претрпи и издржи, претварајући их у врлину Крста — чудесну преображавајућу и препородитељску моћ. Што је та љубав дубља, то је човек издржљивији у подношењу искушења, што је више издржљив, то постаје челичнији и утврђенији у добру и ближи свом жељеном циљу. Врлина Крста се претвара у ослобођајућу силу нас самих; она изгони из човека страх од привида и распламсава у њему благодатну смелост и непобедиву храброст.

Љубав која се дарује човеку и која му се открива преко тајне Крста и његовог ношења, кроз идење за Господом и губљење душе своје њега ради и његовог Имена ради, има за правило и основни закон: жртвовање себе другима а не жртвовање других себи и својим интересима. Зато се и назива саможртвеном а уз то и састрадалном љубављу. То је љубав која се расчиња попут пшеничног зрна и „уми-

ре“ да би уродила као и оно после свог умирања — стоструким плодом. Као што сунце несебично раздаје свима створењима своју светлост и топлоту, постајући својим умањивањем извор живота за сва бића, тако се и та крстолика љубав показује и открива као унутарња светлост, снага, живот и топлина свега постојећег. Шта добија сунце за то што даје светлост и живот земљи и човеку? Шта би радио човек и земља без воде? Вода је основни елеменат нашег састава и нашег живљења, она нам се непрестано дарује, наводњава земљу, претвара у пару и росу небеску, без ње нема живота. Добија ли штогод за узврат за то несебично давање и даривање? Давање и даривање, такорећи несебично њено „распињање“ за све и сва, то је начин постојања воде као природног елемента. Нити шта тражи нити шта добија, а све даје и поклања. Није ли и у њој, на први поглед бесловесној, запретана тајна крстолике љубави? Као и у свему другоме што је у нама и око нас и што спада у дела руку Божјих? Заиста, оно што важи за сунце и сунчане зраке, што важи за воду коју пијемо, важи и за хлеб који једемо, за траву коју гледамо, за биље којим се хране земаљска бића, за свако живо биће појединачно и њихово жртвено приношење једног другоме.

Тако нам се, гледана видовитим оком вере, целокупна творевина и сва бића у њој, откривају као неки чудесни дар несебичне Љубави. Неко нас је обдарио не само животом него и величанственим светом у коме се рађамо и живимо, као и свим бићима и тварима, са којима смо једно по природи, по узајамном општењу у времену и простору, и по заједничком вечном назначењу. Све што постоји дар је Љубави. На свему опет што постоји и у свему што битује као да је запретана и присутна, као печат, иста та тајна несебичног даривања, односно тајна Крста као саможртвене љубави. То пак што је присутно у творевини као квасац, стремљење и предугазање, открива се у човеку као зеници васионе као његово основно призвање. Човек као најсавршеније биће међу створењима призван је да ту тајну доживи и пронађе у себи, да је разоткрије до врхунца, да њоме обдари друга бића, и да преко ње као преко живог огледала, открије њен и свој и свих бића извор: вечну божанску несебичну Љубав. А све то опет постиже се једино преко Крста односно крстоликог односа са Богом, творевином и словесним бићима. Крсно одрицање и жртвовање је задобијање онога што је на први поглед изгубљено, али и задобијање нечега бескрајно пунијег и савршенијег од тога, нечега ради чега је човек уствари и створен и ради чега постоји.

Вечити образ, узор и пример овог крстоносног двига и подвига био је и остао сам Христос. У њему се открива и нестварна божанска и човечанска, тварна, несебична Љубав као једно и јединствено богочовечно стање Сина Божјег и Сина човечјег. По преизобиљу своје саможртвене љубави Он је, по речима Апостола, „испразнио себе (ἐαυτὸν ἐκένωσεν) обличје слуге примивши, поставши истовјетан људима“ (Фил. 2, 7). То што је постао као један од нас, знак је Христове неизмерне љубави и божанског снисхођења. Цео његов богочовечански подвиг, од рођења до смрти и силаска у Ад, подвиг је самоодрицања, саможртвене љубави. Зато га је Отац прославио славом коју је у њему имао од искони, и подарио му Име које је изнад

сваког имена. Тиме се прославио Бог у човеку и човек у Богу, и творевина остварила свој циљ и смисао.

Све заповести Божје и цео Божански домострој имају управо за циљ то прослављање Бога у човеку и човека у Богу, заједно са целокупном творевином. То је и смисао људског живота, то смисао сваког људског дела, сваког поступка, било да се ради о делима појединаца, било да се ради о делатности људске заједнице. То је и смисао овог нашег Госпојинског поста који смо започели, као и свега што се збивало и што ће се збивати у људској историји. То је и коначан смисао самог настанка, битовања и постојања овог света и целокупне творевине, како у времену тако и у вечности.

И тако, одгонетање тајне света и човека, немогуће је без одгонетке тајне Крста. Кроз Крст се одгонета и тајна самог Бога. Јер, Крст је уписан у биће као такво, он је најдубља потка бића; он је уписан у тајну Божјег односа према свету, крстолик је и човеков однос према Богу и према творевини. Зато с правом пева црквени песник и ми са њим на дан Воздвижења часног Крста: „Крст се данас уздиже, и свет освећује; јер ти, Христе, Оцу сапрестолни, и Духу Светоме, на њему руке испруживши, свет цео си привукао, ради познања Тебе. Оне који се у Тебе уздају, удостој божанске славе“ (Минеј, 14 септембар, свјетилен). Томе додаје песник и позив, којим ћемо и ми завршити наше излагање: „Добите народи, дивно чудо да гледамо, сили Крста да се поклонимо. Јер дрво у Рају смрћу пролиста, а ово животом процвета, имајући прикованог безгрешног Господа. Од њега сви народи бесмртност жањући кличемо: Слава Теби који си Крстом смрт укинуо, и нас ослободио.“

Summary

Hieromonk Dr. Amphilochos Radovich

ON THE MYSTERY OF CHRIST'S CROSS

The author speaks first about the meaning of Christ's Cross in general and analyses the verses of St. Paul in 1 Cor. 1, 18—24. Furtheron he quotes the commentary of St Gregory Palamas concerning the typology of the Cross even before Christ, in the Old Testament, especially in the pericopes on Abraham and Moses.

Afterwards he elucidates the mystery of the Cross, which was completely revealed with the coming of Christ. The Cross became the way and power of Christ the Saviour, »sign of Son of man«. For us, Christians, the Cross is the mystery of self-denial and at the same time of freedom and resurrection. The Cross is »foolishness« for the Greeks and »scandal« for the Jews, because it involves self-renouncement and self-sacrifice, but for us Christians it is the only way to reach fullness of life.

The author analyses also Christ's words in Matth. 10, 38 on »loosing« and »finding« of one's soul and life eternal through and by the Cross of Christ. The Cross is the power of God, the token of God's perpetual presence and saving sacrificial love and philanthropy.

Whatever exists is the gift of Love since it contains the mystery of the Cross as a sacrificial love.

Јеремонах др. Атанасије Јевтић

*ПОКАЈАЊЕ КАО ПРЕОБРАЖЕЊЕ ЧОВЕКА**

Покушаћу да говорим о покајању на што простији и разумљивији начин. Мислим да не би ни имало смисла да сам припремио једно учено предавање, које би било унапред написано и сада овде само прочитано. Боље је да о покајању и преображењу човека говоримо овако непосредно и спонтано.

Теми о покајању може се приступити са више страна. Тиме нећу да кажем да ћемо ми овде питање покајања третирати свестрано, само наглашавам да се покајању и може и треба приступити више-страно.

Ми, наиме живимо у времену када је покајање, просто речено, депласирано, поготову је оно друштвено депласирано. Наш савремени човек, човек овога друштва се не каје, шта више он сматра да и нема зашто да се каје. Можда једина врста покајања, која је призната у овом и оваквом друштву, јесте нека врста политичког „кајања“, или „самокритике“, како се то каже, због неких политичких скретања или одступања „са линије“. Наравно, такво „кајање“ нема ничега заједничког са истинским покајањем; то је пре неко ломљење људских карактера, гажење људских савести. С друге стране, гледано психолошки у наше време, покајање се често посматра као неки, рецимо, знак слабости карактера, или неке неурозе, неке неуравнотежности, знак лабилности дотиче личности. Покајање је, у том случају, схваћено као неко мање више презриво стање „инфериорности“, неки „комплекс“ од кога се треба што пре ослободити — и психолошки и друштвено.

Међутим, за нас хришћане треба да је јасно да схватање једног времена, у овом случају нашег, није мерило чак ни за само то време, а поготову не за човека који се протеже изнад свог времена, за бо-голико људско биће, које иако постоји у времену ипак својим бићем и животом надилази време и сеже у реалност божанску, богочо-вечанску.

Схватање једног времена назива се у Светом Писму „дух вре-мена“ (видети о томе одличан чланак оца Јустина Поповића: „О ду-

* Предавање одржано омладини у манастиру Велика Ремета, 16. августа 1984. године.

ху времена“, у „Хришћанском животу“ за 1923, бр. 4). Свето Писмо сведочи да је тај „дух времена“ често пута тако моћан да му већина људи робује, немајући снаге да се супротставе духу и менталитету свога времена, тј. владајућим схватањима друштва и времена у којем живе. Очигледно, хришћанин не треба да се поводи за духом свога или било којег другог времена, јер је тек онда стварно неуравнотежен, тек онда је поводљив за „празном преваром, по казивању људском, по стихијама света и времена“, како вели Апостол Павле (Кол. 2, 8).

Хришћански приступ човеку, његовом бићу и животу, па према томе и **покајању** као људском чину и подвигу, није и не може бити само „временски“, историјски, „друштвени“, нити само „психолошки“, јер су корени човековог бића и живота дубљи и свестранији од свега тога заједно узетога. Човекова „историчност“, његова „друштвеност“, као и његова „психологија“ у хришћанској антропологији не искључују се, него се узимају озбиљно у обзир, али се те реалности правилно схватају тек када се посматрају у њиховом укорењењу у Богу, у човековом утемељењу у Христу Богочовеку, у Којем и време, и заједница (друштво, друштвеност човека и рода људског), и сав уопште психофизички и друштвени живот човеков, сва реалност рода људског у времену и историји налази свој извор и увор, своју меру и процену, своје **архи** и свој **телос**, свој смисао и испуњење, своју богочовечанску пуноћу. Човекови почетци и завршетци првенствено су духовни, божански, **богочовечански**, и није да човек свој смисао налази у времену, простору, историји, друштву, у голом физичком и душевном животу, раду и делању појединца или човечанства у свету, него све то скупа налази свој смисао и значај тек у личности човека и заједници људи у Христу, тј. једном речју у **Цркви** као Телу Христовом, као Богочовечанској Заједници. Човек је кључ за човеков свет, а не обратно. Јер је човек глава и круна све творевине. А глава човеку је Христос Богочовек.

Свакако да је и могућ и потребан и друштвено-социјални и психолошко-антрополошки приступ теми човековог покајања, јер је човек несумњиво и друштвено и психолошко биће. Но човек није само то и не своди се само на то. Ми хришћани познајемо и признајемо и људску друштвеност и људску психологију (допринос Хришћанства у томе је вишеструк и неоспоран). Па ипак, ми се не заустављамо само на психолошком и друштвеном познању човека и само на том хоризонталном приступу човеку. Наш хришћански приступ човеку и људском покајању могли бисмо назвати и **природним**, јер је примерен човеку и његовој природи, његовој психологији и његовој друштвености. Али, питање је: шта је права „природа“ човека? Није ли права „природа“ човека дата или задата баш у његовој „натприрода“ — у Божијем позиву човеку у натприроду, божанском позиву човека у **богочовечност**, како је говорио отац Јустин Поповић.

Другим речима, када ми хришћани говоримо о **природном** приступу човеку, за нас израз „природни“ има значење оне најдубље и најаутентичније природе човека као боголиког и христоподобног бића, као богочовечанског бића. Зато и у **природном** приступу човековом покајању ми посматрамо човека у светлости његовог правог, здравог, нормалног стања, тј. стања његовог у Христу спасења и пре-

ображења, његовог благодатног препорођења у новог човека, „нову твар у Христу“, или макар у стању његовог сталног духовног раста у Христу — на путу и подвигу богоусавршавања и обожења, његовог неопозивог богоусиновљења, његовог охристовљења и обогочовечења. Јер тек тада и тек тако човек јесте прави и пуни човек, тек тада он живи и функционише (тачније речено: литургише) као богосаздано лично и слободно биће, биће боголико и христочежњиво, христоподобно и духоносно.

У том смислу разумљива нам постаје заповест Христова, управо Његова порука нама људима о покајању (чини се да је најбољи израз „порука“, тј. објава, про-повед, оба-вест, јер Христос нам Своју науку објављује, обавештава нас и поручује нам, позива нас у нови истински живот, а на нама остаје шта ћемо од тог позива или поруке учинити). Јер уствари, Христове за-по-вести, као за-вети и за-вештања јесу својеврсне поруке и подсетници нама људима (тј. стварно благо-вести: εὐ-αγγέλια).

Христова заповест о покајању јесте у том смислу само подсећање нас људи на оно што је нормална функција (= служба) нашег људског бића и нашег истинског живота, а то је спасоносно функционисање (= служење) божанског, богочовечанског живота у нама и за нас. Уосталом, заповести Божије и имају првенствено тај смисао(макар се ми људи често и бунили противу њих): да нас подсети и позову на живљење и делање онога што је за нас људе најнормалније, што је заиста здраво, исправно, спасоносно, што је функционално = литургично, истински живоносно (као кад родитељ даје упутства детету и говори му шта је за њега добро а шта штетно). Заповести су Божије пре свега израз Његовог односа и интересовања на нас, Његова љубав према нама, за наше добро. Јер, замислите, шта би било да ви са неким кога волите живите у кући: па да ли би вам било лакше да вам он нешто „заповеда“, или да са вама прекине сваки однос, не општи са вама, свеједно што је иначе можда добар и не намеће вам се? Зар то за вас не би била далеко већа мука, управо то неимање односа и општења? Човеку љубави, човеку који воли лакше би било и да се спори и бори са неким кога воли, него ли да са њим нема никаквог контакта ни општења. (Сетите се, на пример, филма Тарковског „Сталкер“ и оне жене која се тамо жали на свога мужа, али затим ипак додаје да тај живот са њиме не би хтела да мења, јер воли свог мужа). Заповести Божије означавају дакле првенствено Његов однос према нама, Његово интересовање за нас, оне су боље рећи израз љубави, позив на међусобну љубав између Њега и нас и нас и других људи. Зато је и могао да каже библијски Псалмопевац: „Заповести су Твоје живот души мојој“. Тако је и Христова заповест о покајању заповест и призив за живот наш, истински живот.

Зашто је покајање заповест? Наиме, јеванђелска порука о покајању гласи: „Покајте се, јер се приближи Царство Небеско“ (Мт. 3, 2), како вели Свети Јован Крститељ. Или пак, прве речи Христове, како новоди Јеванђелист Марко, гласе: „Покајте се и верујете у Јеванђеље“ (Мр. 1, 15). Заповешћу или поруком о покајању почиње, дакле, Нови Завет. Зашто? Несумњиво је, закључујемо из тога, да је заповест или порука о покајању једна од основних хришћанских

порука. Тако су заповест о покајању схватили и велики Светитељи Божији.

Један од њих, Свети Марко Пустинјак, вели: „Господ наш Исус Христос, Божија Сила и Божија Премудрост, промишљајући о спасењу свију богодолично, како Он сам зна, различитим догматима (тј. заповестима, божанским истинама) поставио је свима Закон слободе и један је за све одредио одговарајући циљ, говорећи: „**Покајте се**“. Из тога можемо познати да се сва разноврсност заповести Његових своди на један циљ — **на покајање**, као што је и сам Он Апостолима у главнини заповедио, рекавши: „Проповедајте им: Покајте се, јер се приближи Царство Небеско“... Господ је знао да Његова реч има силу покајања и силу Царства Небеског... попут оног (јеванђелског) квасца... или попут оног зрна горушичиног“ (О покајању, РГ 65, 965).

Из наведених речи Св. Марка Подвижника закључујемо, дакле, да се почетак Јеванђеља Христовог, као новог и спасоносног **Закона слободе** (= ослобођења човека), резимира и своди на заповест или поруку о покајању. Покајање је, тако, почетак Јеванђеља = **благовести**, нове и радосне вести о спасењу и преображењу човека у Христу. Одмах можемо додати, да је истинско покајање и више него само почетак новог и спасоносног живота хришћанског, јер је оно и неко трајно хришћанско стање и расположење, једно, бар у границама овога света и живота, ново стање хришћанског бића и живота. Јер покајање је оно које нас држи у постојаном хришћанском статусу и ставу у овом свету; оно је, кроз живу веру, онај истински „**почетак нашег (хришћанског) бића**“ — ἀρχὴ τῆς ὑποστάσεως (Јевр. 3, 14) — којим смо постали „заједничари Христови“ (Јевр. 3, 14).

Уствари, без обзира на об-разложење (тражење разлога) потребе покајања ми православни хришћани верујемо Христу и Његовој речи — да нам је покајање потребно од самог почетка нашег хришћанског живота. Јер, Господ Христос добро зна човека и шта је човеку потребно и спасоносно (ср. Јн. 2, 25). Он је наш Творац, у почетку, Он је и Животодавац и Законодавац, Он је и Спаситељ и Препородитељ наш. Према томе, и Његове заповести и поруке су **јеванђеље**, тј. **блавест** за нас. Ако Га волимо и верујемо Му, то нам је довољно да следимо Његову јеванђелоку заповест и поруку о покајању. Тада, у самом чину и пракси покајања дознаћемо и схватићемо сву потребност и спасоносност покајања за нас. Дознаћемо и осетићемо оно што је Свети Григорије Палама рекао. Наиме, да је Христос, као Творац, створио таквом нашу људску природу да затим, када Он дође на свет и да Своје заповести, те заповести сасвим прикладно и спасоносно одговарају људској природи, као спасоносни „**фластери**“ на наше грехом задобијене ране. То значи да је нама људима заиста потребно спасење кроз покајање, јер нам тако спасење и нови живот постаје стварно нешто интимно наше, долази нам изнутра, из саме наше душе, из наше слободе, из наше личне воље и сопственог подвига, те је зато и препорођајно, живототворно, преображајно, истински човечно, богочовечно.

Из саме, дакле, вере и љубави према Христу човек треба да крене у покајање, да га прихвати као благу и радосну поруку Христову, као животворну блавест Спаситеља и Човекољупца Христа, којом

се човек, као слободно и разумно биће, творачки препорађа изнутра, преображава неприсиљено, неизнуђено, те тако васпоставља у достојанство човека као слободног и христоликог детета Божијег. Из вере и љубави према Христу ми хришћани разумевамо како је и зашто Христос Спаситељ наш и како то Његово спасење почиње у нама и за нас најпре покајањем као нашом унутрашњом изменом на боље, као нашим „пре-умљењем“ (μετάνοια = промена и преображај ума и срца), нашим духовним препорођајем и преображајем.

Христос зато и тражи од нас покајање што нас Он најбоље познаје, јер је Он, као Богочовек, истински темељ нашег људског бића, Он је наш Прволик и наш брат „Прворођени међу многим браћом“ (Кол. 3, 10; Рм. 8, 28—29). Зато је Бог и поставио Њега, као Сина Свога Јединороднога, у темељ свих Својих божанских односа са нама људима (ср. Приче 8, 22—31; Еф. 1, 3—11; Кол. 1, 13—19), те је Христос Богочовек, по вољи Свете Тројице, постао и остао темељ Богом створеног света, темељ човека и човечанства, темељ Цркве: „Јер темеља другог нико не може поставити, осим постављенога — који је Исус Христос“ (1 Кор. 3, 11).

Човек је слободно створење Божије, саздан по лику Христа Богочовека (Апостол Павле, Св. Иринеј Лионски и други Оци), и зато се човек само у Христу, само кроз Јеванђеље Христово развија и раста у слободну, пуну и савршену личност, „у човека савршена, у меру раста пуноће Христове“ (Еф. 4, 13). Христоликост и боголикост човековог бића усађена је у саму природу човека и она представља ону главну човекову хуману, богохуману динамику људског бића и живота, главни потенцијал људске личности: могућност да се човек развије у истинског сина Божијег, христоподног и духоносног. На тој боголикости, на тој могућности реалног христоподобија, богоуподобљења, богорашћења и богоусавршавања, и почива наше људско биће и његова вечна „судбина“ (а не на некој „физичкој“ сигурности, на некој „нужности постојања“, на некој натуралној „сродности“ са Божанством — Платонова пантеистичка συγγένεια —, која би Бога или нас принуђивала, тј. уствари лишавала стварне слободе и могућности те слободе, првенствено могућности за љубав).

Хришћанско Откривење о Богу као слободном Творцу слободног човека, Откривење које наше биће и наш однос са Богом заснива на слободном хтењу Божјем и нашем, на међусобном вољењу и љубави, то и такво Откривење и јесте извор наше вечне радости и изненађења. Јер оно нам не говори ниокаквој принуди, ниокаквој „нужности“ у односима између Бога и човека. За хришћанско Откривење довољно је већ то што нас је Бог хтео, и хтевши створио из чисте љубави и слободе Своје, па да онда ми људи доживљавамо то стварање као извор наше непресушне радости, љубави и благодарења, славословљења Бога, наше вечне Евхаристије Богу у Христу, благодатном љубављу у Духу Светом.

Ако нас је, дакле, Бог хтео, и хоће нас увек и заувек у Христу, у „царству Сина Љубави Своје“ (Кол. 1, 13), онда је то веома значајно и за саму спасоносну тајну покајања, то је радосни повод и побуда да се искрено и из љубави покајемо и повратимо из наших падова и наших грехова, из наше удаљености и отуђености од Бога.

Јер, нема тога греха ни тога пада из којег се не можемо извући и ослободити ако вером доживљавамо ту истину Божанског Откривења у Христу: да нас Бог хоће, да нас Он свагда несебично воли и да нас позива у љубав Своју и вечни живот Свој. Божија је воља наше постојање, наше живљење са Њиме на сву вечност, наше вечно радовање у Царству Његове Љубави („Уђите благословени Оца мојега, наследите Царство које вам је припремљено од постања света“ — Мт. 25, 34). Божија је воља, значи, и наше покајање, наше удостојење тога радосног живљења са Њиме, у Царству Христа Сина Његовог, у заједници Духа Његовог (ср. 2 Кор. 13, 13).

Воља је Божија **светост** наша (1 Сол. 4, 3), а грех је несветост, безакоње, нечистота, болест, смрт и пропаст наша. Зато позив на покајање јесте позив на живот у светињи и правди Истине, (Еф. 4, 24), позив на здравље и радост у Духу Светом (Гал. 5, 22; Еф. 5, 9), позив на благодат и славу вечну (Јн. 1, 12—16; 2 Кор. 3, 18). „Слава је Божија **жив човек**“, вели Свети Ириније Лионски. А како човек може бити **жив** у греху, кад је грех смрт и пропаст; како човек у греху може бити здрав и радостан, кад је грех болест и туга и очај; како човек у греху може бити слободан и богољубив и човекољубив, кад је грех ропство и тамница, паклена и душеубиствена богомржња и човекомржња.

Нису заповести Божије циљ саме по себи, него је у њима циљ **живи човек** и његово вечно спасење, човеков истински и вечни живот — у правди и светињи Божанске Истине и Божанске Светлости. Зато је Христос и рекао: „Ја ово говорим да се ви спасете“ (Јн. 5, 34); „ко хоће вољу Божију творити, дознаће и разумеће је ли ова наука од Бога“ (Јн. 7, 17); и зато: „Познајете Истину, и Истина ће вас ослободити... Јер сваки који чини грех роб је греху. А ако вас Син Божији ослободи, заиста ћете бити ослобођени“ (Јн. 8, 32—36).

Циљ је целокупног Божјег домостроја — спасење, препорођење и обожење човека у Христу Богочовеку. У томе је садржано све Божје **благовољење** о нама (ср. Еф. 1, 5—10), оно благовољење о којем су певали Анђели при рођењу Христовом од Свете Богородице у Витлејему: „Слава на висинама Богу, и на земљи мир, а међу људима **благовољење Божије**“ (Лк. 2, 14), то јест: међу људима и у људима је најинтимнија добра воља Божија, оно што Бог најискреније и најбоље жели људима, Његова вечна **љубав** и **човекољубље** (како vele Св. Златоуст и Св. Максим Исповедник). Та најинтимнија добра воља Божија, Божије благовољење, и састоји се у заснивању човека, људског бића и вечног живота на Христу и у Христу — Јединородном Сину Божијем, који оваплоћењем постаје и Син Човечји. Ово се благовољење Божије — о човеку и људима у Христу — показало и пројавило и приликом Христовог крштења и преображења, и изражена је речима Бога Оца: „Ово је Син мој Љубљени, у којем је моје благовољење (или: „Који је по мојој вољи“); Њега послушајте“ (Мт. 3, 17 и 17, 5). Ове речи Бога Оца упућене су тада не само Христу као Сину Божијем, него и као Сину Човечијем, као истинском и савршеном **Човеку**, а тиме самим и нама људима, као **синовима Божијим**, у Христу и са Христом. Христос се зато и поистоветио са нама (Јевр. 2, 10—17), да би нас поистоветио са Собом: „Он је постао Син

Човечији да би нас људе учинио синовима Божијим“, говоре нам скоро сви Свети Оци Православне Цркве.

Ако је, дакле, воља Божија о нама заснована у Христу и на Христу, и ако је Бог рекао да Христа послушамо, није ли онда беспредметно чак и само постављање питања о потреби покајања, његове сврсисходности и спасоносности. Јасно је да, кад је Христос истакао заповест или поруку о покајању на самом почетку Свога Јеванђеља, да је то онда поуздан знак да је покајање потребно, да је неопходно за наше спасење и препорођење у нови живот, за наше ослобођење од греха и смрти и преображење у благодатне синове Божије. Управо су тако Свети Апостоли и Свети хришћани поверовали Христу на Његову реч и прихватили покајање као метод свог новог живота, живота хришћанскога, и зато су се покајањем спасли, наново се родили у нови живот, преобразили се у нове и бесмртне, боголике људе.

Интересантно је запазити чињеницу да су сви Светитељи, уколико су бивали ближи Христу по животу и делима својим, по садржају и квалитету свог новог битија и живота, утолико су више осећали потребу и благодатност Христовог спасења, спасоносност Христових заповести о покајању и о новом животу по Јеванђељу. Та чињеница сведочи нам несумњиво и недвосмислено о истини човековог пада, човекове отуђености од Бога и својег правог и здравог стања, отуђености од истинског живота у Христу, како то вели Св. Апостол Павле (Еф. 2, 12 и 4, 18).

Овај пад човеков назива се и првородним грехом и као чињеница познат је и признат и од многих других, скоро свих, људи у свету. Узмимо, на пример, само Сартра, који у својим делима признаје човекову отуђеност, његову „баченост“ (тј. палост) у овај свет, мада то наравно он другачије тумачи и тражи други излаз за човека из тог за њега несумњиво ненормалног и нездравог стања. Свеједно, за нас је овде важно да је Сартр један од несумњивих сведока палости човекове, као што су сведоци те чињенице и многи други велики духови у историји човечанства: философи, песници, уметници и други подвижници и борци за истинску човекову природу и истински живот достојан људског бића.

О томе су, сећате се, говорили на свој начин и велики философи Сократ и Платон, само што су они мислили да човек осећа и види своју палост у овом свету благодарећи „сећању“ на свој ранији живот у оном свету вечних идеја, тј. сећању на своје првобитно, рајско стање, какво то вели и наш песник Његош. Међутим, за наше хришћанско православно познање и осећање човека, за наше виђење и доживљај човека у Христу, човек се не толико „сећа“ своје првобитне славе, колико има предосећање, и предокупање своје будуће славе у Христу. Другим речима, више и пресудније утиче на оцену човека хришћанска есхатологија него ли протологија, то јест наше будуће и коначно стање у Христу, него ли наше прво рајско стање у Адаму. Уосталом, и наше првобитно рајско стање у Адаму схватљиво је правилно једино у Христу као Другом и Последњем Адаму, као Алфи и Омеги, Почетку и Савршетку свега (ср. Откр. 1, 8, 17; 22, 13). То нам је открио и лично у Себи као Богочовеку показао Христос када се оваплотио и очовечио, а ми то у живом благодат-

ном искуству Цркве стално доживљавамо и посведочујемо.

Управо у Христу као Богочовеку, у Његовој пуноћи као истинског и савршеног Човека, и открива се нама палим људима смисао и значај поруке и заповести о покајању, којом је Христос и почео Своје Јеванђеље, Своју благо-вест о нашем спасењу из пада и преображењу у новог, препорођеног, преображеног човека. Христос је зато и говорио: „Ако не узверујете да сам то Ја, помрећете у гресима својим... Јер сваки који чини грех, роб је греху... А тек ако вас Син (Божији и Човечији) избави и ослободи, бићете заиста избављени и ослобођени“ (Јн. 8, 24 и 34—36). Ове као и друге речи Христове само потврђују истину нашег људског пада и потребе спасења из тог пада, из ропства греху, смрти и ђаволу.

Пад и палост човека није само нека „религијска“ или моралистичка „догма“, неки моралистички декларативни „проглас“, у ствари нека моралистичка химера, истакнута са циљем да буде својеврсна „мора“ над човечанством, нечије „проклетство“ на нас људе због нечега „бачено“, него то је једноставно реалност нашег људског битија и житија у овом и оваквом свету и историји, чињеница опипљива и доживљива кроз наш свакодневни живот у овој „тами греха и сенци смрти“ (ср. Мт. 4, 16—17). Та чињеница људскога пада, људске грешности или огреховљености, наше смртности или оосмрћености, није само гола психолошка чињеница, него је то свеживотна, дубоко људски искуствена, нарочито благодатно-искуствена чињеница.

То благодатно искуство нашег људског пада значи првенствено то да ми хришћани сву реалност и дубину људског пада у грех, зло и смрт сагледавамо у пуноћи тек у светлости Христове благодатне светости и силе новог живота у Духу Светом. Христос је зато и дошао и ушао у нашу „таму греха и сенку смрти“ да би Својим светлосним и препорођајним „новим Законом Духа живота у Христу“ (Рм. 8, 2) разорио „стари закон греха и смрти“ и распалио у нама тињајућу искру богоздане христоликости (ср. Мт. 12, 20), која је грехом и смртним страхом била поробљена и потуљена, запретана и помрачена, те тако неспособна да осветли и просветли све лавиринте наших „сенки“ и „мракова“, наших грехова и страсти, наших психофизичких болести и комплекса, наше заражености отровном жаоком смрти и демонске богоотуђености, наше горде а шупље самодовољности итд. итд.

Стање покајања, чини се, најбоље описује Свети Макарије Египатски у својим познатим „Духовним Омилијама“ (од којих видети напр. Омилију 1. и 11.). Овај Свети Покајник и Подвижник врло јаким бојама описује стање грешника и стање покајника, наглашавајући неопходну потребу да нас претходно посети божанска светлост Духа Светога, која би обасјала тамне одаје душе наше, у којима ми живећи и не видимо, без божанске светлости, каква све прљавштина борави и влада у нама и какве се све лукаве животиње или чак и звери крију у том нашем обиталишту које се назива срце. Тек са божанском светлошћу благодати Духа Светога просветљује се око душе наше и ми сагледавамо у каквом смо то стању, и из каквог нас то стања Христова светлост и благодат позива да покајањем изађемо, тј. кроз покајање спасемо се. Покајање је овде, вели Свети

Макарије, наше спасење као заједничко дело сарадње божанске благодати и човекове слободне воље, а та сарадња бива у вери и љубави. Вери човека у Бога, али и поверењу Бога у човека — да је исти способан за препород и нови живот у Христу, за васкрсење и преображење у Босанском Духу. И такође у љубави, љубави узајамној: љубави човека према Богу и Бога према човеку, љубави **богочовечанској**, као што је и све Христово и као што и треба и може да буде и све човеково.

Покајање је човеково одлучно устајање из таме греха и сенке смрти на светлост Божијег дана — у нови живот у Христу — истинском Човеку, истинском Богочовеку. Покајање је, зато, радикални, самосудни бунт човека против греха и ђавола, против лажи и смрти, против лажног и смртног себе, свога лажног стања и живота. Отуда, покајање има и налази у човеку снаге, јер оно полази од човекове боголикости и христоликости, дате и задате човековој слободи (јеванђелски таленти — Мт. 25. глава).

Наш народ је у својим пословицама лепо рекао да је „**покајање — најлепши цвет људскога поштења**“ и тиме је само потврдио јеванђелску истину: да је покајање човеку, оваквом какав је, пао и потпао под грех и смрт, сасвим природно и неопходно, али зато спасоносно и препорођајно, јер оно васпоставља у човеку још неизгубљену богодану човечност, још неизбрисану, и неизбрисиву, боголикост и христоликост. Покајање је уствари први и основни урођени морални закон Божији у човеку, оно што људи обично зову **савест** („глас Божији у човеку“), али савест у њеним правим богоданим дубинама и димензијама. Зато је савест понекад тако моћна у човеку, мада није и свемоћна, јер је човек и у односу на своју сопствену богодану савест још увек слободан.

Свето Писмо и историја рода људског препуни су примера људских падова и грехова, али и потресних примера истинског људског покајања и васкрсења из греховних смрти. Сетимо се, на пример, само пророка и цара Давида, нарочито у његовим богонадахнутим а толико искрено људским Псалмима (нарочито у класичном покајничком 50. Псалму). Или, на пример, Апостола Петра, како је он пао и одрекао се Христа, али и како се јуначки покајао, васпоставио у себи човека и апостола Христовог. Наровно, васпоставио се пре свега вером у Христа и љубављу према Њему: „Симоне Јонин, љубиш ли ме више него ови? — Да, Господе, Ти знаш да Те љубим“ (Јн. 21, 15—17). Или сетимо се толиких других Светитеља, ранијих грешника и смртника као што смо и ми, сазданих од исте крви и мяса, а затим опет тако херојских покајника, покајнички препорођених живом вером и љубављу према Христу и благодатно преображених у нове боголике и духоносне људе.

У покајању човека хришћанина открива се сва трагедија и промашеност избора или заљубљености људске у грех, и трагедија греха као лажи и обмане, као „прелести“ и химере. Грех се тек кроз покајање показује у свој својој погубној наготи и духовној пустоши.

Покајање посведочава нашем људском искуству да је у хришћанском опиту сваки грех доживљен, и доживљава се, првенствено као проиграна шанса, као промашај (првобитно значење речи грех у јеврејском, грчком и словенском језику јесте: **промашај**).

Баво је у Рају грехом преварио човека, обећававши му лажно обожење (ἰσοθεΐα = равнобоштво: „Бићете као богови“ — 1 Мојс. 3, 5). То обећање је, међутим, заголицало човека управо зато што је човека Бог и створио за обожење и равнобожије (људска природа се у Христу после Оваплоћења назива ὁμοθεός = сједињена са Богом и равна Богу). Но Ђавоље је обећање било чисти грех, тј. лаж и обмана (управо: **промашај**), јер се само с Богом и у Богу може постати раван Богу, тј. само љубављу и у љубави може се човек изједначити с Богом Љубави, а не никако насилу, против Бога, тј. отимањем, узурпацијом, грамзивом властољубивошћу. Зато љубав и јесте прва и основна покајничка сила и моћ човекова, она градилачка и препородитељска сила и снага којом човек може да се дигне из лаж и обмане, из самообмане (сваки грех је и обмана и самообмана) и да пође пред лице Оца свога Небеског и да Му синовски искрено каже, попут јеванђелског покајника: „Оче! (љубављу Га још осећа као свога **Оца**), сагреших небу и Теби и нисам достојан ни да се назовем сином Твојим; прими ме натраг Себи, макар као једнога од последњих најамника Твојих“ (Лк. 15, 17—24).

Интересантно би било анализирати ово јеванђелско Христово казивање о блудном (грешном, расипном) сину, али би нас то свакако одвело у преопширност. Указаћемо само на то да Јеванђеље вели да је он био отишао „у даљну земљу“, тј. да се био **отуђио** од овога Оца и свога рода и доспео да се дружи са свињама и храни њиховом храном, уствари да горко гладује. Затим се још карактеристичније вели да он, кроз покајање, „**дође себи**“, тј. био је **отуђен** и од себе самога, био је изгубљен и за себе баш у својој похлепној жељи самопотврђивања и самоутврђивања, своје самодовољности и самозаљубљености — „**самости**“ (како вели Достојевски) или „**самољубља**“ (φιλαυτία , како веле Свети Оци Подвижници).

Блудни син је уствари преварио и обмануо најпре себе правога, проиграо шансу своје слободе да у љубави живи и радује се са Оцем својим, и у томе је и био његов главни грех и његова трагедија, која је претила и коначном катастрофом — расипањем и самог сопственог бића (τὴν οὐσίαν αὐτοῦ) — после чега људско биће живи тако рећи у саморазорним привидима и призрацима адских химера и сенки смртних. Но овај јеванђелски човек је још у себи смогао снаге, нашао је у себи своје боголико језгро и вратио се у њега из отуђености, тј. нашао је у себи још увек наизгубљени људски лик — Христову слику и достојанство детета Божијег, и љубављу према Оцу — а љубав је још била у њему као незаборав Оца — вратио се Оцу и себи и својима. „Изгубљен беше, и нађе се; мртав беше, и оживе“ (Лк. 15, 24). То је било право и спасоносно покајање, истинско оживљење и преображење човека у њему.

(Напомена: Предавање је било још шире, али се само оволико успело на брзину припремити за штампање).

Summary

Hieromonk Dr. Athanasius Yevtich

REPENTANCE AS TRANSFIGURATION OF MAN

In the beginning the author speaks briefly about psychological aspect of repentance, and later on he tries to penetrate into spiritual, anthropologic mystery of the sacrament of penitence. The repentance is Christ's commandment, which reveals the esseetial truth of man's need for salvation from sin, that induces man into a state of mortality, into the alienation from God and from himself.

By analysing the first Christ's saying on the necessity of repentance, the author quotes some thoughts of the Holy Fathers, especially of St. Mark the Hermit, indicating that repentance is the very essence of the New Testament, since the Gospel of salvaton and transfiguration of man begins with it.

Repentance is revivification and liberation of man from chains of lies, deception, allienation and death. It is, because of faith and love towards Christ, the beginning of a new life in God, according to the granted grace of Christ. Repentance both antropologically and theologically, is a palpable truth of a believer's experiencing the salvation and transfiguration, out of which experience all the tragedy af the fall into sin death is visible which represents alienation of man from God, from himself and from the others. The best proof for it is to be found in the parable on the Prodgial Son (Lk 15, 15—24).

Др. Александар Каломирос

ОГЊЕНА РЕКА*

Да ли је Бог створио пакао? Да ли је Бог стварно добар?

Нема сумње да живимо у доба велике отпадије (апостасије) предвиђене за последње дане човечанства. У пракси, као да већина људи живи без Бога, мада још увек теоријски, многи верују у Њега. Равнодушност и злодух овога света као да су свуда овладали.

Узрок свему томе?

Охладна је љубав. У људима не пламти више љубав према Богу, па је стога нема ни међу нама.

Који је разлог овом исчезавању човекове љубави према Богу? Прави одговор — то је грех. Грех је тај тамни облак који не пропушта Божију светлост до наших очију.

Неко може да нам добаци: Грех је увек постојао. То је тачно, али људи данас не само да не маре за Бога, него су почели да Га мрзе. Став човека према Богу данас није просто у знаку немара или равнодушности, него поврх свега тога избија дубока мржња против Бога. Међутим, нико не може мрзети нешто непостојеће.

Стекао сам утисак да људи више верују у Бога него икада раније у историји човечанства. Они знају Евангелије, веронауку Цркве, Божију творевину боље него икад раније. Они су дубоко свесни да Он постоји. Њихово безбожје није плод неверовања у Бога, него гнушања према неком кога добро познају, али Га из дубине срца мрзе, као и демони.

Они мрзе Бога, а праве се као да Га не виде, глуме да су атеисти. У ствари, Он је за њих главни непријатељ. Они поричу Бога из осветољубја. Кажу да су атеисти, у ствари жеља им је да Га убију.

Но зашто наши савременици тако мрзе Бога? Мрзе Га не само зато што су њихово дела тама, а Бог је светлост, него и зато што у Њему виде вечну опасност супарника на суду, јавног тужиоца, неумоливог прогонитеља. За њих и за њихов рачун, Бог није свемогући Лекар који је дошао да спасе људе од болести и смрти, него је Он окрутни судија и осветољубиви инквизитор.

Из овога стања ствари јасно се види да је Баво успео да људи поверују у његову лажну пропаганду како Бог није човекољубив,

како Он воли једино Самог Себе, а прихвата само оне који се поковају Његовим наредбама, док мрзи непослушне, кажњавајући их вечним мукама које је Он сам измислио.

Ко може да воли мучитеља? Чак и они који желе да се спасу од гнева Божијег, ни они Га не могу искрено волети. Они воле једино сами себе, па се зато труде да се склоне пред олујом Божије освете и да заслуже вечно блаженство удварајући се том страхотном и до ужаса опасном Творцу.

Ето, то је стратегија Ђаволова: клеветати на савршено доброга Бога, који је препун љубави и милости. Ово је разлог да се на грчком језику Сатана назива Дияволос — „клеветник“.

II

Чиме се Ђаво послужио у своме клеветању на Бога? Које средство је употребио да заведе човечанство, да поквари човекову мисао?

Он је употребио **лажну теологију**. Најпре је увео у теологију једва приметну новотарију, а када је она прихваћена, он је убацивао све нове и нове промене тако да је хришћанство постало непрепознативо. То је тако-звана „**Западна теологија**“.

Која је главна карактеристика Западне теологије? За разлику од православне теологије, западна теологија сматра да је стварни узрок зла — Бог.

За православну теологију, зло је поникло из гордости једног побуњеног архангела који је окренувши леђа Богу Живота¹ зажелио највеће зло: смрт. Међутим, цела западна теологија, како римо-католичка тако и протестантска, тврди да је смрт дошла од Бога као казна за човеков грех. По схватању Запада, Бог је осудио све људе на смрт као тобожне су-кривце у Адамовом греху, лишивши их Себе и Своје животворне енергије, и на тај начин Он их је убио, најпре на равни духа а затим и тела; убио их је, наводно, духовним гладовањем. Северо-африкански латински теолог, Августин (5. век) погрешно је протумачио стих из **Књиге Постања** — „**Ако једете плод са дрвета овога, умрећете од смрти**“, као да то значи „**Ако једете плод са дрвета овога, убићу вас**“.

Неки протестантски теолози не сматрају смрт за казну Божију, него за нешто природно. Међутим, пошто је Бог Творац природе, онда је Он и за њих стварни узрок смрти.

То се не односи само на смрт тела, него и на смрт душе. Тако Западни теолози тврде да је вечна човекова смрт у паклу, да је сам

¹ „Зло је туђење од Бога“. Свети Василије Велики: **Бог није узрок зла** (Еллинас Патерес тис Екклесиас — Грчки оци Цркве — VII 112. Ниже скраћено ЕП.) „Све оне који се одвоје својом вољом од Бога, Он се одвоји од њих; а одвајање од Бога је смрт.“ Свети Иринеј Лионски, **Против јереси** 5. 27, 2. „Људи одбацивши вечне ствари и на савет Ђавола окренувши се трулежним стварима, постадоше сами узрок своје трулежи и смрти.“ Свети Атанасије Велики **О оваплоћењу** 5 (Мињ, ПГ 25:104—104). „Колико се удаљио од живота, толико се и приближио смрти. Јер живот је Бог; а лишавање живота је смрт. Дакле, Адам је био градитељ своје смрти окретањем леђа Богу.“ Св. Василије Велики (ПГ 31:345).

пакао — казна Божија. Уз то су још измислили да је ђаво слуга (целат) Божији предодређен да вечно мучи људе у паклу.

„Бог“ Запада је увређени и разбеснели „Бог“, пун гнева на непослушне људе, пун разорне страсти да до вечности гони и мучи грешно човечанство, ако се његовој увређеној сујети не пружи бескрајно задовољење.

У том смислу, Анселм Кентерберијски (11. век) избацује нови догмат о спасењу, према којем је Бог Отац убио Бога Сина да би задовољио своју увређену гордост, коју западни теолози улепшавају и прикривају речју **правичност**. И само после тог бескрајног задовољења смрћу свога Сина Он, наводно, благоизволева да по своме каприцу подари спасење малом брају изабраних.

Спасење за Западну теологију, дакле, значи спасење од гнева Божијег.²

Ко може волети таквога свирепог Бога? Човек не може поклонити своју веру ономе кога мрзи, јер је вера плод љубави. И зато би свако природно пожелео да такав „Бог“, као вечна претња човековом животу, уопште не постоји.

Чак и ако постоји могућност да се избегне вечни гнев тога свемогућег али немилосрдног „Бога“ (на рачун Христове смрти), ипак било би још боље ако такво Биће не би постојало. То је био логички закључак који су извукли сви Западни народи (после иступања из Православне Цркве), јер и вечни живот у рају не би могао да сакрије грозно лице окрутнога Бога. То је разлог да се атеизам зачео на Западу. Атеизам је био непознат хришћанству Истока, све док тамо није продрла западна теологија. Атеизам је последица лоше западне теологије.³ Атеизам је одбацивање, неприхватање свирепог, злог „Бога“. Људи су постали атеисти да би се на тај начин сакрили од „Бога“, затварајући очи и забадајући главу у песак као ној. Атеизам је изникao на Западу као побуна против римо-католичког и протестантског схватања „Бога“. Значи, наш главни непријатељ није атеизам, него искривљено и унакажено „Хришћанство“ Запада. Главни бој се води, на духовном плану, између **Ортодоксије** и **Јереси**.

III

Западни хришћани често говоре, као узречицу, „Благои Бог“, „Добри Бог“. Међутим Западна Европа и Америка као да још никако не верују да такав **Добар Бог** постоји. Изгледа да су они звали Бога добрим као што су Грци називали проклету болест богиња — „ев-

² „Искупитељска жртва... била је принесена ради васпоставе хармоније између неба и земље коју је нарушио грех, принесена је као плата за прекршај моралног закона, као задовољење увређене правичности.“ Пасхално писмо веселенскога патријарха Димитрија 1980. године. Епискепис брoј 229 15. април 1970.

³ Заиста је лакомислен без ума и расуђивања онај који каже да нема Бога. Није мање луд ни онај који каже да је Бог узрок зла. Ја сматрам да је њихов грех исте тежине, јер сваки на свој начин пориче Божију доброту; први одриче постојање Бога, док овај други тврди да Он није добар; јер ако би Он био узрок зла, онда Бог не би био добар. Тако и један и други поричу Бога.“ Св. Василије Велики ЕПЕ 7, 90.

логија“, — тј. „благослов“, да би тим бајањем и улагивањем одагна-ли ту болест. У дубини западне душе, Бог је остао застрашујући Судија, који никад не заборавља увреде Њему нанесене. У схватање Божије правде западни теолози су унели своје људске страсти, па као што су се средњовековни племићи Запада светили за „увреду час-ти“, све до убиства на двобоју, тако су они замишљали да и Бог врши освету. И још горе. Они су замишљали да Бог спроводи крвну освету (vendetta) и против рођака и потомака окривљеног. А да би ствар била ужаснија, западни теолози су извалили нечувену, инкви-зиторску досетку да се „увреда Божијег достојанства“ не би могла загладити ни уништењем читавог Адамовог потомства; јер, наводно, Божије „увређено достојанство“ може бити задовољено искључиво жртвом истог достојанства као Он. Зато је, по лажном учењу запад-них теолога, за умилоствивење „увређеног“ Бога и за спасење чове-чанства било неопходно ваплоћење Сина Божијег, да би Он као Бо-гочовек, једнаке части са Оцем, Својом смрћу на Крсту платио за „увреду части“ нанесену Богу.

IV

Такво паганско схватање части и правичности, пројектовано у Бога, направило је од Бога страшило. По том схватању, Бог не би био чак ни правичан, јер кажњава недужне и тражи задовољење за увреду чак и од потомака који немају никакве везе са грехом сво-јих предака.⁴ Ни Христова љубав, ни Његово жртвовање на Крсту не могу да прикрију лице тог западног, „шизоидног“ „Бога“, који убија Бога да би задовољио Божију правичност.

⁴ „Али неко може рећи: Тачно је да је Адам пао, и да је због нарушења Божанских заповести био осуђен на трулеживост и смрт, међутим зашто су његови потомци остали грешни због његовог преступа? Какве везе има Ада-мов преступ са нама? Како је уопште могуће да ми који не бесмо још ни ро-ђени будемо осуђени са Адамом, ако Бог каже: „Нека не гину оцеви за сино-ве, ни синови за оцеви; сваки за свој грех нека гине.“ (Поновљени закони 24:16). Природно је дакле, да душа која згреши и умре. Ево како смо ми пос-тали грешници после Адамове непослушности: Адам је био створен за нетру-леживост и живот, и његово живљење у рају блаженства било је свето, ње-гов ум беше непрестано обузет видењем Бога. Његово тело беше мирно и сјајно, јер у њему није бло никаквог срамног уживања, нити узнемирености због неумерених осећања. Међутим, пошто је пао у грех и потонуо у труле-живост, нечисте насладе и скверни продреше у природу тела (плоти), и тако је дивљи закон похоте овладао удима нашега тела. Наша човечанска природа болује од греха због непослушности првог човека Адама. Тако су многи пос-тали грешници, не као да су згрешили заједно са Адамом — јер они тада ни-су ни постојали — него као наследници његове природе која је пала под закон преха... Због непослушности, човечанска природа у Адаму постала је зара-жена трулеживошћу, а затим су страсти ушле у њих...“ Св. Кирило Алексан-дријски, Тумачење посланице Римљанима (ПГ 74, 788—789).

„И даље, ако су потомци Адама постали грешници због његовог греха, пред лицем правде они нису криви, јер они нису постали грешници својом вољом, зато је ту употребљена реч „грешници“ а не „смртници“, јер казна за грех је смрт. Пошто је у првоствореном човеку његова природа постала смртна сви који имају исту природу праоца наслеђују и њгову смртност.“ Евтимије Зигабен, Тумачење посланице Римљанима 5:19.

Да ли такво поимање правичности има икакве везе са правдом Божијом и праведношћу Његовом? Какав смисао има у Старом и Новом Завету израз „**правда Божија**“?

Можда погрешно тумачење ове библијске речи **правда, правичност** почиње још са грчким преводом јеврејске речи **цедака** као **дикеосини**. Та реч у древној, паганској, антропоцентричној, хеленској култури, беше оптерећена са уско људским садржајем.

За старе Хелене, реч **дикеосини** пре свега има смисао расподеле добара свима једнако. Зато је богиња правде представљана са вагом. По истом схватању, добри људи су награђени а зли кажњавани. Тако иде по људској правди и правичности.

А зар се Божја правда не разликује од човекове?

По православном поимању оне се разликују као небо и земља.

У православној теологији, јеврејска реч **цедака** (правда Божија) означава „енергију Божију која изводи спасење човека“. Скоро истозначна је и јеврејска реч **хесед** (која значи „**милосрђе**“, „**љубав**“), као и јеврејска реч **емет**, што значи „**верност**“, „**истина**“. По блискости смисла ових речи, види се јасно колико је различито православно схватање Божије правде⁶ од западног. За Православну Цркву, правда Божија је неодвојива од љубави и милости Божије, зато праведност Бога укључује и Његову доброту. Насупрот овоме гледању, западни, латински појам **јустисија дивина** има уски јуридикчки смисао приземне правичности.

Свети Оци православне Цркве износе своје утанчано схватање правде Божије кроз понирање у дубине Светог Писма. За наше језичко подручје, то светоотачко тумачење звучи наизглед парадоксално: Бог је **праведан**, али није **правичан**. У том духу, Свети Исаак Сиријански тумачи евангелску причу о једнакој плати радницима у винограду. Радници који су радили само један час пред вече добили су целу надницу од Виноградара, као и они који су се знојили од јутра до мрака. Када су ови почели да негодују, Виноградар (Бог) им је одговорио „Пријатељи, ја вам нисам ништа закинуо. А што је моја добра воља да овим закаснелим посленицима платим исто као и вама који сте радили од раног јутра, то не треба да вас љути. Зашто је око ваше злобно, зато што сам ја добар?“ По овом Тумачењу Светог Исаака, Бог је **праведан**, јер свима радницима у Њиви Господњој даје или поклања исту награду (рај), али очигледно није **правичан**, по нормама људске правде.

У том смислу Свети Исаак тумачи и новозаветну причу о заблуделом сину који је потрошио половину очевине у развратном животу, али када се покајао и вратио дому оца свог, Отац му је опростио и поново га увео у кућу као сина и наследника, иако се старији брат бунио против тога. И овде је Бог опет **праведан**, али није **правичан**. Свети Исаак завршава: „Нико други до сâм Син Божији изрекао је ове ствари и ове речи Божије које се односе на Њега Самог. И где

⁶ Оно има сасвим различито значење од уобичајеног појма „правде“ као „правичности“. Ово незнање је одвело многе далеко од Православља, на пример, јуридикчко поимање спасења које је засновано на „правичности“ која личи на нужност (Ананке) древних Грка, а она тиранише не само човека него и Бога. И на тај начин даје жалосни вид и хришћанству. (С. Лионнетт „Павлова сотериологија“, Увод у Библију II стр. 840).

је ту правичност Божија, ако је Христос умро за нас још док бесмо грешници!“⁶

Дакле, из овога видимо да Бог није правичан, по уско човечијем значењу ове речи, али јасно увиђамо да Његова праведност значи исто што и Његова доброта и љубав, коју Он излива на неправичан, али праведан, начин. Наиме, Бог увек даје, а ништа не узима за узврат. Затим, Он воли да дели дарове и личностима које нису достојне тога. Зато свети Исаак на крају свога тумачења каже: „Немој рећи да је Бог правичан, јер да је Он такав, то не би било добро за тебе. И мада је Давид назвао Бога правичним и строгим, али Син Божији нам је открио да је Он добар и милосрдан. „Он је добар“ рече Христос, „и према злима и неблагодарнима“.⁷

Бог је добар, пун љубави и милосрдан према онима који Га не поштују, који Га не слушају.⁸ Он никада не узвраћа зло за зло. Он

⁶ Ако је човек спреман да радосно прихвати неки губитак у славу Божију, он је чист изнутра. Ако не гледа са висине ни на једнога човека због његових мана, он је заиста слободан. Човек који није освојен ласкањем и уважавањем од стране другог човека нити је увређен ако га неко не уважава, такав је мртав за овај свет и за овај живот. Будност и разликовање духова је узвишенији дар од свих осталих наука и врлина.

„Немојте мрзети грешника. Сви ми носимо бремене кривице. Ако у име Божије морате да му се успротивите, плачите над њим. Зашто бисте мрзели грешника? Мрзите само његове грехе а молите се за њега, и тако ћете подражавати Христа који није био гневан на грешнике, него се заузимао за њих. Зар не видесте како је Он плакао над Јерусалимом? И нас је често баво намагарчио, па зашто онда да мрзимо човека који је такође био намагарчен од бавола? Зашто човече, мрзиш грешника? Можда зато јер он није тако праведан као ти? Али где је твоја праведност ако немаш љубави? Зашто не лијеш сузе над њим? Не треба да га гониш. Из незнања неки се љуте, уображавајући да умеју да прочитају намере грешника.

„Буди весник Божије доброте, јер Бог влада над тобом, ма колико да си недостојан; јер и ако је твој дуг Њему велик, ипак Он не тражи да му вратиш, а за твоја мала добра дела Он ти даје велике награде. Не називај Бога правичним, јер његова правичност није очигледна у стварима које се тебе тичу. Бог је добар, и према злима и непобожнима (Лука 6:35). Како можеш назвати Бога правичним ако Он даје једнаку надницу виноградарима који су радили цео дан, као и онима који су радили само пред вече? (Матеј 20:12—15). Исти проблем и у причи о заблуделом сину (Лука 15:11...). О томе се говори и у посланици Римљанима 5:8. Свети Исаак Сиријански пише: „Кирило Александријски у своме тумачењу књиге Постања каже: Бојте се Бога из љубави према Њему, а не због строгога имена које Му је дано. Љубите њега јер је Он достојан љубави; — Ко Му може отплатити за све што је учинио за нас?... Грешан човек не може да разуме и појми благодат Христовог Васкрсења. Шта је гехенна (= пакао) у поређењу са благодаћу Његовог Васкрсења, када ће нас подићи из ада (мрака) и када ће нашу трулеживу природу оденути нетрулеживошћу, када ће дићи у славу нас који смо пали у Ад... Дивимо се доброти нашег Творца, јер уместо да казни нас грешнике, Он нас награђује Васкрсењем, наша грешна тела Он облачи у савршену славу и нетрулеживост. (Свети Исаак овде говори о покајаним грешницима). Слава Теби који си створио оба света за наш раст и блаженство! (Беседа 60).

⁷ Исто.

⁸ „Бог је тако заволео овај свет да је Сина свога Јединороднога предао смрти за његово спасење“. ...Да је имао нешто драгоцене од Свога Сина, Он би дао за нас. Из преобилне Своје љубави, Бог није хтео да учини насиље над нашом слободом, мада је то било у Његовој моћи. Он је хтео да Му дођемо у загрљај са нашом љубављу и слободом наше воље“ Свети Исаак Сиријски, Беседа 81.

не чини никада освету.⁹ Његове казне су очинско карање, средство за поправљање, док се још нешто може поправити и излечити у земном животу.¹⁰ Но, те казне не продужавају се у вечност. Црква је саграђена на камену оптимизма, на вери да је све што је Бог створио „веома добро“.¹¹ И дивље звери препознају доброту свога Творца кроз благост и кротост хришћанског светитеља који личи на Бога. Зато се оне умиљавају око њега.

Исконско зло, са тежњом да се продужи у вечност, нема никакве везе са Богом. Та упорност у злу извире из побуњене слободне воље Његових створења (ангела и људи), чију слободу Он уважава.¹²

Смрт није наступила као последица казне Божије.¹³ Него је Адам пао у смрт побуном против Бога који је Живот. Он је ступио у Сатанин савез против Бога. Побуном против Бога, човек се затворио за животворну благодат Божију.¹⁴ Свети Василије Велики објашњава управо ту тајну када каже: „Што се више удаљисмо од живота, то се више приближисмо смрти. Јер Бог је Живот, а недостатак живота је смрт“.¹⁵ Свети Василије наставља: „Бог није створио смрт, него смо је ми сами навукли на себе... Бог, међутим, није спречио наше разлагање... да не би наша оболелост била без краја.“¹⁶ На ту исту тајну указује и Свети Иринеј Лионски: „Одвајање од Бога је смрт, одвојеност од светлости је тама... Међутим, није светлост крива за слепило“ (и помраченост људи одвојених од ње).¹⁷ Свети Максим Исповедник (VII век каже: Смрт је изнад свега одвајање од

⁹ Када те споподне малодушност сети се како је Господ заповедио Петру да опрости грешнику седамдесет пута седам. Ако је Он дао такву заповест другоме, сам ће опростити много више.“ свети Јован Лествичник, Лествица, степеница 26.

¹⁰ Св. Исаак Сиријански Беседа 73. „Бог је дао велико доброчинство човеку: да не остане у греху вечно“ Теофило Антиохијски: Аутолику 2,26.

¹¹ „Тада погледа Бог све што је створио и гле, беше добро веома“ Постање 1:31. „Бог је створио свет што је добро, али су демони то употребили на зло“ Татијан, Писмо Грцима 17. „Устројство света једобро али је зао начин живота људи који у њему живе.“ исто Татијан. „За Јевреје, телесне и материјалне ствари нису саме по себи зле ни грешне. Зло не долази од материје. Свет је веома добар“ К. Тресмонтант, Есеј о јеврејској мисли (Париз, 1953) „Све што постоји учествује у лепоти и доброти“ Св. Дионисије Арепажит, О именима Божијим (ПГ 3:704). ... „Јер није могуће да оно што је добро наводи на зло... А Бог, који је савршено добар, и од вечности чини само добро.“ Атинагора, Посланство 26 (II век).

¹² „Баво је зао на тај начин да је увек у својој вољи расположен на зло, а не да је сама његова природа противна добру.“ Свети Василије Велики, ЕПЕ 7, 112.

¹³ Премудрост Соломона 1:13—14. „Бог је створио човека да буде бесмртан и начинио га је да буде икона (лик) Његове вечности. Међутим, завишћу бавола смрт уђе у свет.“ Премудрост Соломона 2:23—24.

¹⁴ И тако онај који је био створен по подобију Божијем, пошто је моћнији дух (Свети Дух), био одвојен од њега, постаде смртан.“ Татијан, Писмо Грцима 7.

¹⁵ „... Јер Бог је живот а лишавање живота је смрт. Дакле Адам је био узрок своје смрти својим удаљавањем од Бога.

¹⁶ Бог није створио смрт... Он није спречио наше разлагање, да не би наша немоћ била бескрајна. Свети Василије Велики (ПГ 31, 345).

¹⁷ „Они који се удаље од Бога по свом личном избору, Бог допушта одвајање од Њега које су они својевољно изабрали. Али одвајање од светлости је тама...“ Свети Иринеј, Против јереси 5, 27:2.

Бога. После је уследила и смрт тела. Живот је изнад свега сам Бог, који је рекао **Ја сам Живот**".¹⁸

Поставља се питање: зашто су и сви потомци Адама подпали под власт смрти, иако нису учествовали лично у Адамовом греху?

Ево шта на то одговара Свети Анастасије Синајит: „Ми смо наследили Адамово проклетство. Нисмо ми кажњени као да смо прекршили Божанску заповест заједно са Адамом; али... зато што је Адам постао смртан, он је пренео свој грех на потомство. Тако смо и ми постали смртни, јер смо рођени од смртног“¹⁹

А Свети Григорије Палама (XIV век) даје ово тумачење: „Бог није рекао Адаму: **врати се откудa си и узет**; него му је Он рекао: Земља јеси и у земљу ћеш отићи... Тако исто, Бог није рекао: „у који дан будете јели од плода овога, **умрите!**“; него је рекао: „у који дан будете јели од плода овога, **умрећете заиста**“. После тога, Бог му није одбрусио „врати се сад у земљу“, него му је рекао „у земљу ћеш отићи“, упозоривши га претходно на опасност, али допуштајући слободу Адаму да изврши што је наумио“.²⁰ Видимо, дакле, да смрт није дошла од стране Бога, него као последица Адамовог прекида односа са Извором Живота, мада га је Бог у својој доброти упозорио на опасност.

Свети Теофило Антиохијски (II век) пише: „Само Дрво познања добра и зла било је по себи добро. Његови плодови беху добри. Није, дакле, само то Дрво, као што неки мисле, имало отров смрти у себи, него је непослушност Богу носила у себи смрт. У том плоду не беше ничега сем знања, а знање је добро када га човек употребљава правилно“.²¹ Свети Оци уче да забрана Адаму да једе плодове са Дрвета познања није била апсолутна, него привремена. Адам у духовном узрасту беше само велико дете. А сва јела нису за децу. Нека храна може да буде смртна за дете, док је пријатна за одрасле. А и Дрво познања било је посађено за човека. Оно је било добро и храниво. Међутим, Његов плод је **тврда храна**, док је Адам био способан само за **млеко**.

У језику Библије, „праведник“, дакле, не значи „правичан“, као што се обично мисли „добар судија“ у Старом Завету, него се тиме мисли на богоугодне, добре људе, пуне љубави према Богу. Тако исто и ми, православни, када кажемо да је Бог праведан ми не мислимо тиме да је Он земаљски добар, правичан Судија, који уме одмерено да казни човечје преступе према тежини њиховог злочина; него насупрот, ми подразумевамо да је Он милосрдан и пун љубави, спреман да опрости све људске преступе и непослушности, желећи да спасе све људе на сваки начин, и не узвраћајући никада зло за зло.²²

¹⁸ Добротољубије том 2 стр. 27 (грчко издање). Свети Максим Исповедник.

¹⁹ Свети Анастасије Синаит 19. Види: Јован Кармирис, Синописис Догматикис дидаскалиас Ортодоксу катхоликис еклесиас, стр. 38.

²⁰ Св. Григорије Палама ПГ 11, 57—1160.

²¹ „Дрво познања само по себи је било добро, као и његов плод. Само дрво није крило само у себи смрт, као што неки мисле него је непослушност носила у себи смрт...“ Теофило Антиохијски, Аутолику 2, 25. Види Св. Јован Дамаскин Беседа на Велику суботу 10 (ПГ 96, 612 А).

²² А шта је милосрдно срце? То је срце које пламти љубављу према целој творевини, за људе, за птице, за животиње, за демоне и за свако створење;

У I књизи Доброљубја Свети Антоније Велики говори из искуства:

„Бог је добар, бестрастан и непроменив. Међутим, неки мисле да у Богу има промене, када се говори о томе како се Бог радује праведницима, а љути се на грешнике. Овима треба одговорити да се Бог не узбуђује ни радовањем ни љутином, јер то су ипак страсти... Бог је добар, и од Њега долазе само благослови, а никада, непријатности... Ми људи, пребивамо у јединству са Богом док смо добри и личимо на Њега, али чим постанемо зли, као небоголики, одвајамо се од Њега... Није да се Бог љути на нас на самовољан начин, него наши сопствени греси спречавају продор Божије светлости у нас, и дозвољавају да у нас уђу демони и да нас муче.

„Када се молитвом и покајањем очистимо од својих грехова, не значи да смо ми тиме „умилостивили“ Бога, нити изнудили промену Његовог става према нама, него да смо кроз наше духовно делање и повратак Божанству излечени од наше злоће, па смо наново способни да се радујемо Божијој доброти. Значи, не може се рећи да је Бог окренуо леђа грешницима, исто као што се не може рећи да се сунце крије од слепих.²³ (Глава 150).

Из овога се јасно види да је Бог био оклеветан у западној теологији. Августин хипонски, Анселм Кентерберијски, Тома Аквински и њихови следбеници много су допринели том „теолошком“ клеветању на Бога, а они су главни учитељи западне теологије, како папистичке тако и протестантске. Свакако да ови западни теолози нигде отворено не кажу да је Бог зао и страстан. Али, нема сумње, они сматрају да је Бог као ланцима везан неком вишом силом, која личи на неумитну и хладну Нужност, на ону слепу силу која је владала и над паганским боговима. Та Нужност, наводно, приморава Бога да узвраћа зло за зло, не допушта Му да прашта и заборавља зло учињено против Његове воље, сем ако Му није пружено бескрајно задовољење за увреду.

Овде, укратко, да се дотакнемо питања о утицају древних, паганских Грка на хришћанство.

Старохеленски, пагански начин мишљења је извор свих јереси. Тај начин мишљења био је веома јак на Истоку, јер је Исток био стетиште свих философских и религијских токова. Али, како пише у Новом Завету, „тамо где изобилује грех, још више је изобиловала Божија благодат“. И када би цветале јереси, цветало би тада и Православље. Оно је упркос прогонима са стране моћника овога света увек излазило као победник. Нешто сасвим супротно се десило на Западу: старогрчки, пагански начин мишљења увукао се на мала врата, тако да нису ни приметили његову јеретичност. Он је преплавио Запад преко многих латинских текстова које је написао Августин,

Гледајући све то очи мислосрднога човека пуне су суза од саосећања он не може да поднесе ни најмању повреду ни жалост нанесену створењима. Зато се он непрестано моли у сузама чак и за неразумне животиње, за непријатеље истине и за своје увредитеље, да би сви били заштићени и помиловани. Исто тако се моли и за род гмизаваца због великог састрадања које гори у његовом срцу без мере на подобије Бога.“ Свети Исаак Сиријански, Беседа 81.

²³ Није Бог непријатељски расположен према нама, него ми према Њему; Јер Бог никоме није непријатељ.“ Свети Јован Златоусти (ПГ 61, 78).

епископ хипонски. У исто време на Западу је живео свети Јован Касијан који је одмах критиковао затрованост Августинових новотарија, и борио се против њих. Међутим, пошто су Августинове књиге биле написане на латинском и, сем тога, оне бежу преобимне, свети оци Православне Цркве оног доба нису их изучавали, тако да оне нису биле никад осуђене као Оригенова дела на Истоку. Овим се објашњава потоњи јак утицај Августина на развој Западне мисли и теологије.

На Западу је постепено ишчезло знање грчког језика (на ком је написана светоотачка теологија првих векова нераздељеног хришћанства), па су ту празнину од давнина испуниле Августинове књиге на латинском језику којим се говорило на Западу. Тако је Запад примио за хришћанско учење Августинова лична размишљања која су била оптерећена остацима паганства. Каснији развој папоцезаризма у Риму спречио је здраво реаговање на то лоше стање ствари, па је тако Запад потонуо у хуманистички, пагански начин мишљења све до данас.

Тако на једној страни, имамо хришћански Исток, који говори грчки и који је у суштини остао веран Богу, Нови Израил са јеврејским начином мишљења и Светим Предањем, а на другој страни био је Запад, одвојен од Истока, без знања светоотачког грчког језика, но оптерећен древним хеленским, паганским начином мишљења, па се тако на том тлу и појавило искривљено вероучење хришћанства.

У ствари, борба између Православља и Западног хришћанства је само продужетак борбе између Израила Божијег и паганске Хеладе.

Не смемо никада заборавити да су свети оци православне Цркве себе сматрали за верну духовну децу Авраама, а да је Црква себе сматрала за Нови Израил Божији, тако да су се православни народи (Грци, Руси, Срби, Бугари, Румуни и др.) осећали као Натанаило, правим Израилцима, Народом Божијим. И док је та свест била јака у источном хришћанству, Запад је постајао све више дете паганске, хуманистичке Јеладе и Римске империје.

VII

Које су главне разлике у начину мишљења између старозаветног Израила и многобожачког паганства?

Израил верује у Бога, а паганство верује у природу, космос. То значи да је у паганству природа обоготворена. За пагане, Бог и природа је једна иста ствар. Бог је безличан, а представљен је кроз олицетворење (персонификацију) многих богова. Израил Божији (мислимо на праве духовне синове Авраама, који држе веру коју је Бог дао свом изабраном народу; истинити Израил Божији, то је Црква Христова, а не Авраамови синови по телу, не раса јеврејска), једино тај Израил Божији зна да је Бог нестворен, а да је природа Његова творевина. Дакле само Израил зна за апсолутну разлику између нествореног битија Бога и створеног постојања света. По Библији,

²⁴ Јован Сава Романидис, *Прародитељски грех* (Атина 1957).

Бог је личностан, вечан, бесмртан, као Живот и Извор живота. Бог је извор и постојања у времену, и битисање у вечности. Зато је Његово име на јеврејском Јахве, на грчком **О Он** што значи **Онај Који Јесте**.²⁵

Природа, као творевина Божија, није самостална, није самодовољна. Она је потпуно зависна од Воље Божије. Природа постоји само колико Бог хоће да она постоји. Она није вечна у оба правца као Бог, јер има почетак. Она није постојала пре него је створена из ничега.²⁶ Она нема снагу постојања сама у себи, него је одржавана у постојању Божјом енергијом. Ако би Божја енергија љубави према свету икад престала, онда би цела творевина Божија, цео космос, разумна и бесловесна бића, све би исчезло и непостојање. Међутим, ми знамо вером да је Божија љубав према Његовој творевини вечна и да је Он никад неће одбацити у непостојање одакле је доведена у битије. Ми, створена бића, ангели и људи, имамо пред собом вечност, можемо живети вечно, не сами по себи, него зато што је то воља Бога који нас воли. Сами по себи, ми смо ништа Ми не поседујемо ни најмању енергију живота ни постојања у својој природи. Све што имамо долази од Бога, није наше лично. Ми смо од праха земаљског, па када то заборависмо, Бог је у Својој милости допустио да се вратимо у земљу, тако да будемо смерни и понизни, знајући тачно да смо постали од ничега.²⁷ Свети Јован Дамаскин је рекао „Бог може да чини све што хоће, међутим Он не чини све оно што може — јер Он би могао да уништи целу творевину, али Он то неће да учини.”²⁸

У **Требнику**, тој веома важној литургијској књизи Цркве, налазимо јасно изражено вероучење да је само Бог по суштини Својој, бесмртан:

„О Боже велики и највиши, Ти једини имаш бесмртност“
(седма молитва вечерња)

„Ти си једини животворан по природи... О једини бесмртни!“.
(Опело за верника)

„Ти си једини бесмртан, јер имаш Божанску природу“
(Опело за верника)

То је вера Израила Божијег.

²⁵ „Ми верујемо у једнога Бога: Једно начело, беспочетног, нествореног, неразделивог и бесмртног, вечног, неограниченог, необухвативог, бескрајног у моћи, простог, несложеног, бестелесног, непроменивог, невидивог, извор доброте или правде, умна и неприступна светлост... Творац и Промислитељ света, прожимајући сва суштаства а да ипак није умрљан, будући изнад свега... Он је изнад суштине и живота и говора и појма; Светлост и доброта, једна суштина, једно Божанство, једна сила, једна воља, једно дејство, једно царство. Он је познат у три савршене личности и обожаван једним обожавањем од свих умних створења; Личности су сједињене без мешања и различите без раздвајања, које су изнад људског разумевања. Ми верујемо у Оца, Сина и Светога Духа у чије име смо и крштени...” Св. Јован Дамаскин, Тачно изложење православне вере 1, 8.

²⁶ „Бог је створио свет без (претпостојеће) материје”. Св. Јован Златоусти ПГ 59, 308).

²⁷ Св. Јован Дамаскин, наведено дело 1, 14.

²⁸ Св. Јован Дамаскин, наведено дело 1, 14.

А паганство је прекид везе са Богом. Својом греховношћу људи су престали да буду способни да приме у себе Божанску светлост, да се сједине са живим Богом. Последица тог духовног слепила је клањање овом свету, као нечем Божанском, јер су само то могли да виде.

Многобожачки пагани сматрају природу и овај свет за нешто вечно-постојеће, које је увек постојало и увек ће постојати. У многобожију, богови су саставни део света, космоса. Ти „богови“ нису створили свет из ничега, него су само уобличили већ постојећу материју хаоса. По веровању многобожаца, материја може узети разне облике. Облици настају и нестају, али сама материја је вечна. По том веровању, ангели, демони и човечије душе јесу богови. Сва та разумна бића по својој природи су вечна, као што је и сама материја, иако су та бића узвишенија од материје. Та разумна бића могу имати разне материјалне облике и мењати их у ланцу материјалних постојања, а да при томе увек остану у суштини духовна бића.

Ово су, дакле, две основне карактеристике паганства: 1) Приписивање Божанских својстава природи космоса: да је он бесмртан и само-постојећи. 2) Наглашавање разлике између духовног и материјалног света, веровање да је један виши а други нижи, и да се та два света противе један другоме.

Паганство и хуманизам је једна иста ствар. У паганству човек је бог, јер је вечан по природи. То је разлог да је паганство увек било надмено. Оно је нарцисоидно. Оно наводи човека на самообожавање. У древној Грчкој, богови су имали човечији облик. Старохеленска религија састојала се у паганском обожавању човека. Веровало се да је душа човека (без тела) његово стварно биће, јер је она наводно била бесмртна по својој природи. (Тело се сматрало за тамницу духа).

Тако је, кроз паганство, Ђаво успео да натура као свеопште веровање како су сви људи богови, па им зато није ни потребан Бог, Творац. Зато се гордост тако високо зацарила и старој Хелади, а кротост и смерност биле су незамисливе. То стање гордости одржава и Аристотел у своме делу **Никомахова етика**, где пише: „Не учинити одмазду за нанесену увреду је знак ниског и робовског човека“. Тако човек заведен ђаволом у самообману да је његова душа по природи вечна, не може никада бити трезвен и смиран, нити може стварно веровати у Бога, јер њему Бог није потребан, пошто је залуђен да верује у себе као бога.

Зато су свети оци православне Цркве указивали на опасност те глупе заблуде. Већ је свети Иринеј (III век) упозоравао Хришћане: „веровање да је човекова душа природно бесмртна је од Ђавола“ (Доказ апостолског вероучења III, 20, 1). То исто упозорење налазимо код светог Јустина (Дијалог са Трифоном 6, 1—2) и код Теофила Антиохијског (Автолику 2, 97) као код Татијана (Хеленима 13).

Свети Јустин тумачи старогрчки атеизам као последицу веровања у природну бесмртност човекове душе. Он каже: „Неки, сматрајући душу за бесмртну и нематеријалну, верују да, и ако су грешили, не могу уопште осетити никакву тегобу казне (јер ако је душа нематеријална, онда је она и неосетива), а из овога следи и то, да

душа која већ има бесмртност нема потребе за Богом“ (Разговор са Трифоном).

Паганско многобожје је незнање истинитог Бога, лажно веровање да је видиви свет, космос, стварни бог. Тај Бог као Природа, је безлична слепа сила, изнад свих личних богова, и зове се Нужност (грчки **Ананке**). У стварности, та Нужност је пројекција човековог разума на свет, некаква математичка нужност која влада светом. То је пројекција рационализма на природу. Значи, та рационалистичка Нужност је стварни, врховни слепи „Бог“ древних пагана. Пагански богови су део света, а бесмртни су због бесмртности самс природе која чини њихову суштину. По овом многобожачком начину мишљења, човек је исто из реда богова, јер за пагане стварни човек је само његова душа,²⁹ а душа је опет бесмртна као саставни део свемира, који је сам по себи бесмртан, вечан и самопостојећи. Човек, дакле, такође је бог и мера свих ствари.

Међутим, богови нису слободни. Над њима влада Нужност која је безлична, дакле, неумолива.

VIII

Тај пагански начин мишљења продирао је у хришћанско веровање, стварајући тако разне јереси. То се дешавало и на Истоку и на Западу. Јеретици (=кривоверни), под утицајем старогрчке мисли, уместо да разликују нествореост Бога од Његове творевине, пре-наглашавали су разлике између духа и материје.³⁰ Они су презирали материју као и стари Грци, верујући да је човекова душа нешто вечно, зато су почели да нетачно мисле како је стање човека после смрти почетак стварног живота човековог,³¹ васкрсење мртвих не би имало ништа да дода човеку, па се стога сумњало и у потребу васкрсења. Ко год је више веровао у бесмртност душе, тај је мање веровао у васкрсење тела. На Западу, празник васкрсења Христовог, који је врхунац свих светковина у Православљу, почео је да пада у засенак, као другоразредни празник, јер Западни хришћани нису осећали потребу за њим, као ни Атињани када су чули проповед светог апостола Павла на Ареопагу (Дела апостолска 17).

Десило се нешто још горе, западни хришћани очарани старохеленском философијом почели су да мисле да је Бог подчињен Нужности, оној рационалистичкој Нужности која није ништа друго до човекова логика. Они су огласили Бога за неспособног да дође у додир са нижим бићима као што су људи, јер њихов рационалистички, философски ланац појмова то није дозвољавао. Управо то западно веровање узроковало је касније западне расправе против исихаста

²⁹ „Душа без тела не може чинити ништа, ни добро ни зло... Као што лира мирује ако неко не свира на њој, тако исто душа и тело, кад су одвојени, не могу чинити ништа“. Свети Атанасије Велики.

³⁰ „Јер свако од ових по својој врсти, је тело како ангео, тако човекова душа, или ђаво ма колико да су утанчани, ипак су по суштини само утанчана тела.“ Св. Макарије Велики, Педесет духовних беседа 4, 9.

³¹ „Као што сунчева светлост када зађе увече није изгубљена, тако је и човек сличан светлости на заласку кад се спусти у гроб; Међутим, он је сачуван (сахрањен) за зору васкрсења. Свети Јован Златоусти.

(=тиховатеља). То лоше семе је посејао већ латински теолог Августин који је криво тумачио Библију, учећи да није Мојсеју говорио Бог него само ангео. Једино у том склопу са Нужношћу, којој се поковају чак и богови, можемо потпуно да сагледамо и оценимо западно јуридичко схватање Божије правде као пуне правичности. Бог је, наводно, морао да казни човекову непослушност. Њему је онемогућено праштање, јер је врховна Нужност захтевала одмазду над грешницима. Чак и ако је Бог стварно добар и пун љубави, Он је био немоћан да спроведе љубав у дело. Он је био приморан да ради против Своје љубави. Једино што је могао да уради, да би спасао човечанство, остало Му је то да казни Свога Сина уместо човечанства, чиме би Нужност била задовољена.

IX

Ту се, очигледно, паганска, хеленистичка мисао зацарила над хришћанством Запада. На Истоку је, раније, Ориген, под утицајем Хеленизма, дошао до истих закључака. Бог је судија по нужности. Он мора да кажњава, да згроми грешнике одмаздом у паклу. По том неправилном схватању, Бог је створио пакао. Божија правичност је захтевала пакао као казну преступницима. А ту правичност наметала је Нужност. Бог се морао покоравати тој Нужности. Њему није било дозвољено да прашта. Изнад Бога је владала виша сила, Нужност, која Му није дозвољавала да воли слободно, без икаквих услова.

Међутим, Ориген као хришћанин знао је да је Бог пун љубави. Сада је пред њим искрсао проблем: како може Бог Љубави осудити људе на вечно мучење? Ако је Бог узрок пакла, онда паклу мора доћи крај, иначе Бог није добар, Он нема љубави. Овакво Оригеново јуридичко схватање Бога као оруђа више, безличне силе, зване Нужност, логички води Оригена у јерес апокатастазе, а то је васпостављава **исконског поредка и уништење пакла**. Иначе, по Оригену, морали бисмо да прогласимо Бога за суровог, безљубавног.

Стари пагански начин мишљења древних Грка био је неспособан да схвати да узрок пакла није Бог, него Његова разумна створења (ангели и људи). Зло је поникло из слободног одређења неких побуњених створења. Извор зла је, дакле, злоупотреба слободе међу ангелима и људима, а не Божија воља. Тај дар слободе не може да стане у памет старохеленских васпитаника. Они су мислили овако: Ако је сам Бог под влашћу Нужности, онда Он не може бити стварно слободан, па према томе ни Његова створења немају дар слободе. По тој логици, Бог није могао дати другима оно што Сам нема. Уз то, старогрчко-пагански начин мишљења није могао да замисли небичну, бескорисну љубав. Међутим, по православном учењу слобода је највиши дар којим је Бог могао да украси Своја створења, јер само слободом разумна створења личе на Бога. Тај дар слободе био је непојмив за пагане Грке. Они нису могли да замисле да једно створење може рећи „не“ једном свемогућем Богу. Ако је Бог свемогућ онда створења не могу Му рећи „не“. Тако исто, ако Бог подари

људима Своју благодат спасења, људи то не могу одбацити. Иначе Бог не би био свемогућ. Ако прихватимо да је Бог свемогућ, онда је Његова благодат неодолива за људе. Људи јој се не могу противити. То, дакле, значи да је оне људе, који немају Божију благодат, Сâм Бог лишио те благодати. Према томе, губитак божије благодати (то је вечна духовна смрт или пакао) коначно зависи од Бога. А то би опет значило да Бог кажњава људе ускраћујући им Своју благодат. Значи, Бог би био узрок вечне духовне смрти оних у паклу. Осуда на пакао била би плод Божије „правде“, као чин нужности или свирепости. У том оквиру Ориген је мислио овако: Ако желимо да останемо хришћани и да верујемо да је Бог заиста добар онда морамо веровати и да пакао није вечан, него да он има крај, упркос јасним наводима из Светог Писма и вероучења Цркве. Ово је савршено логичан закључак. Јер ако би Бог био узрок пакла, онда пакао мора имати крај,, иначе би Бог био „зао Бог“.

Х

Оригену, као и свима рационалистима пре и после њега, не улази у главу да прихватање или неприхватање Божије благодати искључиво зависи од разумних створења, а Бог, као сунце, никад не престаје да једнако обасјава добре и зле. А разумна бића (ангели и људи) потпуно су слободни да приме или одбију Божију благодат и љубав. Бог у својој искреној љубави никога не приморава да Га на силу воли јер Он сасвим уважава слободну одлуку и вољу Својих створења.³² Бог никоме не ускраћује своју благодат и љубав, али је став разумних бића према тој Божијој непроменивој љубави различит, колико се разликују рај и пакао. Они који узвраћају Богу своју љубав, осећају блаженство у Његовом присуству — док је онима који Њега мрзе веома непријатно у Његовом присуству. Међутим, не постоји место где не досеже свеприсутна љубав Божија.

Значи, рај или пакао зависе од нашег става према Божијој љубави. Велика је разлика да ли ми узвраћамо љубављу на Божију Љубав, или узвраћамо мржњом на Његову Љубав. То је пресудна разлика. А та разлика у ставу потпуно зависи од наше личне слободe, од нашег унутарњег слободног избора, потпуно независног од спољних чинилаца наше материјалне и психолошке природе. То наше приволевање извире из дубине срца сваког појединца. Ту видимо да постоји двојни став према нашем греху: једни се кају, а други не (као што се то види у случају скрушеног цариника и хвалисавог фарисеја, и у случају двојице разбојника распетих са Христом). Од тог нашег слободног приволевања за и против Творца зависи како ће се уобличити наша личност у вечности, какво ће бити наше вечно лице после васкрсења — светло или тамно, пуно љубави или мржње, христолико или сатанолико.

³² „Онај који оптужује Творца зато што нас није створио безгрешне по природи у ствари уважава бессловесна бића више него словесна. Свети Василије Велики, ЕПЕ, 7, 110.

Што се Бога тиче, Он је са Своје стране учинио све да нам омогући живот вечни. Међутим, незгода је у томе да одлазак у рај или пакао не зависи од Бога. Ако би то зависило од Бога, онда не бисмо имали чега да се плашимо, јер је Бог свепраштајућа Љубав. Међутим, то приволевање не зависи од Бога. То потпуно зависи од нас. У томе избору је цела трагедија слободе. Бог жели да будемо Њему слични, вечно слободни. Ту нашу слободу Он до краја поштује. Нема љубави без поштовања. Ми смо људи зато што имамо слободу. Без слободе, ми бисмо били само паметније животиње а не људи. Бог нам неће никада одузети тај дар слободе којим јесмо оно што јесмо. То значи да ћемо ми увек бити оно што решимо да будемо: пријатељи или непријатељи Бога. То је онај пресудни избор у дубини наше личности. Током овоземаљског живота дешавају се у нама дубинске или површинске промене у нашем карактеру, у нашим уверењима, но све те промене су само спољни израз нашег дубинског доживљаја себе. Тако наш дубински лик уобличава себе у вечну икону Бога, или у вечну карикатуру Бога. Зато су рај и пакао такође вечни, по укусу сваког човека и сваког ангела. После васкрсења наступа само потврда нашег избора.

XI

Свети Јован Лествичник пише у свом чувеном делу „Лествица“ да „ђаволи пре нашега падања у грех говоре нам да је Бог човекољубив, да лако прашта: али после нашег падања у грех говоре да је Он осветољубив и неумолив“. У томе се крије вешта лаж ђавола: он жели да нас убеди да све тегобе нашег живота наилазе по Божијем распореду. Ђаволи желе да нас увуку у грех, а затим желе да изгубимо наду на ослобођење од греха, трудећи се уз то да прикажу Бога као самовољног диктатора који некад прашта све грехе, а некад не прашта. Многи хришћани, чак и православни хришћани, упали су у овај тамни понор јереси. Они сматрају да је Бог одговоран за њихов будући рај и пакао. Међутим, то је страшна заблуда због које многи могу да изгубе живот вечни јер се заварavaju својом лажном логиком: пошто је Бог Љубав, Он ће нам све грехе опростити, па можемо мирне душе да наставимо са грехом... Та логика је сатанска. Слобода даје и могућност борбе против греха. Тачно је да је Бог пун љубави, да увек прашта, да је човекољубив. Међутим, постоји нешто непраштајуће, нешто вечно против човека, — то је грех. Ми то често заборављамо. Грех разара нашу душу независно од љубави Божије. Управо је грех тај пут који одводи од Бога. Он је та духовна тама која спречава да видимо светлост Божију.

Демони желе да ми мислимо о нашем спасењу или о нашој духовној смрти на јуридички, законски начин: као да наш рај или наш пакао зависи од Божије одлуке. То није тачно. То зависи од **наше** одлуке. То зависи од наше **слободне воље**, коју Бог уважава и поштује. Зато се не смемо уљуљкивати препуштањем на Божију љубав. Опасност не долази од Бога, него од нас самих.

Многи ће рећи: зар се у Светом Писму не говори често о гневу Божијем? Зар тамо не говори сâм Бог да ће нас Он казнити или нам опростити? Зар не пише да „**Он даје награду онима који Га упорно траже**“ (Јеврејима 11:6)?³³ Зар не каже Бог да је Његова освета, и да ће Он наплатити свако зло нама учињено? Зар не пише да је страшно пасти у руке Бога живог?³⁴

У својој беседи са насловом **Бог није узрок зла**, свети Василије Велики пише следеће: „Неко може да се бунџи и да пита, — ако Бог није одговоран за зло, онда зашто пише у књизи пророка Исаије, „**Ја правим светлост и стварам мрак, градим мир и стварам зло**“ (45:7). Па опет, „**Сиђе зло од Господа до врата Јерусалимских**“ (Михеј 1:12). Затим, „**Хоће ли бити несрећа у граду, а да је не учини Господ?**“ (Амос 3:6). И у великој песми Мојсејевој стоји, „**Видите сада да сам Ја, Ја сâм, и да нема Бога осим мене. Ја убијам и оживљујем, задајем ране и исцељујем**“ (Поновљени Закони 32:39). Али ни један од ових навода, за оне који пониру у дубину смисла Светог Писма, не говори против Бога, ни да би Он био узрок и творац зала, јер када Он каже, „**Ја правим светлост и стварам мрак**“, то само доказује да је Он Творац свемира, а не да је Он и творац било каквог зла... „**Он ствара зло**“, то значи, — „**Он га мења и доводи до побољшања**, тако да се при том губи његова злоћа примајући природу добра.“³⁵

Свети Исаак Сиријански објашњава: „Много што — шта је речено у Светом Писму, и многе речи су употребљене не у буквалном смислу... Они који имају ум, то разумеју“ (Беседа 83).

Свети Василије Велики у горенаведеној беседи даје православно тумачење тих застрашујућих израза у Светом Писму: „**То је због страха, који назидава неуче људе, но тај страх поучава не само неуче него и све нас. После нашег пада у грех, нама је потребан страх да бисмо чинили добро, како нама самима тако и другима. Свети Оци кажу, да бисмо разумели Свето Писмо морамо имати у виду његов циљ, а то је наше спасење, као и постепено разумевање нашег Творца Бога и нашег јадног стања.**

Али у самом Светом Писму, на другим местима, тачније је објашњено ко је прави узрок зла. У књизи светог пророка Јеремије читамо: „**Ниси ли то сâм себи учинио оставив Господа Бога својега... Твоја ће те злоћа покарати и твоје ће те отпадништво прекорити. Познај дакле и види да је зло и горко што си оставио Господа Бога свога и што нема страха од Мене у теби.** (2:17, 19)

Свето Писмо говори нашим језиком, који смо ми способни да разумемо после пада у грех. У том смислу свети Григорије Богослов

³³ Такође. „Не губите ваше поверење, које има велику награду“ Јеврејима 10, 35.

³⁴ Јеврејима 26; 31.

³⁵ Свети Василије Велики, наведено дело 7, 94—96. Ту он прави разлику између грчких глагола ктизо и дмиургео, који се обично преводе једном речју створити. Међутим, ктизо има дугу историју, почев од санскрита кши што значи „населити област“ „градити куће и градове“, „колонизовати“. Касније је у грчком та реч добила значење „градити и развити“, и најзад „произвести“, „створити“, „довести у биће“.

каже: „По мери нашег поимања, ми смо нашим речима, према нашим својствима назвали и својства Бога.“³⁷ А свети Јован Дамаскин даље објашњава да је све оно што је у Светом Писму“ казано о Богу као да Он има човечије тело. То је све казано симболички... (То садржи) некакво скривено значење које изражено преко ствари одговарајућих нашој природи, открива нам ствари које превазилазе нашу природу.“³⁸

XIII

Ипак, треба рећи да постоји карање од Бога, или тачније, постоје зла која нам чини ђаво, али само по допуштењу Божијем. (Православни разликују вољу Божију, и допуштење Божије). Међутим, сва та Божија карања су само педагошка средства. Она имају за сврху наше поправљање у овом животу, или бар поправљање других који би се поучили на нашем примеру и поправили из страха. Постоје и казне које немају за циљ ничије поправљање него прекид живота непоправљивих грешника, да би се земља очистила од непокајливих ругача. Такав је био случај са људима у Нојево доба пред потоп, и касније, пре уништења Содоме.³⁹

Све те казне дејствују ипак само у оквиру могућег поправљања на овом свету. Оне се не продужавају ван земног живота. Оне имају да поправе оно што се може поправити у овом свету промене. После општег васкрсења не може бити никакве промене. Тада наступа вечност у нетрулеживости непроменивих ствари. Тада нема повратка назад, ни поправљања. Овај свет се мења, јер је трулежив. А онај свет, са Новом Земљом и Новим Небом, после другог доласка Христовог није променив, јер је нетрулежив. Ако у њему има икакве промене, то је раст „из славе у славу“, у све веће савршенство и обоже-

³⁶ 7.98.

³⁷ Св. Григорије Богослов, Пет богословских беседа 22 (ПГ 36, 157).

³⁸ Св.Јован Дамаскин, наведено дело 1, 11.

³⁹ „Глад и суша и поплава су обичне невоље за градове и народе, али оне само ограничавају претеривање у злу. Као што је лекар добротвор и ако за даје бол телу (при операцији), тако исто је Бог добар када за спасење свих допусти појединачне казне...“ Св. Василије Велики, наведено дело, 7, 94. „У то име можете прихватити реченицу: Ја убијам Ја оживљавам (Поновљени Закони 32:39) дословно, ако то желите, јер страх називава и простије људе. „Ја наносим ране и Ја исцељујем“ (Поновљени Закони исто 32:39). И овде је душеполезно схватити овај стих дословно. Јер од рана настаје страх, а од исцељења настаје љубав. Међутим, може се уздићи и до узвишенијег израза ове изреке: Ту као да Бог каже: Ја ћу победити грешнике и њихове грехе а оживећу их њиховом праведношћу. Тако у II Коринћанима 4:16 стоји: „Ако се наш спољашњи човек и распада, али унутрашњи се обнавља сваки дан“. Значи, Није да Бог убија једног, а оживљава другога, него управо када Он убије, тада Он и даје живот човеку, Он исцељује човека, лечи га, тиме што га бије, према оној библијској изреци: „Ти га бијеш прутом, да избавиш душу његову из пакла (Приче Соломонове 23:14)“. Тако је тело кажњено да би душа била исцељена а грех је осуђен на смрт да би праведност оживела. А када чујете: „Хоће ли бити несрећа у граду, а да им није Господ учинио“ (Амос 3:6), ту треба разумети под речју „несрећа“, „зло“. Богом допуштене невоље на грешнике да би се они поправили. ...Кроз те невоље Бог ограничава зло код људи.

ње. Зато би свако карање Божије у свету вечности било неумесно и без сврхе.

Тако и свети Исаак Сиријански објашњава: „Онај који примењује педагошко карање да би сачувао нечије здравље, тај кара из љубави, али онај ко би се светио, тај нема љубави. Бог кара из љубави ... јер Он жели да исцели Свој лик, уз то Он се не гневи дуго. Тај начин љубави иде упоредо са праведношћу, и не мења се у страст одбојности. Човек праведан и мудар личи на Бога, јер никада не кара неког из освете, него само да га поправи или да друге заплаши“ (Беседа 73).

Из овога видимо да Бог кара само док има наде за поправљање. После Општег Васкрсења нема места никаквом карању Божијем. Пакао није казна са стране Бога, него они који иду у пакао су **само-осуђени**. Зато свети Василије Велики каже: „Зла у паклу не долазе од Бога, него од нас самих.“⁴⁰

XIV

Неки могу, ипак, упорно да нам противрече указујући да књиге Светог Писма, као и свети оци, често говоре о Богу као Великом Судији који ће наградити оне који су Му били послушни, а казнити непослушне, у дан Последњег Суда (II Тимотеју 4:6—8). Како треба да разумемо овај Суд, али да схватимо Божије речи не на људски него на Божански начин? Шта уопште значи Суд Божији?

Бог је Истина и Светлост. Суд Божији није ништа друго до сусрет са Истином и Светлошћу Бога. У Дан Последњег Суда сви људи ће да приступе наги тој продорној Светлости истине. „Књиге“ ће се отворити. Шта су те „Књиге“? Оне су наша срца, која ће се отворити за продорну Светлост Божију. Тада ће се видети шта је у тим срцима. Ако у њима пламти љубав према Богу, та срца ће се тада обрадовати Божијој светлости. Али ако је у њима лед мржње против Бога, тим људима ће бити мучно, зато што у њихова срца продира светлост истине коју су они целог живота мрзели.

Значи, разлика између једног или другог човека неће зависити од одлуке Божије, него од садржине свачијег срца. Оно што се у њему гомилало читавог живота биће откривено у дан Последњег Суда. Све зависи од тога да ли је срце пуно љубави или мржње. Љубав носи у себи блаженство. А мржња мучи безнадежношћу, горчином, зломом, немиром, тамом и свим осталим тегобама пакла. (I Коринћанима 4:6).

У дан Последњег Суда Бог ће Својом благодаћу као Светлошћу, загрлити све људе једнако. Бог Љубави може само волети. Разлика је у томе да неки прихватају, а неки одбијају ту Светлост. Сунце једнако сија на здраве и болесне очи. Здраве очи уживају у светлости, зато што виде лепоту око себе. Болесне очи осећају бол од светлости, и желе да се сакрију од ње.

Међутим, тада нико не може избећи свудаприсутну Божију светлост. Јер, у новој творевини после Васкрсења, Бог ће бити свуда и

⁴⁰ Исто 7,92.

у свему. Његова светлост и љубав загрлиће све. Тада неће бити места скривеног од Бога, као што је било на овој земљи у царству кнеза овога света.⁴¹ После васкрсења Бог ће наново узети у посед целу своју творевину.⁴² Љубав Божија ће заблистати као свети Огањ који тече као река из престола Божијег и натапа рај. Али та иста пламена река Љубави — биће неподносива за оне који имају лед мржње у својим срцима.

У том смислу је написано: „Јер Бог је наш огањ који сажиге“ (Јеврејима 12:29). У истом пламену злато се кали, а дрво сагорева. Племенити метали блистају као сунце, а отпад гори у црном диму. Сви су у истом огњу Љубави. Али једни блистају, док су други тамни.

Разлика је у човеку, а не у Богу. Разлика је условљена слободним избором човека, који Бог апсолутно уважава. Суд Божији је само **раскривање** онога што је у човеку.

XV

Тако и свети Макарије Египатски пише: „Као што је царство таме и греха скривено до дана Васкрсења, када ће и тела свих грешника бити одевена тамом која је сада сакривена у њиховој души; тако ће и Царство Светлости, и Небеска икона, Исус Христос, који сада тајно влада у душама светих до дана васкрсења, када ће и тела светих бити одевена Светлошћу Господа, тако да и васкрсла тела светих, заједно са душом, могу царевати у вечној светлости“ (Беседа 2).

Свети Симеон Нови Богослов каже да није важно шта човек **чини** у животу, него шта човек **јесте** у животу, да ли је сличан Господу нашем Исусу Христу или није сличан Њему. Он каже: „У будућем жавоту (после Васкрсења) Хришћанин неће бити испитиван да ли се одрекао целог света у име љубави за Христа, ни да ли је разделио своје богатство сиромасима, ни да ли је постио у бдењу и молитви, да ли је плакао и уздисао за грехе своје, нити да ли је чинио друга добра у овом животу, него ће пазиво бити испитиван да ли уопште личи на Христа, као син на оца“.

XVI

Свети Петар Дамаскин пише тим поводом: „Ми сви једнако при-
мамо благослов од Бога. Међутим, неки од нас примивши од Бога огањ (то јест, Његову реч) постају меки као пчелињи восак, док неки попут глине постају тврди као камен. И у случају да Га одби-
јамо, Он се неће нама силом наметати, него као сунце и Он греје и обасјава цео свет зрацима Својим, па ко хоће да Га види, видеће Га. док онај који не жели да Га види, неће бити приморан од Њега.

⁴¹ (Ђаво је постао „кнез материје“) Атинагора (II век, Посланство 24, 25.

⁴² „Зато се јавио Син Божији да раскопа дела ђавола“ (I Јованова 3:8).

На тај начин, нико му није крив што нема светлости, сем он сам који није хтео да је има.

Бог је створио сунце и око. Човек је слободан да прими или одбије сунчеву светлост. О томе је овде реч. Бог даје светлост знања, као зраке, свима, исто тако Он је дао нама свима веру као око. Онај који хоће да прими знање кроз веру, држи је својим делима, а таквome Бог даје још више орности, још веће знање, и већу моћ". (Добротољубије, књига III стр. 8).

XVII

Мислим да смо сада на-чисто са вечним паклом и са вечним рајем, и да нам је јасно ко је одговоран за разврставање и разлику.

На фрескама Последњег Суда Господ Исус Христос је насликан седећи на престолу. Са десне стране видимо Његове пријатеље блажене људе и жене који су живели Његовом љубављу. Са леве стране видимо Његове непријатеље, све оне који су провели свој живот мрзећи Га, чак иако су наизглед били побожни и богобојазниви. А између њих, извирући испод престола Христовог, видимо Огњену Реку која тече према нама. Шта је та **Огњена Река**? Зар је она огњени бич у рукама Божијим? Зар је она пламени мач освете којим Бог побеђује своје непријатеље?

Не, никако! Бог нема ништа са паклом. Та Огњена Река је она река која од давнине „тецијаше из Едема натапајући рајски врт (Постање 2:10). То је Река благодати Божије којом су се напајали свеци Божији од почетка света. То је изливање Божије љубави на сва Његова створења. **Љубав је огањ**. Свако ко воли зна то. Бог је Љубав, дакле Бог је Огањ. А огањ сажижје све оне који сами нису огањ, док оне који су огањ чини да буду и сјајни и блиставији (Посланица Јеврејима 12:29). Бог се више пута јављао као огањ: Аврааму, Мојсеју у несагоривој купини, затим народу израиловом, показујући му пут кроз пустињу као **огњени стуб** ноћу и као светли облак дању, осењујући Шатор од састанка славом Својом (Излазак 40:28, 32), као и појавом огња на врху планине Синајске. Бог се открио као огањ и на планини Преображења, а касније је рекао да је Он дошао „да баци огањ на земљу“ (Лука 12:49), то значи, да излије љубав на земљу, у смислу у којем је свети Јован Лествичник рекао: „Љубав је извор огња“ (Лествица 30, 18).

Грчки писац, Фотије Кондоглу, негде је рекао: „вера је огањ, зато она и даје топлину срцу. Свети Дух је сишао над главе светих апостола у виду огњених језичака. Два ученика, којима се јавио Господ, рекоше: **Није ли срце наше пламтелo, док нам путем говораше?**“ Христос је упоредио веру „са упаљеном светиљком“. Свети Јован Претеча рекао је у својој проповеди да ће Христос крстити људе „огњем и Светим Духом“. И заиста, Господ је рекао: „**Ја сам дошао да бацим огањ на земљу; а како би ми се хтелo да се већ запалио!**“ (Лука 12:49). Из овога се види да је први знак вере — топлина; зато се говори о „топлој вери“, или о „вери која зрачи топлином“. Дакле, вера се одликује топлином, а неверје леденошћу.

Разликоваћете верника од неверника по топлини која из њега зрачи... Ако је неко хладан, он нема вере ма колико клечао или проповедао понизним гласом. Из њега бије нешто ледено...⁴³

Свети Исаак Сиријански каже: „Реч је Љубав Божија, у којој се налазе сва блаженства“, и „Дрво Живота је љубав Божија“ (Беседа 72).

Свети Симеон Нови Богослов каже: „Немојте се заваравати, Бог је огањ и када је Он дошао у овај свет и постао Човек, Он је излио огањ на земљу, као што Сам рече; тај огањ тражи запаливу материју — добру душевну расположеност и намеру — да би је запалио. Они који се запале тим огњем постају пламени стуб који досеже до небеса... Тај пламен их највише чисти од прљавих страсти, а затим постаје њихова храна и пиће, њихова светлост и радост, претварајући их у светлост, јер се причешћују Његовом светлошћу“ (Беседа 78).

Бог је огањ љубави. Он је такав једнако и за добре и за зле. Велика је, међутим, разлика међу људима у пријемчивости и непријемчивости за тај огањ Божије љубави. Свети Василије Велики каже: „Пламени мач који стоји изнад рајских врата да брани прилаз Дрвету Живота је застрашујући и сажижући за невернике, а пријатан за вернике, као светлост дана“.⁴⁴ Тај исти огањ Божије љубави блиста као дан онима који узвраћају љубав за љубав, а жеже оне који узвраћају на љубав мржњом. (Причају да је неки фанатични сербианофоб, у току последњег рата рекао: ако је свети Сава Србин у Рају — онда он неће да иде тамо, јер где има живих Срба, ту је за њега пакао).

Рај и пакао су, дакле једнако преплављени огњеном реком Божије љубави. Тај нестворени огањ је добронамерно изливен на сва створења без разлике. Та животна огњена река је живот вечни за вернике, а вечна смрт за невернике. За прве је храна живота, а за друге узрок вечнога гнушања. За једне је рај, а за друге пакао. Не чудите се овом. Син који воли свога оца срећан је у загрљају оцем, али син који га не воли, њему је очев загрљај право мучење. Због тога је наша љубав према човеку који нас мрзи слична углевљу и жеравици која пада на његову главу.

Свети Исак Сиријански описује управо то стање: „Кажем, они који се муче у паклу, муче се јер не могу да поднесу да их неко жарко воли... Потпуно је нетачно мишљење да су грешници у паклу лишени Божије љубави. Љубав је плод познања Истине, према томе Љубав је подарена свима једнако. Али љубав има двојаки учинак: она је мучна за грешнике, док је уживање за оне који су живели у складу са њом“ (Беседа 84).

Бог је Љубав. Ако стварно верујемо у ту истину, онда знамо да Бог никад не мрзи, никад не кажњава, никада не чини одмазду. Као што рече пустињак Амонас: „Љубав не мрзи никога, не одбацује никога, не осуђује никога, не жалости никога, не гнуша се никога, ни верника ни неверника, нити луталице нити блудника, нити икоје нечисте душе, него насупрот, Љубав чак више воли грешнике, слабе и лакомислене душе, сажалевајући их и тугујући и плачући за њима; Љубав састрадава са заблуделим грешницима, више него са добрим,

⁴³ Фотије Кондоглу Ортодоксос типос 131 1. јануар 1981.

⁴⁴ Свети Василије Велики (ПГ 31:428, 95, 1272).

јер је Она Христос који је звао к Себи грешнике, са њима је јео и пио. Зато је, показујући на делу шта је права љубав, Господ учио говорећи: „Будите добри и милосрдни као што је Отац ваш небески, и као што Он даје кишу добрима и злима и једнако обасјава сунцем праведне и неправедне, такав је и сваки онај који има истинску љубав, — он је пун сажалења, и моли се за све.“⁴⁵

XVIII

А сад, ако је неко још увек у недоумици и не може да схвати како може Бог Љубави да допусти било којем створењу да допадне таквих јадних и жалосних мука, као да гори у пламену, нека се само сети приче о заблуделом сину (Лука 15) и о ставу старијега брата према млађем. Зар није старији брат живео на очевом имању? Зар није очево имање припадало њему? Зар није имао љубав свога оца? Зар није његов отац лично га молио и преклињао да дође у кућу и узме учешће у радосној гозби? Зашто се предао горчини и мржњи? Да ли му је ишта било ускраћено? Зашто се он није обрадовао повратку свог млађег брата? Зашто није имао љубави било према своме оцу, било према своме брату? Разлог: унутарња злоба и огорченост на милостивог оца и на покајаног брата. Својом злобом је створио у себи пакао. Тај пакао није неко посебно место, јер је он у дому оца свог. Ту нема никаквих справа за мучење. Шта је њега одвојило од свих осталих житеља који су се радовали у кући, ако не његова мржња и његова огорченост? Зар је његов отац, или његов млађи брат, престао да га воли? Зар није управо та њихова љубав отврдла његово срце, све више и више? Зар није радост изазвала у њему тугу? Зар није мржња следила његово срце, мржња на оца који је показао љубав према његовом брату и мржња на брата који је имао љубав према оцу? То је пакао: **ускраћивање љубави према другима; узвраћање мржње за љубав; огорченост на туђу радост; бити окружен љубављу, а мрзети све у наоколо.**

Такво је вечно стање оних који су сами себе проклели, који су сами себи створили свој пакао. Они су сви искрено вољени од Бога и од свих праведника. Они су сви позвани у радост гозбе, коју даје Отац. Сви они живе у Царству Божијем, на новој земљи и под новим небом. Нико их не тера. Чак ако би хтели да оду, они се не могу нигде сакрити од свеприсутне нежне Божије љубави, која прожима целу нову Божију творевину. Њима, можда, остаје једини избор да се удаље од своје браће и да се осаме далеко од њих. Међутим, они се никада не могу удаљити од Бога и Његове љубави. Оно што је најстрашније за грешнике то је испуњење обећања да ће у вечном животу, после Васкрсења, Бог бити **све у свима створењима**. О томе говори свети Григорије Нисијски: „У овом животу ми зависимо од многих односа, на пример: од времена, ваздуха, места, од јела и пића, одећа, сунца, светлости лампе и других животних потреба, међутим ниједна од њих-није Бог. У рајском блаженству, коме се надамо, ниједна од ових ствари неће нам бити потребна, него ће Божанство

⁴⁵ Вивлиотхики Елинон Патерон, том 40 стр. 60—61.

бити све што нам треба, а Бог ће давати Себе по мери сваке потребе за онај живот. Јасно је из Светога Писма да Бог постаје — за оне који то заслуже, — њихово место и њихов дом и одело и њихова храна и пиће и светлост и њихово богатство и царство, и све што се може замислити и назвати а чини живот наш блаженим“ (**О души и васкрсењу**).⁴⁶

У новом животу вечном, Бог ће бити **све за своја створења**, не само за добре него и за зле; не само за оне који Га воле, него такође и за оне који Га мрзе. Али богомрзители не могу да поднесу да приме сва добра из руке Онога кога мрзе свом душом својом. То је за њих вечно мучење, које Евангелије описује као **огањ вечни** и као бесни шкргут зубима.

Зато на Страшном Суду, Господ говори: идите од Мене, проклети, у огањ вечни — ваш сопствени пламен беса и мржње,⁴⁷ јер бејах жедан ваше љубави, а ви ми је не дадoste. Ја огладнех ради вашег блаженства, а ви ми нисте истим добром узвратили. Бејах у тамници Мојом човечијом природом, а ви Ме не посетисте у Мојој Цркви. Сада можете да идете куда вас ваше зле очи воде. Идите од Мене у самомучитељску мржњу ваших срдаца која је туђа Моме Љубећем срцу, које не зна за мржњу. Идите сад од Моје Љубави у вечно мучење својом мржњом (она је непозната и страна Мени и овима са Мном), мучење које је припремљено у слободи за Бавола, од оног дана када створих слободна и разумна створења. Али ма куда ви ишли у таму својих мрзећих срдаца, Моја љубав пратиће вас као Огњена Река, јер без обзира на избор вашег злого срца, ви јесте и вечно ћете бити — Моја чеда.

⁴⁶ „Ја сам отац, Ја сам брат, Ја сам женик, Ја сам обиталиште, Ја сам храна, Ја сам одело, Ја корен, Ја сам темељ, и што год зажелиш, Ја сам то. Ништа ти неће недостајати, јер ћу Ја да ти будем слуга; Ја сам пријатељ, Ја сам глава, брат и сестра и мати; Ја сам све; Само се држи мене. Ја сам био сиромаш због тебе, лутао сам као бескућник због тебе, био распет на Крсту због тебе, био у гробу због тебе. Горе на небу Ја се молим Оцу за тебе; Доле на земљи дошао сам због тебе као изасланик мога Оца. Ти си све за Мене, Мој брат, Мој са-наследник, и пријатељ и члан мога тела“. Шта би ти хтео више?“ Свети Јован Златоусти, Беседа на Матејево евангелије 76. (ПГ 58, 700).

⁴⁷ „Крај света не значи уништење света него његов преображај ... Огласиће се трубе архангелске. Оне ће да брује у душама и савестима! Све ће тада да буде јасно човековој савести... „Тај огањ ће се упалити у сваком човеку: гледајући Крст, један ће се обрадовати, а други ће пасти у очајање. Тако ће људи бити раздвојени за један трен. Само унутарње стање човекове душе опредељује га на једну или другу страну, на десну или леву од Господа. „Ако свесније и упорније човек стреми ка Богу у свом животу на земљи, силнија ће бити његова радост када чује Бога: „Добите ви благословени“, а обротно исте Божије речи изазваће огањ ужаса и муке код оних који Га нису желели, који су од Њега бежали и са Њим се борили или хулили Га током целог свог живота. „Када књиге буду отворене“ биће обнажени корени свих порока у људској души. Неко може да помисли да смрћу тела умире и грех Није тако! У души у којој је остала наклоност ка греху, у колико се она није одрекла и покајала, она ће и на страшном суду васкрснути са истом жељом за грех. Она неће моћи никада да задовољи ту жељу, и зато ће се у њој појавити бол и мржња. Она ће оптуживати свакога и све у своме мучном стању, мрзеће све и свакога. То се подразумева у изразу „шкргут зубима“. „Огњени пакао — то је унутарња ватра у души грешника“. Архиепископ Јован Максимовић, Последњи Суд, Ортодокс Ворд (новембар-децембар, 1966): 177—78.

Summary

Alexander Kalomiros

THE RIVER OF FIRE

Did God Create the Hell?

The thorny problem of »theodicy« is dealt here with proper and due respect to the free-will mystery. The Author stamps out Anselm of Canterbury and all mediaeval Western theologians as tacitly rejecting upon God the responsibility for Hell and eternal damnation of men.

The Eastern Christianity held always the patristic teaching that God, being Love, has nothing to do with Hell, which is the invention of God-haters themselves. God shall embrace all men with the uncreated Fire of His Love, and those whose heart is filled with flame of love towards God feel as in Paradise, but those whose heart is filled with icy cold hatred, the very same Fire of the Divine Love is experienced as the unbearable Hell.

Origen could not even imagine the vertiginous depth of human freedom, when it is about to choose between Hell and Paradise.

Иринеј Кулић

ПРАВОСЛАВНА ЛИКОВНА УМЕТНОСТ У ТАЈНИ ПРЕОБРАЖЕЊА ЛИЧНОСТИ

Овај кратки приказ источно-хришћанске, православне ликовне уметности у њеном благодатном учешћу у тајни преображења личности, на том чудном пољу динамичног сусретања приказаног прволика и срца верујућег, започео бих питањем које од давнина мучи сва ванхришћанска или поред-хришћанска искуства у западној науци о уметности и њеној историји.

Мучи, јер коначног, тачније пуног одговора и нема. Дакле, шта је заправо уметност и чему она?

Најчешће, тешкоћа у одговору на ово питање је у томе, што се полази искључиво од човекоцентричног доживљаја и виђења уметности и уметничког, пред делима у којима управо и доминира то начело, било да се ради о тзв. религиозној уметности, или пак световној. Јер, полазећи од човека, западна уметност њиме неминовно и завршава, западајући тиме у безизлаз, како ликовни, естетско-психолошки, тако и онај дубљи, онтолошки.

То замењивање Божјег благодатног учешћа људским могућностима и само њима, у свеопштем животу Цркве, па и у њеном ликовном изразу, извршено је на Западу још пре 8. века. Георгије Острогорски у своме тексту „Рим и Византија у борби за култ икона“, описујући догађаје око писма римског папе Хадријана I, упућеног византијским владарима Константину VI и Ирени, те цариградском патријарху Тарасију, у време VII Васељенског сабора у Никеји, 787. г., анализира сво неразумевање и неосећање Запада, још тада, за христолошко утемељење догме о поштовању икона.

Наводим: „... Папи је остало непознато и неразумљиво оно начелно разликовање Византинаца између 'обожавајуће адорације', која припада само Богу, и 'поштујуће или релативне адорације', која се указивала икони, и где се адорација није односила на саму слику него је на личност представљену на слици. То разликовање остало је исто тако страно као и учење о образложењу икона позивањем на, 'Христов домострој'. Али опет: оно није било недоступно само папи Хадријану I, него западном свету уопште“.

Икона је за Запад имала једино дидактичко и естетско, али не и догматско значење. То се може најбоље видети у ставу који је спрам поштовања икона заузела Западна црква, за време тог истог папе Хадријана, пар година касније од Nikeјског сабора, на тзв. франкфуртском синоду, када су два представника истог папе потврдила својим присуством осуду одлука Другог Nikeјског сабора од стране Карла Великог и одбијање поштовања икона. Млаки став непоштовања, али ни уништења икона, у време кад је Источна Црква својом борбом и крвљу сведочила о пресудности питања о поштовању икона и потврду стварности самог Христовог оваплоћења, није био само израз немогућности чвршћег папиног става спрам политичке и војне моћи и утицаја Карла Великог, него управо неосетљивост за дубље доживљавање тог жаришног момента у исповедању Богочовека Христа. Без обзира што се касније Римска црква наново изјаснила за одлуке II Nikeјског сабора, Запад је, не утврдивши темеље иконопоштовању, а што је опет израз скретања на једном дубљем теолошком плану, постепено почео да отвара двери посветовњачењу црквене уметности, дајући привидну слободу онима који су били њени непосредни ствараоци. И управо у тој онтолошкој неосетљивости, а тиме и неодређености у поштовању икона, зачала се прва клица ослабљености у чувању иконографских канона. Полако али сигурно разаждајући дух индивидуализма потискивио је, како каже Флоренски, „свештену метафизику општег народног сазнања и религиозну постојаност погледа на свет“, тј. само Свето предање Цркве. Придавајући светом иконопису искључиво морално — поучни и естетски значај, западна црквена уметност је не увиђајући и не осећајући светињу предања иконографских канона напустила сав бескрај созорцавања и изображавања лика Божијег и Његове преображене творевине и заменила га Његовом безблагодатном видљивошћу, Његовом спољашњошћу. Отиснувши се у ропство привидне слободе, западна уметност је као неки блудни син почела да се храни мрвицама са трпезе Хлеба вечног живота, а потом, у крајњем паду и заблуделости и отпацима обесхристовљеног света. Чисти живопис на Западу је замењен мноштвом произвољности; дубина ћутања православне иконе — буком непотребних покрета и гестом театра; тишина мудрости — спољашњим осећањима и сентименталном узнемиреностју; Божанска светлост молитвеног тиховања — лажном мистичностју и површном духовностју; кротост и смиреност — надменошћу боја. Сва иконографија црквене уметности препуштена је самовољи и машти, фантазији западног сликара. Он потчињава својој огреховљеној вољи иконографске каноне црквене уметности, тачније — не види их, не осећа њихов дубоки смисао, и ствара своје, индивидуалне „каноне“, своју „иконаграфију“. Зато је данас и тешко онима који покушавају да у небројеном мноштву иконографских детаља и симбола изнађу један и јединствен духовни смисао. Ако га и има, онда он почива једино у сизифовском труду и надменој жељи људској да савршено, тачније — Савршеног изобрази несавршеним, Вечног — смртним.

Тај оштри прелом ка секуларизацији црквене уметности на Западу, десио се у другој половини 13. века у Италији, првенствено код тосканског сликара Бота, Чимабучевог ученика. Један век кас-

није, уметници као Мазачо, Пјеро дела Франческа, Брунелески, Гиберти, Донатело, Учело и други, на истом појавном и ликовном доживљају стварају ренесансну уметност, а тиме се укључујући у свеопшти организам тзв. новог ренесансног човека. Целокупни ликовни садржај дефинитивно је промењен. Потпуна иконографска анархија, уношење спољашњег извора светлости као једног од најважнијих средстава за постизање психолошке динамике, начело линеарне перспективе (а и ваздушне) као неприкосновеног израза уметничке истине, чулно, тј. дубоко пластично моделовање твари, и још многи други садржаји, постали су путеводитељи ликовног говора. У име античког идеала лепоте, латински дух ренесансног уметника у својој самодопадљивости и епикурејској површности, само је показао бескрајну удаљеност од „ноуменалне дубине грчког генија“, како то каже Флоренски, и његове историјске богоприпремљености за свети чин крштења уметничког ероса, а тиме и облагодаћења и освећења свеколиког напора у његовом изразу.

Дух ренесансне уметности је дух овога света. Будући од тога палоба, огреховљенога, непреображенога света, уметност ренесансе је остала затворена пред могућношћу изображења оне Вечне Лепоте, пред којом је гордо себе истицала као њеног поновног васкрситеља и чувара, а у суштини заменила ју је њеним фалсификатом. Кренувши путем изображавања видљиве природе, као мере представљања истинитости ствари, уметност ренесансе је својом хуманистичком брзоплетошћу и радозналошћу залутала у сваковрсне реализме и натурализме, све до програмске уметности контрареформације у доба барока.

Немајући дубоког разлога за сликање библијских тема, западна уметност је у једном историјском тренутку сасвим природно оставила, у ширем замаху, и формални религиозни сиже и окренула се световном. А управо је дух ренесансне уметности родитељ свих тих ликовних кретања наредних векова на Западу, усудујем се да кажем и ововеконих, ма колико се они представљали као његови противници, својом законитом неформалношћу и ликовном апстракцијом; јер није довољно променити ликовна начела, естетске и психолошке критеријуме, него је потребно, пре и изнад свега, коренито духовно преображење, преобраћење целокупне личности уметника, а то почиње покајањем и крштењем, не само водом Јордана, но и Водом Живом, Духом Светим и вером у Тројединога Бога и неисцрпну и смирену Љубав Његову. То је једини пут западној уметности у њеном, данас већ грчевитом и бесловесном тражењу истине, јер ту се више не ради само о скретању са пута ликовних канона, него о сасвим другом, дубоко различитом онтолошком искуству.

После свега реченог, чини се да би проблем ренесансног богооућења у оквиру ликовног, тако да кажем — исповедања, могао да буде проблем за себе, и том случају о њему не би ни било оволико говора, да у исто време није, нажалост, добрим делом и наш проблем. Пре свега, мислим на оно несрећно време након велике сеобе Срба 1690. године, када је вирус западноевропске секуларизације полако почео да разједа целосни и до тада сачувани организам српског етоса, на свим пољима његовог духовног живота. Тако је и црквено сликарство почело да мења своју иконографску постојаност

и карактеристичну аскетску ликовну обраду. Средином 18. века, па све до седамдесетих година, у српски иконопис продиру утицаји западних барокних струјања, али не директно са Запада, него из Русије — тачније из барокнога Кијева. У то време потискују се још једини чувари православних иконографских канона на овом подручју, тзв. зографи, анонимни иконописци који ће свој детиње наивни стил у служби византијско-православне иконографије, одржавати још једино у јужним деловима Балкана који су остали под турском управом. 1743. године патријарх Арсеније IV Шакабента је својом одлуком о престанку куповања икона од „којекаквих молера“ и „неискусних богомаза“ тј. зографа, и узимањем у службу за свог придворног сликара Украјинца Јова Василијевича, и званично за још дуго времена омогућио уплив барокне уметности у вишевековни и строги византијски дух српског живописа. Овај догађај као и све касније везе српског сликарства са кијевским бароком, имао је далекосежне последице на усмерење српског живописа.

Али као нека тиха река, која час извире а час понире, а која увек тече, вазда жива и непроменива, тако је и православна уметност у свом византијско-словенском руху, као део целосног и неповредивог организма Цркве, увек била ту, на један скривен начин благодатно присутна, на нашем тлу, у нашем народу.

Напомињући на почетку овог излагања неразјашњеност у западној историји уметности питања: **„Шта је заправо уметност и чему она?“**, указао сам и на саму немогућност тачног одговора самозалубљене антропоцентричне уметности Запада. Сада бих, прелазећи на покушај указивања важнијих ликовних и духовних начела источно-православне уметности, поновио то исто питање, само измењено, онако како би га то, чини ми се, православни поставили, знајући при том одговор, али не као унапред дато необавезујуће решење него управо као повећање одговорности и свештене будности. Дакле, питање код православних би било: **„Ко је уметност, односно ко је уметник?“**. Одговор може бити једино: највећи, најлепши, неизрециво савршени уметник је Троједини Бог у Личности оваплоћеног Логоса, Сина Божијег, Господа Исуса Христа; Он је алфа и омега свега створеног и на небу и на земљи, „... почетак и свршетак, ... који јесте, који беше и који ће доћи, сведржитељ“ (Откр. Јов. 1, 8). Али Господ Христос је уједно и најсавршенија уметност; Он Сам, Господ Христос, је по речима апостола Павла: „... „Икона Бога невидивога, који је рођен пре сваке твари“ (Кол. 1, 15), и како то каже отац Јустин: „... образ, лик, слика Бога невидивога“. Чувајући тај и такав лик Христов у Цркви Његовој, православни су уједно чували и сав предањски израз те Цркве, кроз њен молитвени богослужбени живот, кроз њену уметност — појање, живопис, архитектуру, књижевност. А знајући уједно да ништа на овом свету и свим световима нема драгоценијег од Господа Христа, православни су сву ризницу Светога Предања чували као самога Ваплоћенога Бога. Не зато што су у томе гледали неку лепоту за себе, неке идоле уметности којима се треба клањати, или као религиозне идоле, него су дубоко осећали и знали да се кроз тај молитвени „говор“ Цркве, толико посебан и јединит, чува најчистијим и најистинитијим ликом Богочовека и неизразива лепота Његова. Зато су и питање о поштовању

икона Византијци сматрали управо пресудним у периоду иконоло-мства, за разлику, већ тада, од њихове браће на Западу. Поштовање икона израсло је код Византијаца у питање првог реда, непосредно повезаним са самим догматом о ваплоћењу Бога Логоса. Борба за поштовање икона прерасла је у борбу за Православље, борбу за саму веру Христову. Јер икона Христова за православне је била потврда стварности, истинитости Његовог оваплоћења. По суштини, икона се разликује од саме личности насликане на подлози, али ипак између њих постоји веза, у оном смислу како је то изразио свети Василије Велики: „... част која се указује икони прелази на архетип: помоћу слике ступа се у везу са архетипом, коме се упућују поштовање и молитва“.

Из тог и таквог односа према икони, израсла је она позната иконографска постојаност и непроменивост — строго придржавање у што тачнијем подражавању основних црта лица или архетипа (праобраза) светог догађаја. Индивидуална и опште-стилска одступања била су дозвољена, као и разноликост у употреби боја, али опет у дозвољеној мери. За разлику, дакле, од човекоцентризма, са којим је почела ренесансна нововековна уметност Запада и њим неминов-но и завршила, византијска, православна уметност је почела од **теантропоцентризма** и њиме не завршила, но испунила оно предвеч-но одређење смисла уметности и уметничког.

Чиме се, дакле, и каквим начином изражава та посебност право-славне ликовне уметности? Прво, морамо да нагласимо да се то исказивање, то пројављивање и исповедање изражава на својеврсни двоједан начин — на материјални и духовни, који су неразделиво повезани. И опет, ту имамо ону тајну, где материја, у овом случају дрво, или неки други материјал, и боја, у своме ликовном склопу, опет материјално организованом и видљивом, пројављују духовну реалност, шта више — небеску божанску реалност, најтачније — богочовечанску реалност.

Православна ликовна уметност још на самом почетку свог уоб-личења, била је пред тим тешким проблемом — невидиво изразити видљивим, недодириво додиривим, а небеско земаљским. А то се могло постићи једино благодатном сарадњом човека са Богом, кроз свето-тајински живот у Цркви, у молитви и посту, потпуним очишћењем и преображењем уметникове личности. Тек тада, преображен, умет-ник је са небеским озарењем могао да приступи светом чину бого-писања, богосликања. И Бог је давао, откривао човеку неизразиве лепоте Свога Царства кроз Свој свети лик, затим кроз лик пресвете Мајке Његове, преображене ликовне својих светих, кроз старозавет-не и еванђелске догађаје. Он је открио човеку и како све то неизра-зиво да изрази, како материјалом, земаљским прахом да изобрази свога Творца, како да у створеном Телу Богочовека открије нество-рену Лепоту вечне Тројице.

Ја бих покушао само у најкраћим цртама да укажем на те не-боземне законе православног иконописа, тј. на његов ликовни језик. Већ је више пута од стране умних и духовних људи указивано на те законе у оквиру православног живописа (византијске иконографије): обрнута или растућа перспектива, намерна асиметрија и разноцен-тричност видног поља, фронталност ликова са допунским равнима,

одсуство спољашњег извора светлости, а самим тим и спољашње сенке, особита стилска и бојена обрада ликова, и још низ мање карактеристичних ликовних садржаја. О византијској иконографији и важности њене непроменивости било је већ говора у почетку излагања. С обзиром да се ту ради о посебној области, која захтева дубље ликовно и теолошко тумачење, ја бих стога прешао одмах на излагање о обрнутој перспективи. О овом, без сумње једном од суштинских израза православне уметности, писали су поједини значајни тумачи иконописа. Дакле, растућа перспектива је нешто потпуно различито од линеарне, али и ваздушне перспективе, и у спољном ликовном смислу у унутарњем, духовном. Ако знамо да с е линеарна перспектива гради пропорционалним умањивањем димензија насликаних ликова и предмета, једном речју форме, са њиховим померањем у даљи план, и то са људским оком, и то само једним (претпоставивши да нам је друго притом затворено) као регулатором правилности оптичког удаљавања, онда је обрнута перспектива управо **повећање** форме са њеним померањем у даљи план. Додуше, то је само један, свакако — најважнији вид распростирања обрнуте перспективе; ту је још и разноцентричност видног поља као и свесна асиметрија облика. Али ове садржаје можемо посматрати и одвојено од обрнуте перспективе, као посебне наглашене изразе ликовног говора иконе. Насупрот слици света у обичној перспективи на какву смо навикли да гледамо од западно-европске предренесансне и ренесансне уметности па надаље, православна ликовна уметност је од својих почетака па током целе историје, управо преко обрнуте перспективе скидала наслагане велове са светих ликова. Схватајући живот не као удвајање света, православни уметник је обрнутом перспективом изражавао унутарње биће тога света, његов духовни склоп и смисао. Линеарна перспектива, која корен свога настанка има још у декорацијама из времена Есхила, баш је свесно изражавала илузију и привид. Обрнута перспектива свесно раскрива унутрашњу реалност ствари, саму њену слободу. Линеарна перспектива је песимистичка по свом неизбежном ишчезнућу свих ликовних елемената у нулту тачку невидљивог обзора, остаје неактивна, те је и посматрање ње неминовно пасивно. Обрнута перспектива штедро раскрива Биће као добро, јер „... Биће јесте добро и добро јесте Биће“, како каже Флоренски, и тим својим ненаметањем обрнута перспектива препушта твари да она својим унутрашњим бићем и његовим значењем говори о себи; законитост тог невидљивог процеса није наметање ауторитета споља, него достојанство слободе из којег обрнута перспектива делује непоткупивом законитошћу те слободе. То јесте, дакле, својеврсна законитост, али изнутра, из дубина саме твари, законитост саме слободе, ако смем тако да кажем, дакле законитост унутарњег поретка видљивог света, с једне стране, и његовог ликовног изображења, са друге стране. Тај процес раскривања уздиже смисао обрнуте перспективе на степен свештеног пројављивања Бога Речи у творевини. „Вештаствена ствар се уобличава, добија лик, добија лице — а то је Лице Логоса...“, каже Христо Јанарас говорећи о византијској архитектури, и даље: „... Уметник се потчињава унутарњем смислу — 'логосу' — који спаја смерност природног материјала са ужасавајућом способношћу тог истог материјала да смести

у себе Несместивог и да оваплоти Бестелеснога, да се покаже као тело Бога Речи“. Византијска уметност је „...аскеза, вежбање у врлини потчињавања самовоље човекове логике истини ствари“, како каже Јанарас завршавајући ово размишљање; додали бисмо да је она тиме чисти израз покајања, смирења људског пред величином и лепотом Творца.

Зато можемо сматрати да је употреба перспективе у решавању проблема простора у православној ликовној уметности од суштинског значаја за очување чистог израза њеног смисла. Свакако да је примена обрнуте перспективе још и одраз занимљивог, сугестивног уметничког израза, затим детиње непосредности, ликовне јединствености. Но о томе можда други пут.

У органској вези са унутрашњим смислом обрнуте перспективе је и разноцентричност видног поља, затим свесна асиметрија облика, те фронталност ликова са допунским равнима. Како каже Флоренски: „Схватајући свет не као замрзнуту непокретност, но као живот који се мења, креће, враћа посматрачу у разним правцима, расте и умањује се, православни уметник слика не ствар него живот ствари“. Тако можемо често видети на иконама, фрескама, мозаицима или минијатурама, куће, храмове са три или четири фасаде, ликове са допунским површинама главе или тела, две, три, или чак све четири бочне стране Еванђеља. Овакво сликање раскрива онтолошку истину представљене твари, рекао бих, у смислу њене преображене просветљене, богопосећене природе. Дакле, цело ово „расклапање“, асиметрични односи облика, напор је ка што јаснијем истицању преображеног лика насликане твари.

Тај преображени лик постиже се још и јединственом бојеном обрадом насликаних лица и све твари. Но овде већ улазимо у саму технику сликања иконе, која је по себи дубоко симболична. Само они који су ушли у тајанствени процес сликања иконе по дару Божијем, могу о томе да сведоче. Зато не бих улазио у то за мене непознато подручје, него бих само истакао процес постепеног расветљавања ликова и предмета, од њихових тамно-зелених површина до оних светлих, просветљених тонова. Тај пут материјалног и симболичног просветљавања насликаног прволика испуњава се „вохрењем“, наношењем жуто-зелене боје на лице и тело светитеља, тј. поступком својеврсног сенчења као одраза видљивих одлика новог тела, нове твари. Коначан изглед приказаног лика или предмета обрис је чудног сусрета Неба и земље; због лишености и најмањег наговештаја овог палог света, ти небоземни ликови и сва приказана твар заиста нису од овога света. Додуше, својом изобразеном плоти они то јесу, али преображени, просветљени таворском светлошћу Христовом. Дубина воље до потпуног умртвљења страсне природе тела потресно сведочи о распињању и умирању Христа ради изобразених светих прволика. Све то, та воштаност (дозволите ми тај израз), предсмртно жутило ликова, готово обличје саме телесне смрти, најава је светлости преображења, с једне стране, и залог победе над смрћу са друге, јер сав напор заједно — Христа је ради.

Овде је занимљиво поменути и став православне ликовне уметности, а као одраза целокупног духовног става, према страдању и смрти. И овде, суштински се разилазе искуства западне и источне

уметности. За разлику од западне, где се дубина страдања изражава натурализмом и спољним гестом и где се пијетистичком побожношћу страдање исповеда као централни моменат вере, источна православна уметност у својој есхатологији, страдање и смрт слика као најаву живота. Лице умрлога Христа на крсту није маска смрти (сетимо се Гриневалдовог „Распећа“ са Изенхајмског олтара с почетка 16. века), него залог победе над смрћу. На Његовом лицу просијава светлост Васкрсења; оно је најава живота и победе Живота вечнога. (Сетимо се студеничког „Распећа“).

Ова преображенска и васкрсна светлост постигнута је и чистим акцентима сјајних, најчешће златних линија које раздељују површине ликова и предмета. Ове линије нису ту да би, како се то често мисли, оживљавале могућу монотонију линија и боја, биле један естетски садржај за себе, него су оне, чини се, управо проблесак крсно-васкрсне светлости Христове. Откривајући, по речима Флоренског: „... метафизичку схему датога предмета, нову динамику...“, ове линије могуће да у једном антрополошком смислу изражавају и веру, наду и љубав човеку ка Христу, неодвративу устремљеност ка Богочовеку; оне уједно одсликавају окренутост човека Богу и обратно, васпостављање односа између Творца и твари, заветност сједињења Христа са човеком.

Овде ваља обратити пажњу и на неправилности у сликању лица светих нарочито код представљања очију, које су често, мање или више асиметрично постављене, односно разроке. Ово, као и сабирање линија у центар чела између очију у полукружну или кружну површину, изражава благодатно умозрење, созерцавање света, крајњу умну сабраност и целост, прикупљеност бића у једно, у једну личност.

Што се тиче употребе светлости у ликовном садржају православне уметности, она не долази споља, као што је то случај у нововековном сликарству Запада, стварајући притом површини ефекат мистичности, (сетимо се као изразитог примера Зурбарана, шпанског сликара 17. века); не зато што би таква светлост сметала, него пре свега зато што није потребна. Небеска светлост Божија која је извор свих светлости, и овога и онога света, покрива сваку светлост — од одблеска мајушне варнице до блиставог сијања Сунца, а пред њом и једна и друга су подједнако мале — зато јер је она беокрајна, вечна, нестворена. Обресе те светлости открива света уметност, тачније преко ње од светих прволика као истинских храмова Духа Светог излива се та светлост у примрак овога света, где је ми по мери наше богопријемчивости примамо или не примамо. Као што обожена људска душа освећује тело и чини га чистим и боголиким те човек постаје најлепша икона Божија која греје и сија благодатном светлошћу, тако и икона исијава светлошћу обоженог прволика очишћена и „охристовљена“ у свом материјалном, ликовном изгледу. То је, значи, сијање Божанске светлости изнутра, из насликаног светог прволика, сијање нестворене преображенске светлости. Дакле, не споља, но изнутра, из самог бића. Или како то светоотачки вели о. Јустин: „... Слава телу није долазила споља, него изнутра, из надбожанског Божанства“. Отуда и златна или светла позадина на православним иконама као најподобнија слика и пројава нестворене светлости

Божије, Светлости Царства Небеског. Заиста, икона је Светлост — јер она светли благодаћу реалног присуства божанског прволика и архетипа светог догађаја. Светли као зрак оног светлосца „иза“, а он опет као зрак Светлотворца, Вечне Светлости, Светлости Тројице.

Имајући данас пред собом велики број сачуваних дела православне уметности, из првих хришћанских времена па до наших дана, чини се да један њен посебан део сведочи неизмеривим дубинама изображења прволика о тој и таквој Светлости. Дар иконографског уметничког обликовања је дар од Бога са другим тајанствено придодатим благодатним даром пророчке „видовитости“. Православни уметник је пред чином живописања позван да прво себе припреми светим покајањем, постом и молитвом, да просвети и освети своја чула, свој ум и своје срце. Тек тада, а благодаћу Божијом, православни иконописац ће по мери унутарњег богооткривења и боговиђења да оваплоти, користећи предање светог живописа, свој уметнички дар — а у суштини то је дар плодности и рађања, личног учествовања у тајни Божијег домостроја. Уметност је стога лични и слободни човеков чин, у ком уметник подражава — у границама створеног — слободу Творца неба и земље, неограниченог Уметника који ствара из ничега. Злоупотребљавајући овај дар човек може да ствара и уметност мимо Бога, у ствари неку поред-уметност или у најбољем случају ка-уметност, а често на жалост и сâму ђаво-уметност. Православни уметник напротив смирено и благодарно прима дар стварања као боголико биће, и у тој сарадњи Бога и човека створено дело се испуњава вечним смислом — постаје вечна, обоже-на уметност. Достојанство слободе као начело уметничког израза у православном живопису добија свој пуни смисао, јер слобода је унутра, у нама, не споља.

Том пуном, истинском слободом сарадње Бога и човека, благодатном светлошћу и свим небоземним лепотама зраче поједине иконе, фреске или мозаици више од осталих: фреско-мозаични циклуси из цркве Хоре у Цариграду — посебно са Васкрсењем Христовим, сликарство Нереза са Оплакивањем Христовим, живопис Сопоћана са Успењем пресвете Богородице, уметност Мистре са Рођењем Христовим (из храма Богородице Перивлепте), икона Владимирске Богородице, небеска Тројица преподобност Андреја Рубљова, и још многа друга позната и непозната дела.

После свега реченог, завршио бих још подсећањем на преображенско својство православне ликовне уметности. Својим небоземним ликовним законима православни живопис говори не о овоприродном човеку, овој твари, смртној и трулеживој — а све то кроз религиозни сиже, него говори о преображеној твари, просветљеној таворском светлошћу Христовог Преображења. Овакво иконо-исповедање свој врхунац и пуноту налази у изображеном лику Христовом и трилику ангелофаније као Тројичном Богојављењу. Тим и таквим присуством ликова светих православна уметност зове и нас, земаљске пролазнике, ненаметљиво али спасоносно и динамично, у општење, заједничарење са Христом Господом у Цркви Његовој. Као што се речима при читању Еванђеља, песама и молитава на богослужењима сеје семе Вечног на разнородној земљи, тако се и православним ликовним благовештењем утискује лик Творца у срце верног, пре-

ображавајући га и обожујући. Зато када говоримо о неопходности чувања чистог православног живописа, ми нисмо притом заговорници нове, само обрнуте естетике. Не, никако. Нама је стало да се строго и будно чувају али и оживотворавају канони византијско-словенске православне уметности не ради њене нарочите спољне лепоте и јединитости, старинске патине и археолошке вредности. Може и то, али тек на крају. Нама је стало пре свега, јер знамо, а Свето Предање нам је сведок, да се управо преко тих ликовних канона, као кроз неке нарочите канале, врши тајанствено и невидљиво протицање, струјање обриса Небеског Јерусалима и спасоносних закона Божије љубави.

Зато православна уметност има свој пуни смисао и значај само тамо где је и настала — у Цркви Христовој, у литургијском животу верних, не на изложбама или у музејима, него у храму Божијем, у молитвеном благодарењу Богу.

За нас данас, житеље и сажитеље новог Вавилона, од пресудне је важности да постанемо причесници не лажних идола и богова, но тог и таквог Уметника, ако ми дозволите да се тако изразим, и те Његове животворне уметности. Потребно је да се сва наша чула преобразе и просвете том благодатном преображеном светлошћу која исијава из свете уметности Цркве, да се промени и преобрази цело наше икуство, да би смо закорачили из стања непокајаног клањања свету у стање поклоњења Богу и смирене љубави Христове.

(Прочитано на сабору православне омладине у манастиру Велика Ремета, у току велико-госпојинског поста пред празник Преображења Христовог, 1984. г.)

Summary

Iriney Kulich

ORTHODOX ART AS MYSTERY OF MANS TRANSFIGURATION

The author argues that there is a great difference between Eastern and Western Christian traditions in art.

In the 13th C. the Western iconography was becoming anthropocentric, whereas the Orthodox remained faithful to the traditional theocentric iconography.

The Orthodox art of the Eastern Church has its special style of expression, which witnesses to the living encounter of the iconographer with the incarnate Logos. The mystical experience of the painter is communicated to those who contemplate the icon. Thus, the divine grace radiating from the icon helps (in the framework of synergy) to transfigure, to beautify spiritually everyone who comes in touch with the holy persons depicted on the icon.

Свети Максим Исповедник

ЧЕТИРИ СТОТИНЕ ГЛАВА О ЛУБАВИ

(Наставак)¹

СТОТИНА ДРУГА

1. Онај који истински љуби Бога, свакако се моли без расејаности. И који се моли без расејаности, он сигурно и љуби Бога истински. А не моли се без расејаности онај који има ум свој привезан за било коју земаљску ствар. Дакле, не љуби Бога који има ум свој привезан за било коју земаљску ствар.²

2. Ум који се дуго занимао неком чулном ствари, сигурно да има страст према њој, као страст жеље, или туге, или гнева, или злопамћења. И ако не презре ону ствар, ум се не може ослободити аналогне страсти.

3. Страсти које владају, привезују га за материјалне ствари; и, одвојивши га од Бога, приморавају га да се бави њима. А љубав Божја, овладавши (умом) дреши га од окова, убеђујући га да презире не само чулне ствари, него и сами овај наш привремени живот.

4. Дело заповести³ је да појмове о стварима учини простим; а (дело) читања (духовних књига) и (духовног) созерцања је да учини ум невештаственим и слободним од фантазија. А из тога се рађа молитва без расејаности.

5. Није довољна само практична делатност за ослобођење ума од страсти, па да би се могао молити без расејаности, него су потребна и различита духовна созерцања. Јер практична делатност ослобађа

¹ Прва стотина глава о љубави штампана је у ТЕОЛОШКИМ ПОГЛЕДИМА бр. 4 за 1979. годину, стр. 193—208.

² Ова задња реченица се налази само у Критичком издању, Aldo ceresagastaldo, MAXIM CONFESSOR, capitoli sulla carita, R. 1963, док је нема код Мињеа (ПГ 90), и у Филокалији, Атина 1958.

³ На много места код светог Максима истиче се вршење заповести Божјих као први степен духовног развоја и усвајања дела спасења. Кроз држање заповести, човек чисти себе од страсти и постаје способан за више духовне узлете у созерцање и мистичку теологију. Вршење заповести је камен темељац на коме сваки појединац зида кућу свога спасења. Мисао започету у 4. глави ове стотине, свети Максим продужује и у 5. и у 6. глави, разрешавајући неке наше недоумице.

ум само од неузддржања и мржње, а духовна созерцања га уклањају од заборавности и незнања. И тако може ум да се моли као што треба.

6. Два су највиша стања чисте молитве. Једно се дешава онима који се баве делањем, а друго онима који се баве созерцањем. Прво настаје у души од страха Божјег и добре наде, а друго од божанске љубави и савршене чистоте (душе). Карактеристични знаци првог степена су: ум се сабира у себе од свих светских појмова и моли се без расејаности и сметње као да пред њим стоји сам Бог, као што стварно и стоји. А знаци другог (степена) су: ум у самој чежњи молитве бива уграбљен од божанске и бескрајне светлости, и савршено не осећа ни себе ни ишта друго од постојећег, до Јединога Који је љубављу у њему и створио такво просветлење. У таквом стању ум желећи да сазна (истину) о Богу, добија чисте и јасне одговоре о Њему.

7. Оно шта ко воли, то на сваки начин жели да задржи, и презире све оно што га у томе омета, само да се тога не лиши. И онај који Бога љуби, вежба се у чистој молитви и сваку страст, која га у томе омета, избацује из себе.

8. Ко је одбацио матер свих страсти — себељубље, он ће, уз помоћ Божију, лако отстранити и остале страсти, као што су: гнев, туга, злопамћење итд. А ко је овладан првом (себељубљем), и од других бива рањаван, па макар и не хтео. А себељубље је страст према телу.⁴

9. Људи се међусобно воле из ових пет узрока, од којих су неки на похвалу а неки на осуду. Дакле, воле се или ради Бога, као што врлински воли све, и као што врлинског воли чак и неврлински; или по природи, као што родитељи воле децу, и обратно; или из сујете, као хваљен онога који га хвали; или због среброљубља, када неко воли богатог ради добитка; или из сластољубља, као онај који служи стомаку и ономе што је под стомаком (што воли лица која му те страсти задовољавају). Прва од њих је похвална друга — неутрална (тј. може бити и добра и зла), а остале су страстне.

10. Ако једне мрзиш, друге нити волиш нити мрзиш, неке опет волиш али умерено, а друге веома волиш, то из ове неједнакости (љубави) познај да си далеко од савршене љубави која побуђује да волиш подједнако сваког човека.

11. „Уклони се од зла и чини добро“ (Пс. 34, 14). То јест, бори се са непријатељима да би умањио страсти, а затим стражи да се не умноже. И опет, бори се да стекнеш врлине, а после тога стражи да их сачуваш. И то би било оно (из Светог Писма): „радити и чувати“ (I Мојс. 2, 15).

12. (Демони) који нас кушају по допуштењу Божијем, или жељни део душе распаљују, или раздражни — узнемирују, или умни — помрачују, или тело боловима облажу, или (преко злих људи) разграбљују нашу имовину.

⁴ То значи неразумно пријатељство према телу, када му дајемо више него што му је потребно за одржавање, било у храни, оделу, одмору, разоноди итд. Отуда сотириолошка вредност уздржања сваке врсте (и поста, посебно), не као да је оно циљ само по себи, него као моћно средство за победу над страстима, без које нема спасења.

13. Демони нас искушавају или сами или наоружавају против нас људе који се не боје Господа. Сами (тј. непосредно), када се усамљујемо од људи, као и Господа у пустињи (Мт. 4, 3—10). А кроз људе, када живимо са њима, као и Господа кроз фарисеје (Упор. Мт. 9, 34 и др.). Но, ми, гледајући на наш образац (Господа), одбићемо их у оба случаја.

14. Када ум почиње да напредује у љубави Божјој, тада почиње да га куша и демон хуле, и убацује му такве помисли, какве нико од људи не може измислити, до само отац њихов — Ђаво. А то он чини, завидећи богољубитељу, да он, дошавши у очајање као онај који је измислио такве помисли, никада се више не би усудио да устаје против њега (Ђавола) уобичајеном молитвом. Но одатле злочинац не користи ништа за свој циљ, него нас још више утврђује. Јер будући нападани и одбијајући нападе, постајемо искуснији и истинитији у љубави Божјој. А мач његов да уђе у срце његово и лукови његови да се полеме (Пс. 37, 15).⁵

15. Ум посматрајући видљиве ствари, преко чула (вида), поима ствари онаквим какве су по природи. И (тада) нити је ум зло, ни природно поимање, нити ствари, нити чула, јер су све то дела Божија. Шта је, дакле, зло? Очевидно, страст природног поимања (ствари), а које може и да не буде при употреби појмова, ако ум стражи.

16. Страст је неприродно кретање душе или по неразумној љубави или по безрасудној мржњи, (које могу бити) или према чему, или ради чега чулнога. По неразумној љубави: (када душа воли) или јела, или жене, или новце, или пролазну славу, или ма шта друго од чулних ствари, или нешто ради њих. А по безрасудној мржњи — односи се такође на нешто од горе реченога, или на оно што је у вези са њима.

17. Или опет, зло је погрешна употреба⁶ појмова, којој следује злоупотреба ствари. Као на пр. у односу на жену, правилна употреба општења има за циљ рађање деце. Ко, дакле, гледа само на уживање, греши у употреби сматрајући добрим оно што није добро. Такав, следствено, општећи са женом, злоупотребу чини. Слично бива у односу и на друге ствари и појмове.⁷

18. Када демони избаце ум твој из целомудрености и опколе га блудним помислима, тада са сузама говори Владици (Христу): „Они

⁵ Главе 12—14 откривају нам начин борбе Сатане са људима. Тако када знамо ко нас куша, не треба да долазимо у сукоб са браћом, и уједно да не заборавимо, да наш рат није „... са крвљу и телом, него с поглаварима и властима, и с управитељима таме овога света, с духовима пакости испод неба“ (Еф. 6, 12).

⁶ Оако стоји у критичком издању (*chresis*), Нав. д. Рома, 1963., док у осталим издањима (Миње — Филокалија) стоји: „Погрешан суд“ (*krisis*).

⁷ По светом Максиму, не постоје зле ствари, него само злоупотреба ствари. До злоупотребе пак долази због неправилног кретања или усмеравања природних сила човекових на предмете и појаве које нас окружују. „Нису јела зла, него стомакоугађање; нити рађање деце, но блуд; нити новац, него среброљубље; нити (заслужена) слава, но празнославление (сујета). Ако је тако, вели свети Максим, онда ништа у бићима није зло, осим злоупотребе, које означава „немарност ума за природно обрађивање“ (О Љубави, III, 4). А према светом владци Николају, Ђаво влада светом помоћу шест главних злоупотреба богатства злоупотреба телесне лепоте, злоупотреба уметности и злоупотреба јела и пића“ (Земља Недођија, Канада 1950. стр. 36).

који ме изгнаше сада, опколише ме“ (Пс. 17, 11); „Радости моја, избави ме од оних који су ме опколили“ (Пс. 32, 7). И избавићеш се.

19. Тежак је демон блуда и силно напада на оне који се боре са овом страшћу, а нарочито при немарности у погледу хране (неумерености) и у разговору са женама. Он у почетку, неопажено поклизује на сласт, поткраде ум, а затим кроз сећање приступа ономе који тихује, и распаљујући тело представљајући уму различите (срамне) слике, зове га на пристанак на грех. Ако хоћеш да се не задржавају у теби ове фантазије (које те прљају), пригрли пост, и телесни труд, бдење, и добро тиховање са (усрдном) молитвом.

20. Демони који стално траже нашу душу, траже је посредством страсних помисли, да је баце у грех било мислима било делом. Међутим, када нађу ум који не прима (њихове изазове), тада се посраме и постиде (Пс. 35, 4; Ис. 44, 11), а када га нађу где се бави духовним созерцањем, тада се хитно враћају и бивају веома постиђени (Пс. 6, 10).⁸

21. Дело ђаконa врши онај који вежба ум свој за свештене подвиге и одгони од себе страстне помисли; а дело презвитера — онај који просвећује ум свој у познавању створених бића и тиме уништава лажнозвано знање; док дело епископа има овај који усавршава ум свој светим миром познања обожавањем и Свете Тројице.⁹

22. Слабе демони (у односу на нас), када се кроз испуњење заповести (Божјих) умањују у нама страсти; а гину — када кроз бестрашће душе страсти исчезавају из ње, не налазећи у души страсти помоћу којих су се у њој држали и чиме су против ње војевали. А то је, изгледа, оно из псалма: „Изнемогавају и гину од лица Твога“ (Пс. 9, 3).

23. Неки људи избегавају страсти из страха од људи. Други из сујете. Једни опет по уздржању, а други се ослобађају страсти по судовима (чудесним интервенцијама) Божјим.

24. Целокупно учење Господње садржи ово четворо: заповести, догмате, претње и обећања. Њих ради и ми подносимо сваку тескобу живота, као што су: постови, бдења, спавање на голој земљи, немаштина, трудови и умори у служењима (ближњима); врећања, бесчашћа, мучења, смрти и томе слично. Као што каже пророк Давид: „Ради речи уста Твојих, сачувао сам путеве строге“ (Пс. 17, 4).

25. Награда за уздржање је бестрашће, а за веру — знање. Бестрашће пак рађа расудност, а знање — љубав према Богу.

⁸ У главама 18—20 и 22. сажета је укратко сва демонологија светог Максима, која нам открива, с једне стране, сва лукавства демона којима се они користе у борби против нас, и, са друге стране, средства и начин наше одбране против ових невидљивих непријатеља нашега спасења. Интересантно је запажање светог Диодоха Фотиског, по коме „Сатана је пре Христа деловао будући угнезден у дубини ума и срца човекова, а после крштења делује споља, јер га крштење изгони из човека, не чинећи га ипак неспособним за нападе против човека, који никада не престаје да бива кушан“ (По С. Пападопуну, Проблеми старог монаштва, Клирономија т. 2, 1970, свеска I, стр. 172). Ово учење светог Диодоха верно отсликава учење целе Цркве, које је изражено у самом чину Крштења, где свештеник дувајући на уста, чело и прса крштавајућег се, говори трипут: „Истерај из њега сваког злог и нечистог духа, скривеног и угнезденог у срцу његовом“ (В. Требник).

⁹ Ово је кратко, алегоријско тумачење три степена свештенства у Православној Цркви.

26. Када ум постигне делатне врлине, тада напредује у разборитости, а када постигне духовно созерцање — напредује у знању. Својство прве (тј. разборитости) је да уведе подвижника у разликовање врлине од порока; а својство другог (тј. знања) је да води свога заједничара у познање својстава бестелесних и телесних бића. А благодати богословља удостојава се ум онда, када на крилима љубави, превазишавши и делање и созерцање, пребива у Богу, испитујући Духом Светим Његова својства, колико је то могуће уму човека.

27. Желећи да богословствујеш, не тражи шта је Бог сам по Себи, јер то не може постићи не само људски ум, но ни ум било којег бића после Бога (дакле, ни ум анђела). Него испитујмо (по могућству) својства Његова, тј. она о вечности, безграничности и неограничености, о доброти и премудрости, о моћи творачкој, промислитељској и судбној за сва бића. Јер међу људима велики је богослов онај који, мада и делимично, разоткрива ова својства Божја.

28. Снажан је (духом) човек који је делатности припојио знање. Јер делатношћу он исушује похоту и умирује гнев; а знањем окриљује ум свој и узноси се к Богу.

29. Када каже Господ: „**Ја и Отац једно смо**“ (Јн. 10, 30), тиме означава јединство суштине. А када опет каже: „**Ја сам у Оцу и Отац у Мени**“ (Јн. 14, 11), показује неразделивост Ипостаси. И тако, тритеисти (тробожници)¹⁰ раздељујући Сина од Оца падају у двоструку провалију. Јер, или називајући Сина савечним Оцу, но раздељујући га од Оца, принуђени су да говоре да Он није рођен од Оца, и тако падају у јерес која признаје три Бога и три начела. Или, говорећи да је Син рођен од Оца, и тако падају у јерес која признаје три Бога и три начела. Или, говорећи да је Син рођен од Оца, но раздељујући га од Њега, принуђени су да говоре да Син није савечан Оцу, и да Господара времена подчине времену. Треба дакле, по Великом Григорију (Богослову) сачувати и Једног Бога и исповедати Три Ипостаси, сваку са њеним (личним) својствима. Јер, по њему, (Тројица) се „дели“ но „нераздељиво“, и „сједињује“ се, но „разделиво“. И тако је чудесно и разделење и сједињење. Јер, у чему би та чудесност била, ако би се Син са Оцем тако сједињавао и деливао као човек са човеком и ништа више?

30. Онај који је савршен у љубави и који је достигао врхунац бестрашћа, не познаје разлике између себе и другог, или своје (супруге) и туђе, или међу верним и неверним, или између роба и сло-

¹⁰ Тритеисти или тробожници су јеретици шестог века, поникли из монофизитске јереси, као посебна прана његова. Док су православни разликовали појмове: суштина и ипостас у Тројици и признавали једну суштину (природу) и три Ипостаси (Лица), (а у Христу — две природе и једну Ипостас), монофизити су, у односу на Тројицу, слагали се са православнима, али у односу на Христа — нису, него су поистовећивали појмове суштина и ипостас. Отуда, да не би признајући у Христу две природе признавали и две ипостаси (и тако пали у Несторијанство), они су на основу једне Ипостаси у Христу тврдила да је у Њему и једна природа (отуда и назив: монофизите — миа фисис = једна природа). Полазећи из овог исходишта, оснивач тритеистичке јереси, Јован Филопон, поистоветио је (на основу Аристотелове философије) ипостаси и природе у Светој Тројици, тврдећи да ако у Богу постоје три Ипостаси, постоје и три „неке“ (мерике) суштине или природе. Присталице ове јереси били су још Конон, Евгеније и други.

бодњака, или чак између мушког пола и женског. Но ставши изнад тираније страсти и гледајући на једну човечанску природу, све подједнако види и према свима је подједнако расположен. Јер у њему нема Грка ни Јеврејина, мушког рода ни женског, роба ни слободњака, него све у свему Христос (Гал. 3, 28).

31. Од страсти које се гнезде у души, демони узимају поводе да покрећу у нама страстне помисли. Затим, кроз ове ратујући против ума, приморавају га да пристане на грех. Када га победе у томе, воде га у грех мислима (да машта о греху), а по свршетку овога, вуку га као заробљеника на само дело греха. После тога дакле, демони опустошивши душу кроз помисли, повлаче се са овима (помислима), а у уму остаје само идол греха, о коме говори Господ: „Када видите гнусобу опустошења да стоји на месту светом, који чита да разуме“ (Мт. 24, 15). Место свето и храм Божји је ум човечји, у којем су демони, опустошивши душу страстним помислима, поставили идол греха. А да се то (што је предказао Господ о „гнусоби опустошења“ десило и историјски мислим да нико не сумња од оних који су читали дела Јосифа (Флавија)).¹¹ Осим тога неки говоре да ће се исто десити и при Антихристу.

32. Постоје три узрока који нас покрећу на добро: семена (добра у нама) од природе, свете силе (Анђели) и добра воља. Природа семена (добра) покрећу нас да „оно што хоћемо да нама чине људи, и ми слично чинимо њима“ (Лк. 6, 31), или као када видимо некога у невољи или нужди и природно му укажемо милост. Свете силе нам помажу када покретани на добро дело нађемо добре сараднике и успевамо. А добра воља, када, разликујући добро од зла, изабирамо добро.

33. Три су опет узрока који нас покрећу на зло: страсти, демони и зла воља. Страсти — када желимо неку ствар неразумно, као: или храну у невреме и без потребе; или жену без намере рабање деце и незакониту. И опет, када се гневимо или љутимо без права на онога који нас безчасти или нам наноси штету. А демони — када у немару нашем, — улучивши згодно време, изненада нас нападну са великом жестином, покрећући горе указане страсти и њима сличне. А зла воља када, у знању добра, напротив изабирамо зло.

34. Плата за трудове врлине су бестрашће и знање, јер ово двоје бивају посредници Царства Небеског, као што су страсти и незнање посредници вечног мучења. Онај дакле, који тражи трудове врлине не ради самог добра, него ради славе људске, чуће (речи) из Светог Писма: „Иштете и не примате, јер на зао начин иштете“ (Јак. 4, 3).

35. Много од онога што људи чине, по природи је добро, због неких разлога, као на пр.: пост и бдење, молитва и појање псалама, милостиња и гостопримство — добра су дела по природи. Али када бивају из сујете, већ нису добра.

36. У свим нашим делима Бог тражи намеру: да ли ради Њега то чинимо, или из другог разлога.

¹¹ Ради се о познатом делу историчара Јосифа Флавија, **Јудејски рат** (штампала га на српском језику Просвета — Београд, 1967. године у преводу Др-а Душана Глумца), где су између осталог описане све страхоте римско-јудејског рата за време Веспазијана и Тита, којом приликом су Јерусалим и храм разорени до темеља.

37. Када чујеш Свето Посмо где каже: „Јер ћеш дати свакоме по делима његовим“ (Пс. 62, 12), схвати да Бог неће наградити она дела која су учињена без доброг циља, иако изгледају добра, него само она, дакле, која су учињена са добрим циљем. Јер суд Божји гледа не на сама дела, но на циљ (и намеру) самих дела.

38. Демон гордости има двоструко лукавство: или убеђује монаха да све успехе приписује себи, а не Богу даваоцу добара и помоћнику у успеху, или, ако то не успе, наговара да га ниподаштава несавршенију братију. Но не зна (монах) који тако чини да га баво убеђује да порекне помоћ Божију. Јер, ако ниподаштава оне који још нису успели у добру, очегледно приказује себе као да је својим силама успео; што је немогуће, као што је рекао Господ: „Без мене не можете чинити ништа“ (Јн. 15, 5), пошто наша немоћ покренута на добро, не може га довести до краја без Даваоца добара.

39. Који је познао немоћ људске природе, он је стекао опит Божије силе, и такав помоћу ње, нешто постигавши, а нешто трудећи се да постигне, никада никога од људи не ниподаштава. Јер зна, да као што је Бог помогао њему да се ослободи од многих и тешких страсти, тако може помоћи свакоме када хоће, а поготово онима који се подвизавају Њега ради; иако по неким судовима не ослобађа све одједном од страсти, него као добар и човекољубив лекар исцељује свакога у своје време од оних који Му притичу.

40. Када страсти не дејствују, или због недостатка узрока (који их изазивају), или што демони лукаво одступају, тада долази гордост.

41. Скоро сваки грех бива ради сластољубља, а истребљење овог бива страдањем и тугом, или драговољном, кроз покајање, или невољном, наведеном на нас по промислу Божјем. (И тако се остварује речено од Апостола): „Јер ако бисмо себе осуђивали, не бисмо осуђени били; суђени пак, бивамо кажњавани од Господа да не бисмо са светом осуђени били“ (I Кор. 11, 31—32).

42. Када ти дође неочекивано искушење, не криви онога кроз кога је дошло, него тражи (узрок у себи) зашто је оно дошло, и наћи ћеш исправљење. Јер, или кроз оног или кроз другог, но ти си свакако требао да испијеш горку чашу судова Божјих.

43. Уколико си неваљалији, утолико више не одбацуј невоље, да би, смиривши се кроз њих, избљубао гордост.

44. Нека од искушења причињавају људима сластољубље, друга — жалости, а нека опет — телесна страдања. Јер, Лекар душа (Бог) по својим судовима, према узроцима страсти које се налазе у души, прилаже и лек.

45. Навале искушења приводе се на једне ради уклањања већ учињених грехова, на друге — ради прекраћења сада чињених, а на неке — ради оних који би се убудуће учинили; осим оних који се попуштају ради испитивања (човека), као на Јова.

46. Благоразуман (човек), разумевајући целебност божанских судова, са благодарношћу подноси све казне које га по њима снабу, не сматрајући никога другог њиховим узроком осим својих грехова. А неразуман не познајући премудри Промисао Божји, грешећи и би-

вајући покаран, сматра или Бога или друге људе узроцима својих невоља.¹²

47. Постоје нека аскетска средства која заустављају деловање страсти и не дозвољавају им да узрастију. А постоје друга која их умањују и у ишчезнуће воде. Тако, пост, труд и бдење не дају похоти да узраста; а самоћа, созерцање, молитва и љубав према Богу, умањују је и воде ка уништењу. Слично, пак, бива и по питању гнева: дуготрпење, незлопамтивост и кротост — заустављају га и не дају да узраста; а љубав, милостиња, благост и човекољубље — воде га у ишчезнуће.

48. Чији је ум непрестано окренут ка Богу, његова похота прераста у божанску чежњу, а раздражење му се преобраћа у божанску љубав. Јер ум дуговременим заједничарењем у божанском просветлењу, поставши сав светозаран, и потчинивши себи свој страстни део, преобраћа га, као што је речено, у непроцениву божанску чежњу и у непрестану љубав, свецело га превodeћи од земних (ствари) ка божанском.¹³

49. Онај који не завиди, не гневи се, не злопамти на онога који га је увредио, не значи да већ има и љубав према њему. Јер он може, иако још не љубећи, не враћати зло за зло, по заповести (Божјој) (Упор. Рим. 13, 17), но свакако не може, без приморавања себе, враћати добро за зло. Зато што од срца чинити добро и онима који те мрзе (Мт. 5, 44), плод је само савршене духовне љубави.

50. Који не љуби некога, још не значи да га мрзи, нити опет који не мрзи — да га већ љуби; него може бити неутралан према њему, тојест нити да га воли, нити да га мрзи. Јер расположење љубави стварају само оних пет побуда наведених у деветој глави ове стотине: (од којих је једна похвална, једна неутрална и три порочне.

51. Кад видиш ум свој да се са уживањем бави материјалним стварима и радо размишља о њима, то знај да њих (те ствари) више волиш него ли Бога. „Јер гдје је благо твоје, вели Господ, тамо је и срце твоје“ (Мт. 6, 21).

52. Ум који се сјединио са Богом и у Њему пребива молитвом и љубављу, постаје мудар, благ, силан, човекољубив, милостив, дуготрпељив, и — просто речено, скоро сва божанска својства садржи у себи. А када се удаљи од Њега и приљуби материјалним стварима, поставши сластољубив, бива поживотињен или позверињен, борећи се са људима због тих материјалних ствари.

¹² Главе 41—46 сачињавају једну мисаону целину у вези проблема искушења. Они коаи желе да нађу пут за лечење душе своје од страсти и да стигну у бестрашће, треба ове поуке да приме у срце своје и да их учине правилом свога мишљења и свога живота.

¹³ Овде је свети Максим укратко изразио суштину светоотачког поимања речи светог апостола Павла: „Ми ум Христов имамо“ (I Кор. 2, 16). Жељни и раздражни део душе човекове преобраћа се у божанску чежњу и љубав, пошто се најпре ум утврди и креће се у божанским созерцањима, одакле и прима божанска просветлења. Док је човек острашћен, његов ум се налази под јаким утицајем жељног и раздражног дела душе своје, примајући од њих поводе и производећи страстне помисли. А када се човек ослободи страсти, тада ум његов постаје вођа господар и осталих делова душе, достављајући им своје узвишене и просветљене помисли, привodeћи и њих на поклонeње Триипостасном и живом Богу. (види и гл. 52. ове стотине).

53. Свето Писмо назива светом (космосом) материјалне ствари, а светски (људи) су они чији се ум њима бави, којима (Свето Писмо) и говори на срамоту: „Не љубите свет ни оно што је у свету . . . Жеља тела, жеља очију и понос живота нису од Бога, него од света“ (I Јн. 2, 15—16), итд.

54. Монах је онај који је ум свој одвојио од материјалних ствари, и пребива у Богу уздржањем, љубављу, псалмопојањем и молитвом.

55. Делатељни муж је хранитељ стоке у духовном смислу, јер значење стоке имају морални успеси, због чега је и рекао Јаков: „Људи пастири су слуге твоје“ (I Мојс. 46, 34). А муж созерцаатељни је пастир оваца, јер значење оваца имају помисли, које ум напаса на гори созерцања. Због тога је „сваки пастир оваца гнусан Египћанима“ (I Мојс. 46, 34), тј. непријатељским силама.

56. Ум порочан следује тело када оно бива распаљивано од сопствених чулних похота и сласти, и слаже се са маштањем и стремљењима његовим. А врлиноски ум се уздржава и удаљује себе од страстних маштања и стремљења, и више настоји да учини пориве тела бољима.

57. Неке од врлина су телесне, а неке душевне. Телесне су: пост, бдење, спавање на голој земљи, служење (другима), рукоделија да не би били на терету другима или ради давања (сиротима) (Упор. I Сол. 2, 9; Еф. 4, 28) итд. А душевне су: љубав, дуготрпење, кротост, уздржање (Гал. 5, 22), молитва и тд. Ако се, дакле, деси да из неке нужде или телесног стања, као што је болест или нешто слично томе, не можемо да практикујемо напред речене телесне врлине, имамо опроштај од Господа који зна узроке тога. Али ако не практикујемо душевне врлине, никакав изговор нећемо имати, јер оне не подлежу сличним сметњама.

58. Љубав према Богу убеђује онога ко је поседује да презире свако пролазно уживање и свако страдање и жалост. Нека те увере у то сви Свети који су са радошћу толико препатили Христа ради.

59. Чувај себе од мајке свих зала — себељубја, које је, уствари, неразумна љубав према телу. Од њега (себељубја) се вероватно рађају три прве страсне и најоштрије помисли, а мислим: стомакоугађање, среброљубје и сујета, које, тобоже, узимају повод од неопходне телесне потребе. А из ових се рађа целокупан списак зала. Потребно је дакле, као што је речено, веома пазити и борити се против себељубја са великом трезвеношћу. Јер кад се оно одбаци, одбацује се истовремено и сав његов пород.

60. Страст себељубја саветује монаху да се смилује на своје тело и да му снисходи, колико доликује, у погледу хране, ради, тобоже, очувања (здравља) и разумног управљања (телом), да би он завођен мало по мало упао у брлог сластољубја. А мирјанина пак, самим тим што је мирјанин, наговара да телу угађа по жељама (Ср. Рим. 13, 14).

61. Говоре да је највиши степен молитве то, када ум за време молитве бива изван тела и света¹⁴ без ичега материјалног у себи и

¹⁴ Тј. ништа телесно (страсти) нити светско (земаљска добра и бриге) не узнемиравају ум у време молитве.

без сликовитих представа. Који, дакле, одржава ово стање ненарушивим, тај се заиста „непрестано моли“ (Ср. I Сол. 5, 17).

62. Као што тело умирући одваја се од свих светских ствари, тако и ум на оном највишем степену молитве, умирући, одваја се од свих светских појмова. Јер ако он не умре таквом смрћу, не може пребивати и живети са Богом.

63. Нико да те не превари, о монаше, као да се можеш спасти робујући сластољубљу и сујети.

64. Као што тело греши преко (чулних) ствари, и има за своје васпитање (обуздавање) телесне врлине, да би целомудровало; тако и ум греши страстним помислима и има, исто тако, за своје васпитање душевне врлине, да би целомудровао посматрајући ствари чисто и бесстрастно.

65. Као што дане наслеђују ноћи и лета зиме, тако сујету и сластољубје — жалости ис традања или у садањем веку или у будућем.

66. Нема онога који греши да може избећи будући суд, без драговољних овде страдања, или без невољних беда (које га сналазе).¹⁵

67. Због пет разлога, говоре, Бог допушта да будемо нападани од демона. Први је разлог, кажу, да будући нападани и бранећи се дођемо у расуђивање врлине и зла; други — да би стекавши врлину борбом и трудом имали је чврстом и неизменивом; трећи — да, напредују у врлини, не мислимо високо о себи, него да се научимо у смиреноумљу; четврти — да би, упознавши из искуства какво је зло, омрзли га савршеном мржњом (Пс. 139, 22); и пети поврх свих — да не би, поставши бестрастни, заборавили своје слабости, нити силу Онога који нам је помагао.¹⁶

68. Као што ум онога који је гладан мисли о хлебу, и онога који је жедан о води, тако и ум чревоугодника — о разноврсним јелима, и сластољубља о женским лицима, и сујетнога о људским почастима, и среброљубца о добитцима, и злопамтивца о одмазди увредиоцу, и завидника о чинитељу зла онеме коме завиди, и код осталих страсти слично томе. Јер ум узнемираван страстима прима и страстне појмове, и при будном стању тела и у сну.

69. Када похота узраста, тада ум у сновима машта о стварима која достављају наслађивање; а када гнев нараста — тада (у сну) види ствари које производе страх. Међутим, и демони усијавају и распаљују страсти, узимајући за своје сараднике нашу немарност; а умањују их свети Ангели покрећући нас на чинење врлина.

¹⁵ „Под „добровољним овде страдањима“, свети Максим подразумева добровољне подвиге (пост, молитву, бдење, уздржање у свему, итд.) којима се човек чисти од страсти и греха, а под „невољним бедама“, разуме сва она страдања и невоље које Бог допушта по своме Промислу а за наше добро, ако их са благодарношћу примамо и трпењем подносимо. У разговору са епископом Кесарије витинијске Теодосијем, када га је овај упитао: „Зашто мучиш себе овим прогонством“, свети Максим је одговорио: „Молим Бога да, кажњавајући ме овом муком, опрости мени оно што сам учинио нарушавајући свете заповести Његове“ (Житије, Јануар 21, стр. 661).

¹⁶ У овој глави свети Максим није имао намеру да наброји све разлоге због којих нас демони нападају (то је и немогуће учинити), но је само сажео учење светих Отаца односно оних „који желе да се спасу“ јер постоје и многи други разлози и облици борбе коју демони воде против оних који презиру и Бога и све што је божанско. па и само своје спасење. Један од таквих облика борбе изнег је ниже у 69. глави.

70. Страстни део душе често надраживан, усађује у душу неодоливу навику сластољубља; а раздражни део стално узбуркиван, чини ум страшивим и немужевним. Први (део) лечи се подвигом дугог поста, бдења и молитве, а други — благошћу, човекољубјем, љубављу и милостињом.

71. Демони војују или преко ствари или преко страстних помисли о самим стварима. Преко ствари војују против оних који се налазе међу стварима, а кроз помисли (нападају) оне који су од ствари одвојени.¹⁷

72. Колико је лакше грешити мислима него делима, толико је тежа борба кроз помисли него ли кроз ствари.

73. Ствари се налазе ван ума, а помисли о њима унутра у њему. У његовој је, дакле, власти да их користи добро или рђаво. Јер тек за погрешном употребом мисли, следује злоупотреба ствари.

74. Ум прима страстне помисли на следећа три начина: преко чула, преко стања тела, преко сећања. Преко чула — када на њих делују ствари према којима имамо страст, и то покреће ум на страстне помисли; кроз стање тела — када од неумерености у јелу, или под дејством демона, или због неке болести промењено стање тела, опет покреће ум на страстне помисли или против Промисла;¹⁸ кроз сећање — када сећање доноси помисли о стварима према којима смо пристрастни, и слично покреће ум на страстне помисли.

75. Од ствари датих нам од Бога на употребу, једне се налазе у души, друге у телу, а неке изван тела. Тако, у души се налазе силе њене, у телу — чула и други удови, а изван тела — храна, новац, иметак и остало. Добро, дакле, или рђаво коришћење овим стварима и оним што од њих происходи, показује нас или врлиноким или порочним.

76. Од онога што происходи из ствари, једна су од оних ствари што су у души, друга од оних што су у телу, а нека од оних што су изван тела. Тако из оних што су у души исходе: знање и незнање, заборавност и сећање, љубав и мржња, жалост и радост и тд. Из оних што су у телу: уживање и бол, осетивост и неосетивост, здравље и болест, живот и смрт и томе слично. Из оних што су изван тела: деца и бездетност, богатство и сиромаштво, слава и неславност и тд. Једне од њих људи сматрају добрима, а друге злима. Но ништа од овога није зло само по себи, него од употребе бива или злим или добрим.

77. Знање је по природи добро, слично томе и здравље, али многима је више користило оно што је супротно. Јер порочнима знање не бива на добро, ако и јесте по природи добро, као што је речено.

¹⁷ Одвојени од ствари су — монаси.

¹⁸ На овом месту у грчком тексту постоји разлика. У критичком тексту (Нав. дело Roma, 1963, стр. 128) стоји: „ПРОНОЈАС“ (промисла), док код Мињеа и у *Филокалији* (Атина 1958. стр. 24) стоји: „ПОРНЕЈАС“ (блуда). Ми смо се у преводу држали критичког текста употребивши реч „Промисла“, иако садржај целе главе указује на логичност и оног другог израза из *Филокалије*, тим пре што је израз „ПОРНЕЈАС“ задржан и у преводу ових текстова св. Максима на говорни грчки језик од стране светогорског монаха Теоклита Дионисијатског (Солун, 1978, 70. Ипак, треба нагласити да је руски превод овога текста задржао реч „ПРОНОЈАС“, „...или к востанију на Промисл“ (*Филокалија на руском*, III, Jordanville, 1965, стр. 139.).

Слично томе (њима не бива на добро) ни здравље, ни богатство, ни радост, јер их не употребљавају на корист себи. Није ли за њих онда корисније супротно? Дакле, ни она супротна сама по себи нису зла, иако се мисли да су зла.¹⁹

78. Не злоупотребљавај појмове (о стварима), да не би по нужди злоупотребио и ствари. Јер ако неко најпре не сагреси у уму, никада неће сагрешити делом.

79. Обличје земаљскога (тј. Адама) су главни пороци, као: неразумност, страшивост, раскалашност и неправичност; а обличје небескога (Адама = тј. Христа) су главне врлине, као: мудрост, храброст, целомудреност и правичност. Но, као што смо носили обличје земаљскога, тако да носимо ио бличје небескога (I Кор. 15, 49).

80. Ако хоћеш да нађеш пут који води у живот (Мт. 6, 14), тражи га у оном Путу који је рекао: „**Ја сам пут, истина и живот**“ (Јн. 14, 6) и тамо ћеш га наћи. Но тражи га са великим трудом, јер је мало оних који га налазе (Мт. 7, 14), да не би изоставши иза оних „мало“, нашао се са многима.

81. Душа престаје да грешити из ових пет узрока: или од страха од људи, или од страха од суда (Божјег), или због будуће награде, или из љубави према Богу, или, на крају, због гриже савести.

82. Неки говоре да не би било зла у стварима, ако не би било неке друге силе, која нас вуче к њему. А та сила није ништа друго до немар за природне делатности ума. Зато баш они који воде бригу о томе, увек чине добро, а никада зло. Ако дакле хоћеш и ти, одагнај од себе немарност, и уједно ћеш протерати зло, које је погрешна употреба мисли, којој следује злоупотреба ствари.

83. У природи је нашег разумног дела и да се потчињава божанском Логосу, и да влада нашим неразумним делом (тј. над жељним и раздражним делом). Ако се овај поредак сачува у свему, тада нити ће бити зла у бићима, нити ће постојати сила која вуче на зло.

84. Неке помисли су просте, а неке сложене. И док су просте помисли бестрастне, дотле су сложене — страстне, као из страсти и мисли сложене. А пошто је то тако, може се видети да многе просте (помисли) прате сложене, када ове у уму почну да се крећу према греху. Као, рецимо, са златом. Дошла је у сећање неке страстна помисао о злату, и он се устремио мислено да га украде, и тако је учинио грех у уму (своје). Заједно са сећањем о злату ишло је и сећање о новчанику, о фијоци, о ризници и др. И док је, с једне стране, сећање о злату било сложено, јер је имало страст (у себи), дотле сећање на новчаник, фијоку и др. било је просто, јер према њима ум

¹⁹ Из овога се види колико је релативна она наша народна пословица: „Здравље је највеће богатство“. Некада здравље може да буде, и врло често јесте, узрок вечне погибљи душе. Јер док је човек млад и здрав, нити мисли на Бога, ни на душу, ни на смрт, него сматра да он све може, да му је све дозвољено, па се тако и понаша. Са друге стране, болест, која се сматра злом, може да буде, и често јесте, узрок спасења душе. У болести човек постаје свестан своје немоћи, долази у смирење: у њему се буди осећање благодарности и љубави према онима који га негују, он размишља о своме прошлом животу, сећа се својих грехова, каје се за њих. И тако, болешћу очишћен и припремљен, одлази пред Господа свога. Зато је неразумно желети „лак“ смрт (тј. смрт без претходне болести). Напрасна, изненадна смрт је најгора од свих врста смрти.

није имао страст. А слично бива и са сваком другом помисли, као о сујети, и о жени, и свима осталима. Јер нису све помисли страстне које прате страстну помисао, као што је показао пример. Из овога, дакле, можемо познати које су помисли страстне, а које су просте.

85. Неки говоре да демони дотичући се у сну (срамних) удова (нашег) тела, покрећу страст блуда, затим страст покренута, приводи сећањем лик жене на ум. Други, пак, мисле да се сами демони представљају уму у облику жене, а дотичући се (срамних) удова тела, покрећу жудњу (за женом) и тако бивају маштања. Неки опет (мисле), да страст којом је поседнут демон који се приближава покреће (исту) страст (и у човеку) и тако се душа распаљује према (страстним) помислима, проносећи (разне) представе кроз сећање. И о другим страстним маштаријама слично једни говоре да бива овако, а други онако. Међутим, било којим од изнесених начина, демони не могу да покрену ма коју страст ако је у души присутна љубав и уздржање, нити у будном стању тела, нити у сну.²⁰

86. Неке од заповести Закона (Старог Завета) треба сачувати и телесно и духовно, а неке само духовно. Тако заповести: „**Не чини прељубе, не убиј, не кради**“ и друге сличне (II Мојс. 20, 13—15), треба сачувати и телесно и духовно; духовно пак тројаким начином (тј. непримањем страстне помисли, незадржавањем на њој, непристанком на грех). А обрезивати се (III Мојс. 12, 3), чувати суботу (II Мојс. 31, 13), клати (пасхално) јагње и јести с бесквасним хлебовима и горким зељем (II Мојс. 12, 8; и 23, 15) и слично, само духовно.²¹

87. Три су општа морална стања код монаха: прво — ништа не грешити делом; друго — незадржавати у души страстне помисли; и треће — представе жена и оних који су га увредили, бестрастно посматрати у мислима.

88. Нестјажатељен (тј. онај који нема љубави према богатству) је онај који се одрекао свега што је имао, и на земљи уопште ништа нема, осим тела (свога); па чак и према њему раскинувши сваки однос, предао је Богу и побожним (људима) старање о себи.

89. Од оних који стичу богатство, једни стичу бестрастно, због чега и када га се лише не жалосте се, као они (хришћани) који су разграбљење свога имања примили с радошћу (Јевр. 10, 34). Други, пак, стичу га страстно, због чега када устреба да га се лише постају прежалосни, као богаташ из Еванђеља што „**отиде жалостан**“ (Мт. 19, 22), а ако га се и лише, до смрти жале за њим. Дакле, расположење бестрастног или страстног стицања богатства, показује лишење истога.

90. Врхунске молитвенике демони нападају да они не би примали просте помисли о чулним стварима;²² оне средње („**зналце**“)

²⁰ Сви свети Оци сматрају снове као непопрешиво мерило степена чистоте душе. Од тога како се душа понаша у сну, открива се њено стање, зато што тада не делује воља, која у будном стању врши улогу регулатора, јер зауставља, прекида или покреће неке пориве душе.

²¹ У Старом Завету ове заповести су се извршавале само телесно, док се на унутрашњи, духовни смисао није обраћала пажња (отуда је и био могућ фарисејски став према суботи, према грешници итд), док за хришћане имају само духовни смисао (обрезивање срца, и др.).

²² Тј. да би те помисли учинили сложеним и страстним. О врстама сложених и простих помисли види главу 84 ове стотине.

— да задржавају у себи страстне помисли; а почетнике, који се боре у „делатној“ философији, да их принуде на грех делом. Сваким начином против њих се боре бедници, да би само људе од Бога одвојили.

91. Оне који се у овом животу труде у побожности, Промисао Божји искушава са следећа три искушења: или даривањем пријатнога, као здравља, лепоте, добре деце, имања, (људске) славе и сличног; или навођењем непријатнога, као губљење деце, имања, славе; или преко онога што телу причињава страдање, као болести, мучења и слично. И првима говори Господ: „**Који се не одрекне свега што има, не може бити мој ученик**“ (Лк. 14, 33), а другима и трећима: „**Трпењем својим спасавајте душе ваше**“ (Лк. 21, 19).

92. Говоре да четири следећа узрока измењују стање тела, и кроз то дају уму помисли било страсне било бестрастне: анђели, демони, ветрови и храна. Анђели, веле измењују (стање тела) речју; демони — додиром; ветрови — својим променама; исхрана — квалитетом јестива и пића, њиховим обиљем или недовољношћу. Осим овога (реченог) до измена долази још сећањем, слушањем и гледањем, (и то тако) пошто душа најпре пострада од жалосних или радосних утисака које прими у себе. И пострадавши од њих, душа мења стање тела, насупрот раније реченоме, да измењено стање тела предаје уму (одговарајуће) помисли.

93. Смрт у правом смислу јесте одвајање од Бога; а жалац смрти је грех (I Кор. 15, 56), којега примивши у себе Адам, истовремено беше прогнан и од Дрвета живота, и из раја, и од Бога (I Мојс. 3. гл.), у чему је уследила по неопходности и смрт тела. А живот у правом смислу је Онај који је рекао: „**Ја сам живот**“ (Јн. 11, 25). Овај обревши се у смрти, опет је умрлог Адама узвео у живот.

94. Онај који пише нешто, или пише себи за подсећање, или ради користи других, или и за једно и за друго; или за штету неких, или ради истицања себе; или што је на то нагнан.

95. „**Место зеленила**“ (Пс. 23, 2) је практична врлина, а „**вода упокојења**“ (Пс. 23, 2) — познање твари (= бића).

96. „**Сенка смрти**“ (Мт. 4- 16) је човечији живот. Ако је неко са Богом и Бог са њим, он смело може казати: „**Ако побем и посред сени смртне, нећу се побојати зла, јер си Ти самном**“ (Пс. 23 4).

97. Чист ум правилно посматра ствари, а реч увежбана доводи виђено пред очи (других), а јасан слух прима то. А онај који је лишен ових троје, ружи онога који је рекао.

98. Онај је са Богом који познаје Свету Тројицу, и Њено дело стварања и Промисао, и који је страсни део душе (своје) учинио бестрасним.

99. Говоре да штап означава суд Божји, а палица — Промисао. Онај који је примио познање тога, говори: „**Штап Твој и палица Твоја, они ме теше**“ (Пс. 23, 4).

100. Када се ум ослободи од страсти, и просвети се созерцањем бића, тада може у Богу пребивати и молити се као што треба.

(наставиће се)

Превео са грчког
Протосинђел Др Артемије
(Радосављевић)

Summary

St. Maximus the Confessor

FOUR HUNDRED CHAPTERS ON LOVE

(Second Centuria)

Here is the continuation of St. Maximus' Greek original text translated into Serbian.

Thanks to the efforts of Fr. Artemios Radosavlevic, its high spiritual value can now be appreciated far beyond the monastic circles.

Теодор Марковић

ЗОГРАФИ XVIII ВЕКА

„А вера је нешто као боја“

Достојевски

У својој непоновивој судбини, српски народ је пролазио кроз многа тешка искушења и испитивања свог духовног бића, показујући натприродну моћ прилагођавања и усвајања културних вредности. Растао у степама карпата радосно, стасавао у брдима Балкана са молитвом, сада је, после текобне 1690. г. морао да живи понижен и преварен, без одмора и мира у мочварама и блату северне земље, по укопаним земунцама.

Између Истока и Запада телом, а изнад њих срцем, у тешким временима турског мача, услед своје слободарске и братољубиве наивности, српски народ напушта стару јужну постојбину и са својим патријархом, иза побеђених аустријских војника, сели се у влажну, маларичну, панонску земљу. Са надом и поверењем у гостопримство суседа који се моли исто Богу, хиљаде породица: старци, деца, стока, препешачиће велики простор до Саве и Дунава па и даље уз Дунав до Будима и Сентандреје. Нарушени ритам и склад устаљеног, заједничког начина живота у „Турској“, показаће у новој средини међу непознатим, користољубивим светом праве последице, о томе митрополит Исаија Баковић каже: „литате ме, пише он Коморанцима, за наше послове општенородне. Не знамо шта ће од нас најпосле бити, веома тешко иде . . . Једно сиромаси, друго неучени, треће несложни, четврто у туђем господарству, и свако нас ненавиди, и на нас вичу као на злочинце и тоте и како можемо што добити или одржати када су од свега руке празне и свезане“.¹ И поред издатих и у више махова потврђених повластица цара Леополда I и његових наследника, расцијански“, „шизматички“ народ, како нас аустријски властодршци зову, страда од верских гоњења, војних обавеза, глади и болести. Тек је требало да наступи време постепеног откривања српских вредности.

¹ Милорад Павић, Гаврил Стефановић Венцловић, Београд 1972, ст. 14.

Та шарена гомила „изнурена немаштином и вестима са ратишта“², убрзо је после досељавања, а поготово после Карловачког мира, била свесна да је „много већег противника него у исламу нашла у земљи „апостолског краља“, у нетрпељивој и прозелитској католичкој цркви“³. Још је 1688 г. светогорац, архимандрит Исаија говорио: „ма да је пот игом турским тешко живети, ипак у вери никаквих насиља и принуђења не бива“.

Чврсто везани за свог патријарха, који их је повео и водио „пристајући за њим у свему као пчеле за својом матицом“⁴, они су у њему гледали не само духовног пастира но и политичког поглавар, који ће уредити њихов живот са странцима и вратити из њиховим огњиштима у окриље Пећке Мајке.

Због те вере у привременост свог боравка и у скори повратак у Србију, народ није улагао више труда, воље и средстава ни у своје храмове, као ни у домове. Затечене је поправљао, а у местима зас-танка или већим селима дизао је скромне дрвене, блатом облепљене ниске богомоље. И ако тако скромне оне су, бригама растрзаном и празном, духовно опустошеном сељаку, занатлији, шајкашу, грађанчићу биле једина утеха и забава, болница и позориште.⁵ У том простору и атмосфери у којем се „у гомили певало“ и тихо плакало до-гађао се духовни процес којим ће се полако Небо спуштати на земљу, а међу људима-браћом, вршити раслојавање.

„Срби који су прешли приликом сеобе, нису дакле у новом за-вечају нашли мир, и боље услове живота за којим су тежили. Деси-ло се обратно. Највећи део времена провели су у ратовима: Прво у ратовима од еВлике сеобе до до Карловачког мира, 1690—1699, и од 1716—1718, и што је још страшније и у једном мађарском грађан-ском рату који је трајао седам година. Као неки предаси између ових ратова биле су године између Карловачког мира и Ракоцијевог пок-рета, 1699—1703, и између Ракоцијевог покрета и Аустријско — Тур-ског рата, 1711—1716. А у то време били су опет изузетно прогоњени, нарочито у верском погледу.“⁶ Први већи период мира почео је тек 1718. са Пожаревачким миром и трајао је двадесетак година“.⁷

Овакве напоре живи народни организам, гибак и срчан, навик-нут у постојбини на тежак живот, очврснуо у посту, непрестаној борби са хировитом природом и агресивним суседима, успео је да носи и поднесе и шта више да нађе времена и потребе за уметнички израз. Али, разуме се, то је била више потреба да тај „крик престра-шеног нађе уточиште“,⁸ него докона естетска игра.⁹

² Милош Црњански, Сеобе I, Београд 1981, ст. 192.

³ Др. Рајко Ј. Веселиновић, Преглед историје Карловачке митрополије од 1695—1914, Српска Православна Црква 1219—1969, Београд 1969.

⁴ Душан Ј. Поповић, Велика Сеоба Срба, Београд 1959, ст. 189.

⁵ То је била духовна потреба народа за сценском игром, због које на-стаје Венцловићев ораторијум.

⁶ Убрзо после преласка се показало да није требало имати поверења у запад и да су можда били у праву они који су свесни своје „балканско-оријенталне“ припадности, остали на огњиштима, реално одмеривши ситуа-лију и снаге.

⁷ Душан Ј. Поповић, нав. дело, ст. 126.

⁸ Милорад Павић, нав. дело, ст. 26.

⁹ Овим је дат сумарни опис историских прилика, да би се боље сагле-дале околности у којима су стваране иконе зографа, јер се у језику слике

Икона је савршено одговарала тој народној потреби тој чежњи за општењем и разумевањем, јер су и сами иконописци били њихови састрадалци. Они сликају иконе онако како су и сами живели. И када се оне боље упознају разуме се да у њима има више историје него уметности, и да у њиховом молитвеном свету без неправде, патње и страсти, та окрутна историја треба да се исправи „окупа“ и смири. То јесте свагдашња моћ иконе, како каже отац Сергије Булгаков: „Икона је небо на земљи“.

Иконе су увек сачуваним светим ликовима и темама узносиле људе, али то сада нису далеке, узвишене-аристократске иконе на златној позадини, него наивне, спонтане присне слике измењеног језика и комуникације, коју не одмерава разум и антика, но вера и осећаји.¹⁰ То је „језик шарен као и паства у тадашњим црквама,¹¹ прост „на службу сељану некњижевном“¹² како би рекао то ондашњи јеромонах Гаврило Венцловић који је и сам био илуминатор, писац и беседник, и кроз чије вредно дело можемо сагледати упоредни процес извирања и ослањања уметничких израза на народни елемент традиције, фолклора и мудрости. Он у икони као и у књизи налази ону трансцеденталну сакралну моћ да просвећује и спасава човека од греха.¹³

Значајну улогу и одговорност имали су зографи на новој земљи. Морално позвани да одрже континуитет традиције донесене са Балкана, и сачувају у уметности национални израз, они су, као и свештеници у вери били мисионари Православља.¹⁴ Увек у покрету, много тражени, с посла на посао, зографи — у главном монаси, сами или у групама, обилазе простране територије Срема, Славоније, Бачке и даље до најудаљенијих српских села и вароши; до Будима, Сегедина, Арада и Темишвара, исликавајући својим готово дечачки наивним „рукоумљем“ многе иконостасе старих и нових српских манастира, парохијских цркава, поготово радећи иконе за домове много напаћеног народа. Да споменем само неке: На крајњем западу у манастирима Гомирју у коме се спомиње монах Симеон Балтић са дружином,¹⁵ па у манастирима Лепавини и Комоговини у којој ради неки јеромонах Арсеније, па у Ораховици иконе Остоје Мркојевића. Даље, њихову активност видимо на северу у манастирима и градовима уз Дунав, у манастирима Грабовцу, Српском Ковину, Бурџу и Коморану, па у храмовима Будима и Сентандреје у којем ће бити основана, при храму Св. Луке, преписивачка и цртачко-илуминатор-

дешавало оно исто и у језику друштва, тим пре што смо и део ове историје чије трудове и ране носимо у својим душама.

¹⁰ Док су, на пример, у XI веку Светитељски ликови својим надземаљским миром увећавали раздаљину између верних и идеала, овде се дешава обрнуто, икона се приближава верницима.

¹¹ Милорад Павић, нав. дело, ст. 50.

¹² Исто, ст. 120.

¹³ Везу реч—икона—Бог, максимално потврђује исихастичка традиција.

У старој Русији могли су се исповедати пред иконом.

¹⁴ Јер иконостас није нешто друго до „богословље у видљивом облику“ па је и захтев за чистим животом, у посту и молитви, био обавезан.

¹⁵ У дружинама је посао био подељен, и то је једна од битних карактеристика старе иконе, да је она плод рада многих руку, дело зографа различитих специјалности, саборне свести и савести.

ска радионица, под руководством Кипријана Рачанина. Зографска делатност ће бити веома раширена у Бачкој и Срему, нарочито после завршеног рата 1718, када нагло расту поруџбине и повећава се број иконописаца. Биће уређена дела као што су иконе у црквама Сланкамена, Вилова, Српског Милетића, Стапара и у фрушкогорским манастирима Врднику, Шишатовцу, Раковцу. После повлачења Турака из Баната, нешто касније у трећој деценији XVIII. в, шириће они своју делатност по многим сеоским црквама уз Тису, Бегеј и Тамиш, где ће се посебно истаћи школа зографа Шербана Поповића.

Време је било такво да није оставило подробнија сведочанства о тим путујућим „богомазима“, бескућницима чија су дела настала по мемливим, полу-мрачним собицама црквених и сеоских домова. Врло ретко налазимо потписане иконе, јер они још увек себе, у монашкој смирености, сматрају само посредницима и весницима божје благодати. Њихова делатност, тада је сматрана занатом,¹⁶ и била је цењена према религиозном, мистичном доживљају и подобију изображених светаца. Иконописац се држао захтева поручилаца¹⁷ и утврђених канонских предлогака сакупљених по светогорским иконографским приручницима.¹⁸

Стешњени традицијом, захтевима времена, сужени знањем и видиком, њихов избор био је мали. Могли су се ослонити на узор икона и илуминација по књигама које су понели са собом из завичаја и на оне које су затекли по постојећим храмовима. Њихов темперамент и дар, у новом времену оваплоћен, није им дао да понављају, још од Пећке обнове стара решења. У Њиховом стваралаштву остала им је једина слобода: избор боја по свом укусу.

„Наши претци били су духовидци. Они су одговоре давали не у речима, но у бојама“.¹⁹ Монашку уметност јеувек к расило колористичко сликарство, засићено бојом. Она је била доминантни израз осећања, унутрашњег стања душе „нешто типично српско“²⁰ и то још од првих домаћих уметника у Богородици Љевицкој, студеничком Светом Николи и Морачи, па и даље преко Лонгина, кир Козме, до војвођанских зографа. Боја је увек испод њихове кичице излазила јака, распевана, у динамичним односима, као прави израз урођене балканске осећајности. Доказ њене силовите исконске снаге, тај од Бога нам дар, биће показан и када генерације уметника из друге половине XVIII в. и даље, буду училе на европским академијама. Чак су и старни историчари и путописци онога времена, запазили у народу ту урођену склоност ка бојама. Немац Таубе пише, да су наше жене биле прави мајстори у справљању разних боја од биља, корења и цвећа, и веште у њиховој декоративној употреби.

Када се иконе зографа нађу пред нашим очима, делују збуњујуће и сугестивно, као што су претпостављам могли деловати Србијани из Рашке, када су се нашли пред очима западне цивилизације.

¹⁶ Сада је називају као уметнички предмет и споменик културе они који икону одвајају од Свеца и култне употребе.

¹⁷ Тај је да икона буде насликана по захтевима „источно-православног вероисповеданија“.

¹⁸ Најпознатији приручник је Ерминија.

¹⁹ Кнез Евгеније Трубецки, Умозрение в красках, Париж 1965, ст. 18.

²⁰ Војислав Ј. Бурџић, иконе из Југославије, Београд 1961.

Оне у први мах и одбијају и изазивају својом „простотом“. Подцењене од савременика и извучене из својих старих лежишта у демолираним и уништеним иконостасима,²¹ отргнуте од зуба времена са прашњавих тавана по црквеним домовима, оне сада сијају очишћене, али изложене у стерилним и ћутљивим музејима. Десакрализоване одавно, нуде нам сада своје ликовне вредности.

Велики део чува се у Галерији Матице Српске. Најраније можемо везати за традицију Пећко-Дечанске иконописне школе, или конкретно за њеног најкраснијег мајстора, истакнутог зографа Радула. Традицију видимо у коришћењу линије у опису плошне форме. Њоме се стилизована фигура ограничава. Извлачи се тамна дебела контура којом се наглашавају набори и преломи на одеждама. У оквиру њих, као у неко саће, поставља се опора боја која тежи декоративној слободи. Физиономије су аскетске по светогорском идеалу, а очи крупне-духовне.

Тих својстава су и иконе²² из Ирига и Шаренграда, обе временски на преласку векова. Оне чак нагоне на помисао да им се иконографски предложак потражи у неким старим руским иконама. То говори о живим комуникацијама. На иконама се примећује постепено замењивање златне позадине-симбола, обојеном-декором. У доњој зони на икони св. Теодор Тирон са св. Георгијем,²³ зограф слика стилизована брда, али са већ јасним осећањем простора који наговештава постепеним осветљавањем тона по дубини.

Велике житејне иконе²⁴ постојане су у поштовању старих иконописних решења у сценама житија, које као ретку појаву касније не налазимо. Код њих централно поље са фронтално изображеним светцем има молитвену намену, док су поља по ободу прича.

Широки, груби и једноставни ликови живе највише у мањим сеоским црквама. Они не делују лепотом, него се намећу својом интензивношћу. Рађене искреније, живих боја и без иконографске строгости привлаче нас својом недотераношћу и скромношћу.²⁵ То се односи на две иконе, Богородицу са Христом и Св. Николу²⁶ из Бачког Брестовца, датиране у 1720-ту годину. На плаво сивој позадини цртана је тролисна шара доста карактеристична и за иконе анонимног зографа на иконостасу српске цркве у Вилању. Испод очију две сачуване иконе: Исуса Христа и св. Трифуна, појављује се дебелом тамном линијом цртани подочњаци као и на брестовачким. То је стилизација дубоких сенки које су се сликале оспод очију светаца на старим иконама, да би се изразила туга. Око 1730 године овај зограф, или радионица, развија начин рада до узорне једноставности

²¹ Ниски старији иконостаси, замењивани су средином XVIII века, под утицајем Украјинског барока, високим који су потпуно затворили олтарски простор.

²² Репродукције икона, које се анализирају у овом тексту, могу се наћи у каталогу изложбе који је издат под насловом: Др. Динко Давидов, Иконе Српских зографа XVIII века, САНУ, Београд 1977.

²³ Кат. 1.

²⁴ Кат. 34.

²⁵ О важности цртежа, који зографи све више заборављају—деформишу, говори П. Флоренски када каже: „Набацили скицу то значи предати мноштву оних који се моле сведочанство Цркве о другом свету“. Теолошки погледи 1—3, Београд 1979, ст. 138.

²⁶ Кат. 5.

и ликовне зрелости. Освојена чистота израза показује једну новину. Лик је пластично обрађен помоћу светлосних акцената на мрко руменој основи.²⁷

Наглашавана пластичност на лицима у теми Недремано око, рађена лиричним колоритом, којим се наговештава барокни сентиментализам, па непокривена и расплетена Богородичина коса на икони из Сланкамена²⁸ говоре о слободнијем „напуштању предања“ и откривају „не-аскетски укус барока“.²⁹ Круна је преузета из западне иконографије.

Ову изгубљену спиритуалност старих византијских икона показују одежде Апостола из цркве у Вилову.³⁰ Ту тамне површине контура нису гипке и „не узносе фигуру дотицањем њених унутрашњих дубина“.³¹ Они више ограничавају дводимензијалне форме чинећи их статичним не откривајући оне динамичне силе бића изражајним могућностима симболима језика.

Ипак као изразити пример оног најлепшег и у стилизацији и у боји, што су дали војвођански зографи линеарног манира можемо истаћи престоње иконе из Стапара, са почетка XVIII века. На раскошним престолима, у контрасту једноставних одежди, монументални ликови Христа на једној и Богородице са Христом на другој икони,³² делују узвишено.

Још од Остоје Мркојевића и његових радова у манастирима Лепавини и Ораховици, из последње деценије XVII века, једном унесени орнаментално-декоративни детаљи, стално ће се ширити док на крају не постану манир израза.³³ Млађа генерација, сада већ сликара-лаика, научених уз пратомајсторе зографе, а има их и потпуно самоуких, раде негде око IV — V деценије у овом маниру.

Тако се на иконама у Српском Милетићу јавља флорални орнамент. Занимљиво је, када већ помињемо ове иконе, приметити да у теми Благовести, насликаној уобичајено на дверима,³⁴ Богородица не држи вретено у рукама него дочекује Арханђела у гесту новом за православну иконографију. Оквир двери изрезбарен је двочланом преплетном траком моравског стила а он се појављује и у архитектури појединих храмова паралелно са барокним као доказ потребе народа за непрекинутом традицијом.

У Срему ће се развити једна школа уз попа Станоја, који се зографском занату учио у манастиру Шишатовцу, код мајстора „јужњака“ Њега су, пре него му је откривено име историчари уметности звали „мајстор орнаментално — декоративног стила“. Он ће у V-тој

²⁷ Кат. 12.

²⁸ Кат. 9.

²⁹ Г. Флоровски, Теолошки Погледи 1—2, Београд 1982, ст. 4.

³⁰ Кат. 10.

³¹ М. В. Алпатов, Древно Рускаа иконопис, Москва 1978, ст. 56.

³² Кат. 37.

Прихватљива је претпоставка да се узор овој икони налази у фреско-икони Богородице са Христом на трону, у ниши на северном спољњем зиду храма Св. Димитрија у манастиру Велика Ремета.

³³ Стим у вези треба поменути закључак Б. Успенског, да се „отступање од нормe сваки пут у почетку појављује на периферији уметничког дела“. Б. А. Успенски, Семиотика иконе, Београд 1979, ст. 369.

Овде то запажамо на намештају на рубовима одежди.

³⁴ Кат. 14.

деченији радити у Визићима, Нештану, ман. Врднику, Прибиној глави. У главном се ради о монументалним престоним иконама. Тако је св. Никола,³⁵ представљен у седећем чеоном положају на богато украшеном престолу барокне форме. Позадина је у горњем делу плаве боје, по њој су орнаменталне хоризонталне траке, док је под ишаран квадратно, а траке се по принципу линеарне перспективе сужавају и секу негде иза престола.³⁶

Дело које се може сматрати сабирним огледалом целокупног протеклог стваралаштва и његовим најпречишћенијим изразом, али такође и раскрсницом у смеру нове духовне опредељености јесу иконе из цркве св. Николе у Сивцу. У време радикалног обрачуна са „невештим“ зографима од стране доминантног клира и приклањања руско-украјинском утицају, као новом критеријуму православне естетике, средином XVIII века, сивачке иконе Господа Исуса Христа и Богородице са Христом,³⁷ експеримент су и доказ до које мере је могла стара икона да се прилагођава не губећи свој есхатолошки смисао. Како би то рекао проф. Радојчић: „искусни организам хришћанске уметности вешто се прилагођавао новим тешким приликама“. Јер одзив на позив патријарха Арсенија IV Шакабенте, руских уметника Василија Романовича и Јова Василијевича и њиховим радом у манастирима Хопову и Крушедолу, разрушиће се класични, освештани свет иконе и фреске. Нова техника пластичног моделовања уљаном бојом и штафелајна слика истиснуће зографске иконе старе технике, темпером на даски.

Тежњом ка лакшем животу, из села Народ све више прелази у градове, мењајући тиме укус и навике. Долази до промене начина живота, до отварања нових видика. Слика постаје „пробијен прозор према Европи“.³⁸ Нова уметност губи ону теолошку продубљеност, оно интересовање за личност Христову,³⁹ а осећај духовне трагедије услед греха и раздора у свету и човеку покушава да заташка светским удобностима. Време престаје бити оно непролазно и вечно „откровљење“ и постаће, по речима проф. Милорада Павића: „тренутак у којем се одиграва акт њиховог стварања“.

Зографи више не виде јасно стару уметност, а за нову још немају потребну „културу“. Недостаје им свести кроз знање и јасност, а ни осећаји нису више чисти, изворни, молитвени. Они не могу да сагледају себе, јер огледало пред њима је другачије него већ далека Византија. Оно што сада пред својим очима гледају у средњеевропској култури страно им је, необично префињено и натурализовано. Ту је онај необичан сукоб живописног, силовитог и наивног, насрам углађеног и младог. Но кретања у друштву разрушила су мир и хијератичност византијске иконе и на новом небу сликају се облаци. Њихова дела постала су непотребни анахронизам.

Оно што су донели са собом био је традиционални иконографски оквир, оно што су желели то је удобност грађанске класе изра-

³⁵ Кат. 49.

³⁶ Та наговештена промена старог простора говори о појави субјективизма, и ако овде иконописац то чини несвесно из потребе декоративности.

³⁷ Кат. 83.

³⁸ Борис А. Успенски, Семиотика Иконе, Београд 1979.

³⁹ Лик Христов задобија „вредност особиту, губећи особиту реалност“.

жена у декоративним барокним елементима, а оно што су урадили и били то је непресушна, декоративна, колористичка разноликост.

И на крају, цитирао бих дубоко проживљено искуство једног од последњих зографа, који су се одржали до почетка овог века у Македонији, истину старога Јанка, мајстора из зографскога гнезда Галичника. Он са тугом закључује: „Зографски занат је пропао зато што су се узор по којима су увек рађене слике, толико искварили да се више није могло сликати“.⁴⁰

Јер уметност је „само понављање некад узвишеније и племенитије лепоте“.⁴¹ Она је побожно смирење пред Неизрецивим.

Summary

Teodor Markovich

SERBIAN NAIVE ICON-PAINTERS OF THE XVIII CENTURY

The author describes here the situation of the Serbians after their Great Migration to Austrian lands in 1690. The naive »zographers« have shown the tenacity of their attachment to the Byzantine canon of painting icons. They had a particular sense of colours and had the power to survive more than two centuries in a surrounding inundated by baroque.

⁴⁰ Светозар Радојчић, Чланци и Студије, Београд 1982, ст. 83.

⁴¹ Исто.



Богородица са Христом — трећа деценија XVIII века — Кат. 9.
La Sainte Vierge avec le Christ — troisième décennie du XVIII^e siècle —
catalogue 9.



Исус Христос — око 1730 — Кат. 12.
Iesus—Christ — environ 1730 — catalogue 12.

Милорад Лазић

ЕТОС ВИЗАНТИЈСКОГ ЦРКВЕНОГ ПОЈАЊА

Немогуће је започети ваљаније размишљање о овако богатој области византијског, и уопште православног црквеног живота, а не рећи неколико уводних речи о карактеру свеколике византијске уметности.

Наиме, сврха многоструког култног живота Цркве садржи у себи потребу за дубинским учествовањем целе личности у прослављању Бога — Логоса, у култивисаном заједничарењу са Лепотом и Добротом Творца. Хришћанска вера сабрала је у себе све уметничке гране дохришћанског доба, пресаздавајући њихову суштину и намену у потпуно нов садржај, не мењајући тиме чисто формалне особености сваке од њих. Човек, сва његова делатност, сва његова култура, сав његов свет и живот, добио је нов битијни смисао, утемељен на животу распетог и васкрслог за живот света, Богочовека Исуса Христа. Тој и таквој реалности следовао је нов и коренит заокрет у свеколикој култури, произашлој на новозаветном и светоотачком Предању. Уметничке гране и родови, у оквирима појединих уметности православне Цркве, остају за дуго време готово неизмењени (до XVII века, када западна традиција врши огроман утицај на руску-православну културу), али њихова садржина бива богато напајана искуством хришћанског живота, тако да целокупна култура има огромну унутарњу динамику. О том унутарњем динамизму византијске културе сведочи и развој црквене музике, која није доживљавала тако изразит спољашњи, колико онај дубљи — унутарњи развој. У даљем току излагања изнео бих више појединости о том, али бих узгредно споменуо да је основна сврха и намена мелодије у византијском богослужењу молитва — изражена језиком музике, где је наглашенија динамика њене молитвености, тј. богословности, него музичности. У теоретском смислу, сваковрсна молитвеност, па и у форми музике, нашла је пуну теоретску заснованост у списима великог православног теолога исихазма Светог Григорија Паламе (XIV век), који је богословски оправдао најдубље вековно молитвено искуство православног Истока. За разлику од западноевропске, како сакралне и профане музичке традиције, византијски израз имао је сталну богословско-литургијску основу, равнотежу између катафатике у певаном тексту и апофатике у пратњи (исократима). Запад-

на духовна музика, још у својој ранијој историји (до XV века), почела је све више да се утапа у сентиментални непреображени ерос, губећи тако своје првосаздано логосно назначење. Овакав поремећај у музици Западне цркве узроковаће касније нове промене. Наиме, сакрална музика почиње да се изводи у несакралним просторима (на дворовима, концертним дворанама), што ће потпуно утицати на промену духовне пријемчивости извођача и публике, а тиме ће одбацити свој посветитељски смисао, исрпљујући своју суштину у естетичности, тј. у жељи да се допадне човековом светском укусу, а не да слави и молитвено прославља Бога. Уместо да функционише у оквиру литургијског живота, црквена музика Запада бива полако преношена у просторију профанације — концертну дворану. Концертна дворана за црквену музику исто је што и музеј за икону. Уметност ту губи живу силу која је хранила свеколике потребе духовнога живота, и почиње да копни и умире њена пuna изражајна способност, ограничена на минимално деловање своје естетске садржине.

У своме досадањем излагању намерно сам користио термин „уметност“, ради лакшег општења са савременим читаоцем, мада је он био потпуно непознат Византији и Православљу уопште. Свака врста култивисаног умећа (ми данас заиста немамо прикладну реч којом би изразили функцију уметника у православном смислу, јер је уметник био више посвећени занатлија него својеглави уметник у нашем смислу речи), имала је пуну онтолошку заснованост и била је неодвојива од свог примењеног карактера, па би пре могло бити речи о примењеној уметности него о појму који се развио од ренесансе наоколо. По речима једног нашег савременог теолога „речи имају у себи чудесну силу, оне су у стању да потпуно промене човеков ум“ (ум у смислу преумљења, као обнављања свих човекових унутарњих сила). Међутим, разјашњење појма „уметности“ у православном стваралаштву, захтевало би дужи осврт.

Византијско црквено појање

Средоземно културно подручје, или како га наука именује Западни оријент, представља конгломерат различитих међусобних музичких утицаја, где запажамо спојеве многих сакралних и фолклорних музичких сусретања. Реч је, најпре, о музици Сумера, Акада, Вавилонa, Египта, Јевреја, Мале Асије, Персије, Јеладе и др. Из ове огромне ризнице, византијска духовна музика добила је основне мелодијске сокове које је уткала у своје музичко искуство и сазнање, озарено новозаветним богословљем. Најстарија сакрална музика овог подручја спомиње се још у сумерским текстовима из трећег миленијума пре Христа, што сведочи да је врло компликовано и немогуће са музиколошког становишта ући у овако слојевиту и давну прошлост. Онтологија ових музичких искустава и наслеђа била је заснована на разним астролошким спекулацијама, магијским мистикама и идолатријским празноверицама, па бих се усудио слободно рећи, да је византијска духовна музика највише мелодијских инспи-

рација могла примити из јеврејског старозаветног певања. Исти је случај био и са целокупним новозаветним богословљем, израслим на органском прејемству Старог и Новог Завета. Битна формална разлика између хришћанске и јеврејске духовне музике била је у томе што је јеврејска била вокално-инструментална а хришћанска искључиво вокална (римокатоличко црквено певање, у свом каснијем развоју, постаје вокално-инструментално, користећи као музички инструмент оргуље). Јеврејско синагогално певање било је, исто као и хришћанско, унисоно (=једногласно) и представљало је певану молитву са пренаглашеном драматичношћу, без оног христовског смирења које ће у себи уградити новозаветно хришћанско певање, као основни тон своје извођачке духовности.

Извор најстарије и прве хришћанске духовне музике, односно појања, налази се у самом Христу, који је Својим богочовечанским гласом осветио и преобразио старозаветне песме и тиме показао правац. О овоме поуздана сведочанства дају нам апостоли и еванђелисти Матеј (26, 30), Марко (14, 26) и Лука 19, 37—38). О певању после васкрсења Христовог најтачније податке оставио нам је апостол Павле у својим посланицама Ефес. 5,19; Колош. 3, 16 и Јевр. 2, 12. У Делима апостолским налазимо податак да је појање одмах постало органски део хришћанског богослужења, где стоји: „Око поноћи Павле и Сила у молитви слављаху Бога, а сужњи су их слушали...” (16, 25).

Светоотачка традиција Цркве устима и перима светих отаца, изрекла је неке најискреније и најдубље истине о правом смислу и значају богослужбеног појања у оквиру литургијског узлета и литургијске педагогије. Свети Симеон Нови Богослов рекао је дубоку мисао о појању: „Свака молитва или псалмопјеније је разговор са Богом, у коме ми или молимо Њега да нам да оне ствари које Он даје људима, или Му се захваљујемо за Његове дарове, или Га хвалимо за сва створења која је Он начинио, или казујемо о Његовим дивним делима, која је Он створио у различитим временима ради спасења људи и карања неправедних, или казујемо велику тајну оваплоћења Сина и Лолоса, Божијег, и слично (Собр. дела Светог Симеона Новог Богослова, I део, ст. 60, 102, 245; (цитат сам преузео од К. Каварноса, **Византијска мисао и уметност**). Свети Јован Лествичник, пак, говори о једној врсти практичне функције духовног певања, и каже: „Када је умерено појање понекад одлично умирује срџбу. А понекад када је неуморено и неправовремено погодује сластољубљу“ (Лествица, Београд 1963. стр. 82). Постоји читаво море светоотачких примера о функцији певања и богослужењу и душекорисној педагогији, и заиста их је тешко све издвојити и синтетички обрадити.

Да би се певање успешно извело, сâм појац, морао је бити пре свега добар молитвеник па тек онда даровит појац, мада је најидеалнији спој ова два талента. Стваралачка способност појца није била паралисана сталним понављањем мелодија и тако није представљала једну механичку улогу човекове личности у духовној музици. Напротив, механичко понављање израз је мртвила концертне духовне музике, док је понављање у живој византијској црквеној музици добијало пуну креативну силу у непоновивости личности, кроз чије се целокупно психофизичко устројство цео тај богоносни садржај пре-

таче и испевава новим непоновивим молитвеним и мучичким доживљајем. Значи, што су молитвени квалитети једног доброг појца изразитији, то је креативност присутнија.

Византијско црквено појање, барем на грчком тлу, остало је од првих времена до данас монодијско, без обзира колико певача учествује. Једина дозвољена пратња (уз ово певање) је уједначено хорско брујање на једну ноту — грчки исократима. Ова музика код Грка и Бугара остала је све до данас ненарушена хармонизацијом. Ово се нарочито односи на светогорску појачку традицију која представља најпунију варијанту византијског црквеног појања. На Западу, грегоријанско црквено певање је најлепши остатак православности (после одвајања Рима од Цркве), али и то појање без „исократиме“ („исона“) нема мистичку дубину неизрецивости. Да не говоримо о каснијем развоју страствене полифоније...

Српско црквено појање

У овом делу разматрање, као и у претходном, не бих искључиву пажњу усредредио на музиколошке особености наше црквене музике, него бих подвукао карактер њеног настајања, преношења и дан-данашњег трајања.

Са примањем хришћанске вере, деловањем словенских апостола Светих Кирила и Методија као и њихових ученика Климента, Наума, Горазда, Саве и Ангеларија, у нашу неофитску богословску свест утиснуто је и сретање са црквеним певањем, тим обавезним пратиоцем првих преведених богослоужбених текстова. Најважнији текстови који су уведени у богослужење, поред Новог Завета, били су **Псалтир** и **Осмогласник**. Песме Осмогласника биле су распоређене у 8 гласова, као што и само име говори, док је њихово текстуално значење сведочио о догађајима Христовог Васкрсења. Први глас почињао се певати у суботу после празника Свих светих и цео тај циклус (столп) завршавао се следеће суботе, а затим се опет понављао. У модерном смислу, једину оригиналну творевину српских стихописаца и музикотвораца, представљају стихови из збирке **Србљак**, на чије речи су наши музикални и духоносни црнорисци импровизацијом (кројењем) стварали мелодију, чију је полазну основу представљала везантијска мелодија **Осмогласника**. Српска песмотворачка оригиналност манифестовала се у свим областима црквене музике, јер је појање византијске мелодије захтевало нову обраду и појачку редакцију због специфичног ритма нашег средњовековног језика култа. Треба истаћи и то да је на основу византијске мелодије постепено уткивана и сва дотадашња народно-музичка традиција, која је сама по себи имала све особености српског етоса. Ово сусретање фолклорног и хришћанског звука још ће се више испољити нешто касније, када црквено појање још није било бележено (неумским знацима), што ће омогућити још интензивније прожимање и срастање. Одвијао се тајанствени сусрет старог српског звука, у основи богочезнивог, и новог богооткривеног и богоосмишљеног, који је носио све особености музичке пуноте (пре свега Божанске **агапе**). Декаденција и појава музичког синкретизма јавиће се у нашој духовној

музици знатно касније, и то под утицајем европске хармонизоване мелодије.

У нашој духовној музици запажена је ова периодизација: I старосрпска епоха (под утицајем изворне византијске мелодије); II — руска епоха — у XVIII веку; и III савремена епоха, коју чине мелодије забележене и обрађене од наших композитора. Особеност прве старосрпске редакције, о чему сведоче сви до сада сачувани извори (текстови са неумским обележавањем, пре свега), карактерише непомућена византијска изворност њеног порекла и пуног развоја у готово свим духовно-музичким финесама. Ово речито потврђује и проналазак једног важног музичког текста у манастиру Ивиру на Светој Гори и манастиру Свете Катарине на Синају, састављеног руком византијског песмобогослова Мануила Хрисафиса, средином XV века, под називом **Кратима**. аСдржај је испуњен типично византијском варијантом певања слогова **те-ре-рем**, која се певала углавном у току свеноћних бденија. Када је у питању ова варијанта певања у нашем богослужењу, споменуо бих неколико предањских предпоставки откривених ми од светогорских монаха. I — рационална, по којој је током дугих бденија исцрпљиван сав планирани богослужбени текстуални материјал, па су се „довитљиви“ Грци снашли у импровизацији врло пријатне арије; II — богословска: порекло тога се доводи у везу са Богородичним житијем и сматра се да су речи **те-ре-рем** напев успаванке коју је Богородица певала малом Христу (као што код нас Срба мајке певају деци ну-на-ни-на итд.); и III — се односи на суштину молитвеног стања певача. Те речи су заправо немоћ да се слосвесније изрази молитвени вапај Богу, када свака наша мисливост, осећајност и свака наша реч постају немисливи, надосећајни и неисказиви (то је дубоко молитвено созерцање и озарење у току певања).

Другу епоху карактерише нагли утицај руског црквеног појања, које је прекинуло са унисоном традицијом још у XVII веку под наглим упливом западне културе. То је култура петровске Русије, која је у свим слојевима друштвеног и црквеног живота оптерећена латинством. Нова мелодија (у новој хармонији) преплавила је руско црквено појање, под називом руски барок, који је као изданак другачије традиције, носио сасвим нови етос. Овај утицај и поред своје штетности није успео сасвим да умртви молитвени смисао руског црквеног појања, услед заиста дубоке укоренености руског богословља и православног духа у руском човеку. Унисоно певање у нас очувало се некако све до XIX века, када је под притиском јаког руског теолошког утицаја пресађена нова хармонизација у Српску Цркву. Наглој промени у нашем традиционалном византијском појању претходило је нешто раније пристизање руско-барокног китњастог певања, пре свега у Војводину и њен црквени центар Карловце.

Тек у трећој фази нашег црквено-музичког живота дошло је до наглог опадања. Ову фазу представљају музичке обраде наших модерних композитора, школованих по европским академијама, који са теологијом нису имали присног додира. Рад на обради започео је Корнелије Станковић, а довршио Стеван Мокрањац, Бранко Цвејић, Ненад Барачки и други. Мокрањац је наше појање бележио западно-

европским нотним системом а мелодију свео у оквире европских хроматских могућности, док је ранија мелодија била дијатонска и модална. Тај прекид донео је непроцениву штету свој нашој култури, јер смо од тада прекинули, у музичком смислу, везу са светотачким надахнутим појањем. У наше време, међутим, има знакова носталгије за исконским стилем средњевековне црквене музике. (На пример, хор „Кир Стефан Србин“.)

Закључак

У средњем веку није било потребе за трактатима све врсте, (које смо ми данас принуђени да пишемо) из простог разлога што је прималац ове културе био црковен народ, било да је писмен или не. Он је појање лакше разумевао, зато што га је осећао у ритму свог свакодневног живота. Том и таквом Божијем народу било је јасно шта је молитва, а такође и многа друга богословска питања. Народ тога времена није био богословски аналфабета као што је то случај са данашњим „писменим народним масама“. Зато и немамо писано наслеђе у виду богословско-научних списа из ове области, што у многоме отежава наше данашње проучавање. У модерној науци недовољно и површно је наш проблем свести само на историју и теорију музике. Модерно, дубинско истраживање, захтева интердисциплинарно проучавање, које мора да захвати све слојеве културе, јер се културни живот времена и средине где је ова музика настала и где и данас живи обликовала из једног корена (хришћанске вере), захватајући у своме развоју и изражајној форми све области културног битија једног народа, или у нашем случају више народа Грци, православни Словени, Арапи, Румуни... Није зато случајно да у хришћанској култури, било да се ради о књижевности, сликарству, архитектури, богословљу и наравно музици, осећамо или не осећамо укус њеног учешћа или неучешћа у евхаристијском духу који спаја катафатику и апофатику. Заиста је сва црквена уметност, кад је права, само органски део свецелог живота Цркве и њеног будућег, вечног живота у Христу Богу. Овако Христом утемељена и Духом Светим однегована византијска црквена музика, ставља озбиљне захтеве пред савремену науку и њене неимаре. Потребан је, дакле, не само научник у модерном смислу те речи, што је била досадашња пракса, но и истински богослов, јер су то једини предуслови да се схвати и објасни двослојна садржина византијско-словенског црквеног појања, тј. његова молитвопојна садржина.

Литература

1. Курт Закс, Музика старог света, Београд 1980.
2. Српска музика кроз векове, Београд 1973.
3. Константин Каварнос, Византијска мисао и уметност (сепарат Теолошких погледа).
4. О Србљаку, Београд 1970, стр. 129—140.

5. Љубица Петронијевић, Рано-хришћански и византијски утицаји у духовној музици Западне цркве, (Теолошки погледи 4' 80).
6. Љубица Рајковић-Петронијевић, Стара српска музика у периоду од IX до XV века, (Теолошки погледи 4' 78).
7. Милош Весин, Религијска музика и васпитање, (Теолошки погледи 1—3' 81).
(Са немачког из часописа UNA SANCTA превео Ђакон Радомир Ракић)

Summary

Milorad Lazich

THE ETHOS OF BYZANTINE CHANT

The author sees the distinctive mark of the Byzantine Church music in its fitting expression of the Orthodox theology, namely in the equilibrium between its cataphatic aspect (the chanted text) and its apophatic aspect (the peculiar accompaniment, »isokratima«).

The monodic chant existed already in the Old Testament (with instrumental music), as now in the Roman Catholic Church singing — but only Orthodox Catholic Church — in her traditional Byzantine liturgical chant — has its musical basis in the inscrutable depth — in the apophatic »isokratima«.

Др Хаци-Недељко Кангрга:

ЖИВОТ КАО СВЕТИЊА

Проста је истина да ми који живимо и свесни смо да постојимо, не знамо праву природу живота, нити можемо да дамо научну дефиницију живота.

Својим животним делатностима, и то обично духовним узлетима, човек је објашњавао и обележавао своје постојање, као што је, на пример, философски израз: »Cogito ergo sum«.

Зато човек, који је својом духовном страном свестан свога живота, и физичког духовног, не може а да не поставља питање о свом постојању: материјалном и духовном, и питање о примарности духа или материје.

Ми, као хришћани, јасно говоримо о животу духовном и животу телесном. Заједно са Св. апостолом Павлом разликујемо чак и две категорије људи: оне духовне, који духовно мисле, и оне телесне, који телесно мисле.

У сваком случају, ми поседујемо наш верски одговор на питање о односу духа и материје. Егзактна наука нам на то питање не може дати задовољавајући одговор. Тек наша верско-научна комбинација може да нам да прикладан одговор о животу, па и о животу као светињи.

По једној научној дефиницији „живот је највиша форма кретања материје“, што је тачно, али само делимично, јер једнострано осветљава његову праву суштину. По механистичком материјалистичком схватању „живот је врло сложена физичко-хемијска, и у том смислу природна појава“. Али живот није само физичко-хемијска појава, јер за њега важе и друге законитости. Према дијалектичком материјализму „живот је начин постојања беланчевинастих тела, и најопштије основно својство живота јесте размена материја која омогућава живим бићима да се мењају и да остају оно што јесу“. Ово је, додуше, тачно, али не објашњава однос духа и материје.

Постоји, насупрот овоме, и виталистичко схватање живота, које га сматра „у суштини надприродном појавом, којој у основи лежи нека нематеријална“ животна „сила, чије је дејство целисходно и по томе моћније од физичких сила“.

По моме уверењу сва та, чак и опречна, схватања живота само су безуспешно упињање да се ствари некако објасне, а да се избегне појам Творца и Животодавца, као да Он није чињеница коју би морао и објективни научник да прихвати, као да Бог није доиста највећа и изворна стварност. Јер од њега долази све кретање и све промене, а Он је једини непроменив, вечан и апсолутно слободан.

Не само у погледу суштине, него и у погледу настанка живота постоје разне научне хипотезе и лутања и ја ћу покушати да дам најкраћи преглед и тих теза, да би се видело докле је гола наука стигла, односно докле није стигла.

Док са једне стране креационисти признају да је Бог створио живе организме у једном акту, или да су се „све савршенији облици живота јављали у поновљеним актима стварања после уништења претходних у катаклизмама“, а представници емергентне еволуције оцењују „скоковите промене у развоју живог света као ирационалне, логички недостижне творачке акте“ и заступници холизма да „светом управља холистички процес, односно процес стварања нових целовитости“, дотле материјализам има другачије гледиште:

По некима споре (семе) живота доспеле су на Земљу из космоса, а по другима од вечности постоји паралелно жива и нежива материја. Савременици претпостављају да „су се абиотичким, неживим путем првобитно образовали комплекси беланчевинастих колоидних система, а из њих и прва жива тела. Дошло је до „образовања материјалног система који се састоји из два подсистема: онога који управља и онога којим се управља“, што би одговарало ћелијском језгру и цитоплазми. У ћелијском језгру се налазе молекули дезоксирибонуклеинске киселине, који улазе у састав генетичког кода, и „од чијег поретка атомског размештаја зависи следовање свих процеса животне делатности тога организма“. У погледу развитка врста живог света најважније је учење о „употреби и неупотреби органа као извора нових особина организма, који се наслеђују „и о“ утицајима спољашње средине који изазивају измене генетичког кода и појаву нових организама“. Ови се неминовно подвргавају природном одабирању, и „само они организми који се прилагоде условима спољашње средине преживљавају и остављају потомство, омогућујући настајање нових биолошких врста.“

Из прегледа ових, углавном материјалистичких философских теза у науци о настанку и развоју живота може се видети колико је та „кула од карата“ климава и неповезана и колико јој недостаје појам о оној промислитељској и покретачкој Сили, без које се не ништа не би могло дешавати.

Насупрот томе, хришћанска вера пружа нам начела и даје нам увид у све оне околности које су нам потребне за разумевање и за правилно схватање живота. Као илустрацију и доказ ја ћу вам овде наводити само просте чињенице, али чињенице толико набијене значајем.

Најважнија наша верска чињеница је да је Бог творац света и живота. Да живот није, а не може ни бити, никаква случајност, него

последица бескрајне творачке интелигенције и моћи. Да је он дат из љубави, као и све што Бог ствара, па према томе он је човеку дар од Бога. У **Књизи Постања** читамо да је Бог створио сва жива бића по врстама њиховим, па најзад и човека. И када му непосредно удахну свој дах, „постаде човек душа жива“. Поседујући „Дух који оживљава“, јер „тело не помаже ништа“, човек је тако постао икона Божја. Из љубави дат, живот човечји и нема други задатак, него да буде потврда и излив љубави. Од Бога дат, он треба Богу и да служи, да служи Њему на славу, не само у дивљењу, него и у захвалности, и не само у захвалности, него и у целосном узвраћању љубави. **„Љуби Господа Бога свога свим срцем својим, и свом душом својом, и свом мисли својом“.**

И као икона Божја човек треба да љуби и оне које и Бог љуби, а у првом реду свога ближњег, и то као самога себе, јер је у ближњему Божји дар живота као и у њему самоме. Људи, дакле, треба да буду **„савршени као што је савршен Отац њихов небески“.** —

Подарен једанпут првом људском пару, живот је дат и као заповест целом људском роду, односно као плод љубави мужу и жени: **„рабајте се и множите се и напуните земљу“**, како би тај Божји дар остао и умножио се. И у овом творачком подражавању човек треба да се уподобљава Богу. —

Једном речју, слављење Бога у љубави, то је циљ и смисао нашег живота. Живот је, дакле, непрекидна молитва, као што је и непрекидна молитва Богу право човеково блаженство и његов пуни живот.

Хришћанско схватање живота као Божјег дара, као умножења љубави, као савршенства које иде до уподобљавања Богу, као слављења Бога и као молитве Богу, шта је друго до схватање живота као светиње, са свим атрибутима божанског порекла: љубави, чистоте, савршенства и славословља. — Живот наш није само драгоцен, него и свети дар Божји.

И заиста, свети људи виде у туђем животу светињу Божју, а сви ми осећамо, макар у погледу свога живота, толику драгоценост тога дара, да све жртвујемо да бисмо тај дар спасли, да се до последњег даха боримо за њега и онда када је он горак и претежак, да без поремећености ума у његову вредност никад озбиљно не можемо да посумњамо. И не само да овај пролазни овоземаљски живот сматрамо непроценивом вредношћу, него чезнемо и за вечним, бескрајним животом, и та чежња дата је у људској природи као битна човекова сврха, и немогуће ју је из ње искоренити, па чак ни потиснути, без велике психичке трауме.

Но појам живота прати, на жалост, и појам смрти. „Сви су људи смртни“. Научници кажу да је живот од самог његовог почетка — умирање. Значи, негација живота увукла се у сам тај Божји дар. Како се то десило?

Требало је презрети љубав и против ње згрешити да би се човекова природа заразила клицом разарања Божјег дела и смрћу. — Библијска историја нас упознаје са оним што се у самом почетку

збило: заразивши се злим духом гордости, човек је испољио непослушност према Богу, презрео љубав свога Творца и појео забрањени плод са „дрвета познања добра и зла“. Познање не само добра, него и зла прострујало је његовим жилама, и упознавши зло, њему није више било могуће да ужива радости раја, и њима, првом човечјем пару, осуђеном на зној и мучење, смрт се уселила у сваку ћелију тела. Заражено истим сатанским грехом, цело њихово потомство наследило је у својој природи смрт, јер „казна за грех је смрт“.

Човечанство је осуђено да чезне за изгубљеним рајем и вечним животом, да се бори са духом разарања, и да са том својом чежњом повезује идеале изгубљене чистоте и безгрешности. Међутим, грех рађа грех, и човечанство је падало све дубље у мрежу сатанску и провалију безнађа.

Први велики грех смртног човека истераног из раја био је убиство: брат је убио брата. И тај грех, насртај на интегритет човекове личности, понавља се и до дана данашњег у разним видовима и у све усавршенијим свирепостима. У Божјем закону стоји јасна и кратка заповест: „Не убиј!“, а Христове речи још строжије опомињу: „**Ко каже брату своме погрдну реч биће крив паклу огњеноме!**“ — Живот, — Божје дело и Његова светиња —, морају се, значи, строго поштовати. — Вама препуштам, да размишљате на какве се то конкретна дела и одређене ситуације у данашње време односи.

Бог, који је дао живот човеку, побринуо се и да га сачува, и послао му је Спаситеља, „јер Богу је тако омилио свет да је и Сина свога јединороднога дао да ни један који Га верује не погине, него да има живот вечни“. И у Господу Исусу Христу нађосмо спасење. Он, безгрешни, својом крсном смрћу откупи пред вечном Правдом грешни људски род, а човека позва на покајање и на праштање да би му се опростило. Тако, уместо гордости првог греха, смерност постаде прва еванђелока врлина, уместо сатанске преваре зазвуча спасоносно обећање: „**Ја сам пут, истина и живот. Ја сам васкрсење и живот; који верује и Мене ако и умре живеће. Ко верује и Мене дела која Ја творим и он ће творити. Ко моју реч слуша и верује Ономе који Ме је послао има живот вечни и не долази на суд, него је прешао из смрти у живот. Ко одржи реч моју неће видети смрти до века. Ја сам хлеб живи који сиће са неба, који једе од овога хлеба живеће вавек.**“ — И, уместо отровног плода греха и смрти, спасени народ Божји отпоче да се причешћује животворним Телом Христовим.

Смрт, па васкрсење, — то је, дакле, општа формула вечног живота човечанства. Смрт телесна, па и васкрсење телесно, да би потпун човек вечно живео, али живео у преображеном телу, — као што нам Апостол Павле поручује: „Јер је наше живљење на небесима, откуда и спаситеља очекујемо, Господа својег Исуса Христа, који ће преобразити наше понижено тело да буде једнако телу славе Његове, по сили да може све себи покорити“. — За праведнике ће васкрсење бити васкрсење живота, а за грешнике васкрсење суда. Праведни живот, као светиња, и не потпада под суд. Они који Христове заповести испуњавају, чуће славну пресуду: „**Добри и верни слуго,**

ући у радост Господара свога“. „Јер оно што око не виде и ухо не чу и у срце човеку не дође, то је Господ припремио онима који Га љубе“.

Међутим, грешни живот ће сам себе осудити, јер грех убија светињу, мржња убија љубав, грешни човек сам уништава својим грехом даровани му живот. Зато се ми, грешни, можемо спасавати једино кроз заједницу да бисмо могли да своју веру докажемо и делима: љубављу према ближњима, жртвом, покајањем, трпењем и праштањем, а посебно кроз „заједницу светих“ која је Црква Христова, хранећи се животворним телом Христовим и обожујући се еванђелским врлинама и Његовим светим тајнама.

Живот, схваћен као светиња и »sub specie aeternitatis«, где очекујемо да „гледамо лице Јагњета Божјег, Христа, и где неће бити ноћи, него ће нас обасјавати Господ Бог“, где ће људи, „наша бесмртна браћа бити и наша вечна сабраћа“, — тако схваћен живот тражи од хришћана и нарочиту нарав. Благоу нарав која искључује сваки грех против љубави, против светиње, против живота. Мржња је извор сваког напада на живот. Грех, уместо светиње, доноси плату — смрт. Убиство, пак, само по себи демантује нашу веру у вечни живот.

Убиство, као директан напад на живот, у сваком своме виду показује неверовање у вечни живот. Ево примера:

Саомубиство сведочи да је, због неверовања у вечни живот, и овоземаљски живот постао бесмислен, доживео промашај, да га је човек омрзнуо као Божји дар и зато га себи одузима.

Убиство говори да убица у своме срцу гаји мржњу, која разара и његов живот, и да, пославши на онај свет свога „бесмртог брата“, не верује у Божји суд и поновни састанак са њиме. Ово исто важи и за масовна убиства и геноцид.

Убиство свога плода, или такозвани „намерни абортус“, доказује да жена, исто као и мушкарац, не узима озбиљно Божанске законе, нити верује у живот као Божји дар.

Убиство овога неизлечиво болесног родитеља или блиског рођака, такозвано убиство из самилости, или еутаназија, претпоставља да је човек уверен да нема никога над собом и да је властан да одузме нешто што није дао, и приказује сву дволичност онога који уместо потребног саучешћа и помоћи, уклања онога који му смета, сматрајући да је тиме све завршено.

Но, поред ових очигледних и кобних заблуда, постоје и оне мање очигледне. На пример: бесмислено жртвовање живота ради одређеног циља. Оно што је овде проблематично и релативно то је тај циљ, да ли је он нешто бесмислено, или заиста узвишено.

Друкчије стоји ствар са жртвовањем живота за веру, јер се баш ту узима у обзир вечни живот, јер се ту изабира небеско уместо земаљског царства, јер се у том случају „не треба бојати оних који убијају тело; и ко тако изгуби живот тај ће га наћи“. Слична ствар је и са жртвовањем живота ради ближњег, јер „од те љубави нико нема веће него ако ко положи живот свој за пријатеље своје“.

Колику тежину има грех против живота људскога показује чињеница да је човек, како икона самога Бога, тако и огледало у коме

се огледа цео свет. Са друге стране, ми не верујемо да се човеков живот може уништити без остатка, јер и после смрти остаје бесмртна душа човекова. Стога и чекамо да дође опште васкрсење мртвих.

Као и у свему, тако и у питању односа према човековом животу као светињи, пресудну улогу има богомдана љубав, која све решава.

S u m m a r y

Dr. Nedelko Kangrga

LIFE AS SACRED GIFT

The author expounds firstly all the current materialistic and rationalistic theories about the phenomenon of life on Earth, in order to conclude with the Christian mystical understanding of life as a gift of God, our Creator and Savior.

Милорад Мандић

НЕЗАСТАРИВЕ „МИСЛИ“ БЛЕЗА ПАСКАЛА

Паскал је по општем признању један од највећих научника и филозофа света чије дело има трајну и изузетно велику вредност. Он је још у детињству показивао чудну радозналост хотећи „да зна разлог свачему“.

Већ у 11. години појављује се у њему истраживачки дух и он саставља читаве теорије о звуку. Њега не интересује толико да сазна шта о појединим стварима други мисле, колико да он сам својим искуством истражује и утврђује.

Самосталност и оригиналност показује прво у избору својих интересовања. Паскалов отац, математичар и природњак жели да му син добије прво опште образовање, да изучи класичне језике и добро упозна класичну културу, па да се тек онда почне бавити математиком и другим природним наукама. Дечаков радознали дух иде другим правцем. Кријући се од оца, математичара, он већ у 12. години, сам проналази и доказује Еуклидове геометријске теореме. Париски научни кругови га признају и примају у своје редове онда када је имао 16 година.

О овом горостасу научне и филозофске мисли савремени филозофи имају различита мишљења и прилазе, иако се сви слажу да се ради о неоспорној генијалности и величини.

Виктор Делбое у Паскаловој мисли види читав систем погледа на науку, природу и судбину човека.

Леон Брунsvик види у његовом раду читаву филозофску доктрину, а Шевалијер налази и указује на њену надмоћност, дубину и оригиналност. Она се огледа у методи сазнавања која циља на оно што је непосредно и стварно.

Филозоф А. Винет види код Паскала оригиналну моралну филозофију којој се не може одолети и која треба да буде увод у хришћанску религију.

Емил Бутро тврди да је он само научник — хришћанин и човек који одбацује сваку филозофију као „монструозни спој“ натприродног изучавања и наших ограничених моћи само на природне појаве.

Интересантна је расправа о Паскалу једног од наших водећих филозофа — марксиста професора др Душана Недељковића. Резул-

тати ове расправе ушли су у европску филозофску историографију. Овај филозоф даје ново тумачење Паскалове мисли не као готове, него као динамичког почетка. Међутим, пада у очи да се писац расправе скоро нигде не упушта у оспоравање Паскалових ставова са којима се као марксист сигурно не слаже.

ЊЕНО ВЕЛИЧАНСТВО МИСАО

Паскал је написао праву апотезу величини људске мисли. Он сматра да је суштина човека у томе што мисли: „Рођен је да мисли, и ниједан тренутак, а да то он не чини“. Даље он каже: Човек се може замислити без руку или ногу, али не може без мисли јер би онда био камен или животиња. Мисао је својство човека и његово човечанско ј а.“ (Мисли, Мисао 339. и 469.)

Човекове моћи су у свим областима јако ограничене у свемиру али је мисао његова величина, њом он надмаша све. **„ЧОВЕК ЈЕ САМО ТРСКА, АЛИ ТРСКА КОЈА МИСЛИ“** истиче Паскал, а да би ово ближе доказао он каже: „Није потребно да се цео свемир наоружа да би човека смрвио: маглица, капљица воде, довољна је да он буде уништен. Али кад би га свемир и смрвио, човек би био већи од онога што га убија, јер зна да умире, и зна за надмоћ коју свемир има над њим — док свемир не зна о томе ништа“ (Исто, Мисао 347). и даље: „Мисао чини и снагу човека, којом он треба да се уздигне изнад простора и трајања. Ако поћемо да освајамо земље, свемир ће нас увек обухватати својим простором и прождирати као невидљиву тачку; мишљу, међутим, ми ћемо њега обухватити и разумевати целог. Мисао је наша снага, надмоћ, победа. Радимо дакле да добро мислимо у томе је морални принцип“.

Када треба добити одговор каква мисао треба да буде Паскал увек мисли на узвишене мисли које човека издижу изнад обичних ствари и тривијалне свакиданице и каже: „Човек је очевидно створен да мисли; све је његово достојанство у томе; а сва његова заслуга и сва његова дужност састоји се у томе да мисли као **што треба.**“ а да би објаснио о чему треба мислити, он каже: Ред мисли је: **ПОЧЕТИ СОБОМ И СВОЈИМ ТВОРЦЕМ И СВОЈИМ ЦИЉЕМ**“. Значи, мора се мислити, наћи решење смисла живота и поставити циљеве за живот ако уопште човек жели да зна зашто је жив и ако је мисаоно биће.

Одакле је човек? У чему је смисао његовог постојања? Куда иде и где му је и чему крај? На ова судбоносна питања човек је увек тражио одговоре и од тога је зависио смер његовог живота.

У истраживању животних истина треба се окренути стварном човеку, али човеку — брату, а не „вук“ како га неки замишљају. Посебно Паскал замера „апстрактним наукама“ пре свега „филозофији“, али оној која замагљује, у место да расветљава животне истине Он каже да су њему науке због штурости постале „одвратне“. И заиста када човек погледа дубље шта се све у филозофској а и другој литератури објављује, колико има праваца и теорија, колико странпутица и наопаког тумачења живота, видимо колико је Паскал био у праву када је за овакву науку употребио израз „одвратна“.

Филозофија по њему мора пре свега бити човечна и давати јасне одгонетке на животне тајне, а то значи, по Поскалу, научити људе да „мисле како треба“.

Паскал је научник који реалистички посматра људе и зна да је човек због својих слабости окренут „приземним мислима“ везане само за „прости биолошки опстанак или узалудно траћење времена.“ О овом тако важном феномену и савремени филозофи су дали доста својих судова.

По мишљењу Спенсера „оне формуле друштвеног прогреса у којима су истакнути циљеви: бројно повећање становништва, пораст богатства, развој трговине — не доносе благостање но несрећу.

Шта је то прогрес? пита се поводом горњих Спенсерових речи Џон Рескин. Кретање напред? Обнављање живота? Али да ли је увек добро ићи напред и што даље. И да ли је свако ново боље од старог? — Не, није сваки прогрес и добар прогрес. Да би живео човек мора бити творац. Само је оно кретање напред добро које означава стваралачки рад користан не само појединцу него и људској заједници. У савременом прогресу Рескин види само негацију тог стваралаштва. Ко хоће да живи — мора стварати, а то значи осећати ограниченост свога „ја“ и безграничност Више Силе.

Свака замена ручног рада машинама, сматра се данас за тријумф човека над природом. Машине по мишљењу Рескина често доводе човека до нерада и отупелости. Погледајте, вели, на огроман део становништва Енглеске који сваким часом свога живота и све већом брзином упада у неморал, у похлепу и у безумље. А добар део становништва се храни плодовима туђих руку. Такво је гледишта Рескина на савремени „машински прогрес“. Тај прогрес убија живо, свесно стваралаштво у животу, а што је најважније убија душу људску која је једина стварна вредност нашега живота. Изрекавши врло оштри суд о наличју машинског прогреса Рескин говори о правој мори савременог света о манији богаћења по цену здравља, моралних принципа и свега онога што чини човека узвишеним бићем. Он каже: „Данашњи свет, изгубивши веру у Бога и добро, поставио је на место свега тога КАПИТАЛ и признао је само новчану вредност за сва блага... Људи су заборавили да и у материјалним предметима као и духовним постоји **АПСОЛУТНО ДОБРО** које се не може превести ни на какву новчану вредност.“ Највеће материјално благо биће увек код оних који имају највећу духовну силу, који имају највећу веру. Тајна богатства, али правог и стварног то је тајна живота, јер се право богатство састоји у чему се састоји и садржајни и поштени живот. Савремени човек се уплашио од тајни живота и вере.

Да би дакле, живео треба се борити. А да би веровао у више циљеве вога живота мора се борити са сумњама, саблазнима и сваким штетним насртајима којих има далеко више него што их слаба људска природа може поднети. Борба против свега што човеку смета да буде човек — томе је све подређено, па и људска мисао са свом својом величанственошћу. Али да се не би борили, људи су ударили у транпутицу и заменили веру рачуном живот пијачном трговином, а срећу новцем. (Упореди: Мисли 144, 146, 247, 347 и 348).

Резултат тога што се „не мисли како треба“ је погрешно усмерен живот који се љуто свети. Данас се веома мало говори о срећном и веселом животу јер га веома мало има, а врло се често употребљава појам „отуђени човек“. Требало је очекивати да са порастом технике и богатства и људски живот постаје срећнији, али се десило обрнуто. Томе, када „мислимо како треба“, а то је Паскалов императив, није крива ни техника ни богатство него њихова злоупотреба.

Један од највећих савременика писаца „отуђености и апсурда“ Алберт Ками описује у ствари савременог човека који је сам себе отуђио и то не ни од кога другог него од самог себе. А ако је човек сам себи странац онда он живи ропским и безнадежним животом, а резултат тога је трагичан. У најразвијенијим и најбогатијим земљама жртве отуђености су махом најбогатији људи који извршавају самоубиство или таворе од данас до сутра бежећи у дроге и пиће.

Пошто морамо анализирати Паскалов императив „Мислити како треба“ и потражити узроке где је корен отуђености треба видети шта о томе каже савремени психолози. Они у својим студијама доказују да данашњи човек веома мало мисли о себи, а место тога он је заокупљен мислима о стварима и другим људима и то на несрећу опет површно и наопако. Савремени човек у доста случајева усмерава свој живот и своје мисли око тога да набави што више ствари, о себи и своме ја веома мало мисли, а код других људи види само њихове лоше особине. Испада да човек немајући времена да мисли садржајно о својој личности и да усмерава живот како би у хармонији и равнотежи живео, постаје сам себи туђин, а то је неприродно и ненормално стање које се човеку љуто свети. Да се вратимо мислима великог Паскала који каже како треба мислити и о чему треба мислити.

Путеви сазнања истине

Људска мисао има само онда практичну вредност ако се њоме може доћи до сазнања животних истина, а онда се према томе усмерава наш живот. Многи су се филозофи трудили, а и данас се труде да докажу да је све у животу толико релативно и несигурно да правих истина и нема. Овим умовањима задао је јаки ударац Декарт оном његовом чувеном аксиомом: Мислим, дакле, постојим.

Међутим сам факат да истина објективно постоји није довољна за понирање у тајне живота. Потребно је постојање тзв. безусловне истине, а не само условне која би била јако недовољна за многа закључивања. Осим тога потребно је расветлити и други врло важан постулат условљености о условном и безусловном бићу. Тек на основу тога постају јасне Паскалове мисли о кључним проблемима.

Шта је условна истина? Ако кажемо: мом оцу је име Петар или ова врата су беле боје. То су условне истине јер зависе од нечије воље или од неког бића ван нас самих. Врата нису морала бити обојена белом бојом, него неком другом; мој отац није морао добити име Петар, него неко друго, али у оба случаја неко је то тако одлучио, мада је могло бити одлучено и другачије.

Безусловна истина је када нацртамо или замислимо круг и ми га увек морамо замишљати и нацртати тако да буде округло, јер се другачија супротност не може замислити, пошто онда не би био круг. Овде припадају и истине везане за природне законе и за постојање Узрока и природних закона и свега што постоји.

Под појмом „условно биће“ подразумевамо такво биће које „може и не бити“ тј. не мора постојати. Условна бића немају разлога свог постојања у себи самима, имају особине такве да су могле бити и другачије, те су њихове особине променивост, пролазност и временска ограниченост. У условна бића спада човек и цео видиви свет. Аналогно условним бићима постоје и **БЕЗУСЛОВНА АПСОЛУТНА БИЋА**.

Доказ о њиховом постојању Кант овако конструише:

„1. Ако постоји икоја ствар, онда мора постојати и једно Апсолутно биће као узрок те ствари.

2. Постојим бар ја сам.

Дакле мора постојати једно нужно апсолутно биће“.

Овај доказ логички исправан и материјално истинит сам Кант покушава свим силама да обори, али у томе не успева. Познато је Кантова теорија да постојање Бога, тј. Апсолутног бића, не подлеже разумном доказивању, али је он износио животне истине сам доказивао апсолутност своје теорије.

О том толико пресудном и кључном проблему филозоф Гејзер духовито закључује:

„Тврдити да постоје само условна бића, без иједног безусловног, исто је тако противречно, као замислити бескрајан низ фотографија које би биле све саме копије без иједног оригинала.

О томе др Лазар Милин каже:

„Овај став о нужном постојању једног апсолутног бића може се утврдити и негативним, индиректним начином. Наиме, знам, да постојим барем ја, а скакако и спољашњи свет. Но ја, исто тако знам да мене некад није било. Значи, ја нисам неко нужно биће. А исто тако ни овај свет.

Предпоставимо сада да некада апсолутно ничега није било; ни мене, ни света, ни Бога; апсолутно ничега. Кад би та претпоставка била тачна, у том случају ништа никада не би ни постојало, јер је најнесумњивија истина да ни из чега никад ништа не може ни постати само од себе. Јер да би нешто само себе створило, морало би пре свог стварања постојати да би могло стварати, и уједно не постојати да би било створено, а то је очигледан апсурд. Зато људска мисао уопште не може прихватити предпоставку да је некад постојало апсолутно ништа. Неко биће морало је постојати у вечности и то **нужно**, независно од икога или ичега, ван себе. Оно није само себе произвело јер је таква мисао опсурдна. Оно просто постоји од вечности и разлог свога постојања има у себи самом. Оно је узрок себи и свему осталом.

Да ли сам то биће ја? Ван сваке сумње нисам. Да ли је то биће спољашњи свет којег чулима опадам. Сва бића у овом свету, па и свет као целина, променивају се и пролазна и у свом савршенству

ограничена. ...Према томе апсолутно биће које **нужним** начином само од себе од вечности постоји, не може бити идентично са овим светом. Оно је изван света, узрок свега света, Створитиљ његов — Оно је Бог" (**Научно оправдање религије**, III књига, стр. 148).

Став дијалектичког материјализма по питању могућности познавања истине овако објашњава Жорж Полицер: „Јединство супротности нам показује, да афирмација није никад афирмација, пошто у себи садржи и један део негације.“ Значи, коментарише овај став др Милин, „да кад хемичар тврди да се молекул кухињске соли састоји од једног атома хлора и једног атома натријума NaCl то је његова теза, његова афирмација. Али пошто свака афирмација садржи помало и негације, онда хемичарева тврдња није несумњива и цела истина. Какве користи може имати дијалектика од овог сукоба са свим егзактним наукама и свим утврђеним истинама у свету“. Међутим има и супротних ставова код дијалектичара који отворено тврде да је „истина не само објективна, него и апсолутна“. О томе Борис Зихерл каже: „Вечита истина је таква истина која у будућности не може бити оповргнута. Ту спадају разна факта, чињенице које се не могу мењати. Лењин је умро 21. јануара 1924. године. За њих се не може постављати питање да ли ће их тек пракса потврдити“ (Борис Зихерл, **Дијалектички и историјски материјализам**, стр. 275).

Међутим мора се расветлити и феномен материје која је за материје листе алфа и омега свега постојећег. Главна теза о вечности материје, то јест о томе да она није створена, садржи се у неуништивости материје. Други постулат ове теорије да је све материјално. Излажући теолошке ставове о овом проблему и поменутој књизи проф. Милин сматра да материју заиста не можемо уништити у оном апсолутном смислу речи тј. да је претворимо у „ништа“. Али можемо уништити материју као физичко хемијску појаву, јер енергија у коју се материја претвара ипак је на крају крајева нешто нематеријално. Гама зраке, на пример, Тибо изричито назива нематеријалима“ (Жан Тибо, **Живот и трансмутације атома**, Београд, 1956, стр. 180) (Цитирано и коментарисано по др Милину, исто дело стр. 48 и 180).

Паскалово учење о путевима сазнања истине.

„Сазнајемо истину не само умом, него још и срцем“ и даље „Срце има своје разлоге које ум не познаје“ (**Мисли** 277. и 282).

Ово је основа овог генијалног научника о познавању истине, а то је утолико интересантније што се он пре свега ослања на чињенице и искуство. У даљем излагању видеће се да Паскал често ставља срце изнад разума иако се наука заснива углавном на експериментима и доказима.

Под појмом срца он подразумева и инстинкт и људску душу, а посебно интуицију. Он каже: „Две ствари уче човека његовој природи: инстинкт и искуство“. (**Исто**, Мисао 375). Инстинктом и искуством по њему испрљујемо сазнање људске природе када смо окренути према њој.

Инстинктом сазнајемо непосредно такве истине које и најцрњи пиронизам не може оспорити. Ове истине се не могу ни обарати ни доказивати. „Искусство, повезано са уобразиљом, умовањем и умом доказује такве истине које је немоћан и најснажнији догматизам да нађе и докаже“ (Мисао 395).

Видимо, одмах, да је Паскал присталица оних филозофа који тврде да се може доћи до истине, насупрот пиროновцима и осталима који све своде на сумњу и релативност.

Он то овако објашњава: „Кад је наша душа бачена у тело, она собом доноси осећања, интуиције, онога што је била у своме првом стању и то је непосредно апсолутно сазнање, а улазећи у тело она му налази број, време, димензије које опет схвата осећајима, непосредним интуицијама из којих искуство, интелигенција и ум развијају своја трагања и доказивања“ (Мисли 139, 233 и 344.)

Што се тиче апсурдне могућности доказивања разумом Паскал каже: „Можда има и истинитих доказа, али ово није извесно“.

Овде се суочавамо са две тврдње Паскалове: 1. **Постоје и апсолутне истине, а самим тиме и Апсолутно Биће** и 2. Ове истине се са сигурношћу доказују срцем, а допушта се могућност доказивања и разумом. Што се тиче уобразиље и маште, она је битан фактор у сазнавању истине, али она мора бити јака, стваралачка и правилно каналисана. Иначе, она постаје непресушни извор заблуда. Она велича и надувава незнатне маленкости, а са непојмивом дрскошћу смањује велике животне вредности као, на пример, Бога, тако да оне за нас престају уопште бити од интереса. Развијајући даље мисао о добрим и лошим особинама маште Паскал наводи и чињеницу да машта има толику снагу против ума, са којим се она у доказивањима перфидно меша, да и највећи филозоф ако стоји на јакој даски која је још шира него што треба, ако зна да је испод њега провалија, о н ће бледети и знџити се иако га ум уверава у супротно. Варава уобразиља је свемоћна краљица и личног убеђења и јавног менења. Човек који поседује овакву уобразиљу у стању је да наметне лаж и заблуду уместо истине. То се може доказати на примеру добро плаћеног а несавесног адвоката којему је све што је добро плаћено унапред „праведно“ и он дрским и уверивим тоном и срачунатим гестовима успева да судијама и присутној публици прикаже да је оно што говори разложно, праведно и умно. Тада се „немоћни људски ум савија према свему“.

Међутим права, здрава и стваралачка уобразиља је свемоћна и достојна сваког поштовања. То Паскал поткрепљује тврдњом: „Уобразиља располаже свачим: поставља лепоту, правду и срећу која је све свету“ (Упореди Мисли 84, 82 и 86.).

Говорећи о поступку како се сазнаје истина Паскал каже: „Дух и срце су двоја врата кроз која се она примају у душу“, а како нека од ових двеју врста непосредних сазнања готово увек преовлађује код духова, то има и две врсте духова: духова геометријских и других који се могу назвати духовима тананости или танани духови. А сада да видимо како је овај математичар и физичар окарактерисао ове две врсте духова.

Геометријски духови имају „лаке, чврсте и несавитиве погледе“ и они се искључиво ослањају на разум и не могу ићи даље од чињеница.

Танани духови поседују мисао која је сва у гиткости... иду од очију ка срцу и по спољашњим покретима сазнају „шта се дешава унутра“. Ови интуитивни духови пре свега непосредно сазнају директним гледањем на ствари и појмове као целине и њу посматрају као неразмрсиви комплекс, а тек после тог сагледавања, умују, траже детаље, унутарње и спољне односе итд. Само личности које поседују овакав дух су комплетне и свестране личности јер само оне имају моћ да одмах виде целину једним погледом.

Чисто геометријски духови су немоћни у сазнању виших животних истина и сложених догађаја, а интуитивни духови су мање способни за поимање простих принципа. Значи, људи који имају велика знања, али која су заснована само на разуму припадају геометријским духовима, а оне ретке личности које поседују моћ да сазнају живот далеко боље и сигурније, а које се ослањају и на разум, али још више на интуицију то су „танани духови“. Њима припадају и највећи генији човечанства који су као најспособнији представници људског рода учинили својим изумима овај живот лаким и пријатним, само ако се правилно ти изуми употребе. Овде треба бар мало расветлити једну појаву која се често срета код оних људи које Паскал назива „геометријским духовима“, а посебно код оних који имају омеђено, али надмено знање. Они се чуде како су највећи научници света, а посебно природњаци били дубоко религиозни људи. Они који су у лабораторијама и својим мозговима чинили епохална открића били су у исто време врло смирени хришћани. Њутн, од кога потиче савремена наука при помену имена Божјег устајао је и смерно се поклонио, без обзира шта је радио. На његовом гробу уклесане су речи по његовој жељи: „Овде почива Исак Њутн који је својим делима прослављао име Божје.“ Алберт Ајнштајн, други велики геније у природним наукама смерно изјављује: „Ми физичари само вучемо линије које је претходно Бог нацртао“ Овима који се томе чуде и не схватају одговора велики Паскал, који је био и прави велики хришћанин, тако што им јасно објашњава где је место људима који се искључиво ослањају на разум и који не могу да се одлепе од голих чињеница. Ако је ико имао обиље разума, тога је имао он, али је увидео немоћ самога разума и дао у многим сферама предност интуицији, односно срцу. О томе он каже: ... „Из немоћи сазнања многих тајни не закључује се ништа друго до слабост нашега ума, али не и неизвесност свих наших сазнања. Јер сазнања првих принципа, као, на пример, простора, времена, покрета, бројева исто је тако сигурно као ма које друго које нам наша умовања дају. И баш на та сазнања срца и инстинкта треба да се ум ослони и на њима оснује све своје знање. Срце осећа да има три димензије у простору и да су бројеви бескрајни; а ум доказује да не може бити два броја квадрата од којих је један двоструки други. Принципи се осећају, пропозиције се закључују и све са извесношћу, мада различитим путевима (Исто дело, Мисао 282.).

Значи, оно непосредно чиме се дефинише и закључује, од чега се полази у умовању, сазнаје се увек само интуитивно, па према то-

ме основ и извор свега сазнања је интуиција... Остаје људима, развија своју мисао Паскал, неки немоћни инстикат о срећи своје прве природе, а они су утонули у беду своје безочности и своје страствености која је постала њихова друга природа. Тако инстиктом непосредно сазнајемо не само беду наше садашње природе, него интуицијом назиремо срећу наше прошле, прве природе коју смо имали пре него смо били бачени на земљу“.

Овде се још једном објашњава Паскалова основна мисао водиља како долазимо до сазнања. Из горњих мисли произилази да срцем сазнајемо за две наше природе: једну срећну, надземаљску, обожену, а другу бедну, пролазну, несрећну овоземаљску. Отуда произилазе и сви сукоби у нама самима, наше двојство. То он овако објашњава: „Пратите своје поступке, посматрајте сами себе и нећете наћи хармоније у ове две природе. Зар би се иначе налазило толико противречности у једном простом субјекту.“ (Исто дело, Мисао 377, 430).

Онима који не могу да разумеју овакво схватање, или му се противе Паскал одговара: „Све што је неразумиво, није да не постоји: број бескрајан, бескрајан простор, једнак крајњем“. Неразумиви су и сан и јава, па није да не постоје. И њих сазнаје и разликује само инстикат и осећање. Иако дакле неразумив, инстикат је сазнање, а самим тим што је непосредан и неразумив, он је и непоколебив, несумњив и истинит.“ За такву тврдњу постоје докази, али посебног реда, своје врсте. То је она чувена Паскалова тврдња: »Le coeur(a) ses raisons, que la raison ne connaît pas« — „СРЦЕ ИМА СВОЈЕ РАЗЛОГЕ КОЈЕ УМ НЕ ПОЗНАЈЕ“.

Смисао људског живота

Ни овај горостас људске мисли, као ни други, није о овом најкључнијем проблему човека могао дати једноставан и лак одговор. Међутим, он јасно и без икаквог увијања категорички тврди да је смисао овога живота усиновљење Богу, то јест добијање бесмртног живота, али не било каквог, него у крилу Оца нашег небеског.

Он је без икаквих увијања изјавио да је хришћанин и каже: „А хришћански Бог је Бог који чини да душа осећа да је Он једино њено добро, да је сав мир у Њему, да ће имати радости само љубећи Њега“. Пут правог живота је значи у остварењу савршене љубави у нашим срцима и одбацивању свега онога што се њој супротставља: заблуда, грехови, очајање, сладострасти, користољубље, болесно самољубље и остали пороци.

До оваквог схватања он није дошао лако. Тај пут је био трновит. Говорећи о свом животу, он каже да је сазнао за прави живот тек онда када је упознао Бога. Он то у својим чувеним „Мислима“ на више места дегаљно анализира... „Осећам да сам могао да не постојим, јер се моје ја састоји у мојој мисли — дакле ја који мислим не бих постојао да је моја мајка била убијена, пре него сам био рођен; дакле ја нисам нужно биће. Ја нисам ни вечан, ни бескрајан; али је лепо видети да има у природи једно Биће које је нужно, вечно и бескрајно“ (Мисао 469) Ово Биће се сазнаје унутарњим гледањем,

осећањима, срцем.“ Срце осећа Бога, а не ум; ето шта је вера: Бог осетан срцу, а не уму” (**Мисли**, 279, 286). Значи, оно што не може у довољној мери разум да расветли то ради срце и ми њиме имамо сазнање о томе по себи **нужном** савршеном Бићу, сазнање од кога, по Паскалу, зависи цео наш живот, пун како бедом и несрећом, тако и тежњом за радошћу и срећом.

Две интуиције и две непосредне истине за Паскала су: 1. осећање људске беде која врхуни неминовном смрћу и 2. бесконачно савршено биће Бога — једине суштинске наде наше. Ова два сазнања су у врло тесној вези која собом постављају смисао нашем животу. „Сазнање Бога, без сазнања наше беде узрок је само охолости. Сазнања наше беде без сазнања Бога узрок је очајања. Познавање Исуса Христа чини равнотежу јер у Њему назиремо Бога и нашу беду” (**Исто дело**, Мисао, 526, 528). Овде Паскал мисли на две природе Христове: **човечанску** којом је искусио сву људску беду, осим греха, и то у највећој мери, и крајње понижен умро најстрашнијом смрћу; и **Божанске** којом је победио смрт и васкрсао из мртвих и показао људима пут како и они да буду слични Њему. Значи, закључује Паскал „свој живот спасавамо и дајемо му смисао вером и испуњењем Христових заповести, јер је Он синтеза Бога и човека” и једини пут како да осмислимо овај пролазни живот који је „само припрема за прави и вечни живот”.

Слично Паскалу, водећи савремени физичар Макс Планк узвикује: „Бог постоји независно од тога да ли ми у Њега верујемо”, а човек врло често нема вере јер она тражи јаке карактере и извршавање тешких обавеза који површни човек не жели да испуњава и најлакше себе оправдава тиме што каже да вера нема оправдања. О томе Паскал каже: „Људи, немоћни, да излече смрт, беду, незнање, довијају се, да би се учинили срећним, не мислити о томе... јер лакше је и умрети не мислећи о смрти; него удубљивати се у смрт и у себе (**Мисли** 168, 169).

Др Душан Недељковић овако карактерише суштину Паскаловог схватања: „Јасно је код Паскала то да инстинктом, осећањем, интуицијом, непосредно схватамо како геомитријске и математичке принципе, тако и беду људске природе и нужност постојања једног бескрајног и савршеног бића које је творац свега, па и нас. А ова два последња довољна су за Паскала да одреде истину и смисао нашег живота” (**Блез Паскал**, расправа у делу „**Од Хераклита до Његоша и Светозара**“, стр. 39).

Целокупно дело „**Мисли**“ наменио је Паскал апологији Хришћанске вере. Зато он устаје против свих који желе да на било који начин неправилно тумаче хришћанске истине. Под тај удар пада и Декарт, иначе веома религиозан човек, творац психолошког доказа о постојању Бога. И њега је сврстао у „геометријске духове” јер је доказивао Бога само разумним доказима и уз то Декартов Бог се појавио једино да зајемчи извесност знања и „покрене свет”, а даље Његова егзистенција ишчезава заувек у магли филозофске мисли, а њу је Паскал највише мрзео, јер се није подударала са његовом кључном аксиомом, а то је извесност личног искуства. Ова два велика физичара сукобила су се и у погледима на простор. Паскал је

у експериментима са барометром утврдио да је простор празан и изненађен је како Декарт тврди супротно. Посебно су под удар дошла „Начела филозофије“ у којима Декарт сматра да постоји универзални метод који би омогућио да се из првобитних урођених појава сагледава сва реалност. Паскал, насупрот, за сваки математички или физикални проблем поставља и изналази нови појам. По њему „геометријски дух“ у којем се састоји сав Декартов метод показује се некорисним, чак и штетним кад се примени на изучавање човека и људи; јер у тим односима влада дух тананости чија су начела тако танана и неодредива и тако многобројна да се не могу ни пребројати.

Но и поред супротних схватања постоји међу овим научницима и дубока сродност. Декарт је веровао да се јединство васионе не може утврдити полазећи од ствари, него само ако пратимо иницијативу ума који те ствари „методички осваја“; но не успе ли тај картезијански подухват ума, свет остаје разбијен и неповезан, а Паскал страстно баш проучава такав свет где је ум показао своју немоћ и та његова проучавања иду у свим правцима. Геометријски дух за проучавање ствари, и интуиција и уживљавање у проучавању људи, величина и беда човека, неумољивост природних закона, спасоносна Божја благодат, закон правде и закон Божје љубави — толико супротности зјапи из свих провалија које људски ум не може да премости, као што и бесконачно не може да се измери коначним. Човека њему самом, по Паскалу, може да објасни само хришћанско Откровење, показујући му разлоге његовог пада и наду на посење. Јединство које се тако успоставља нема у себи ничега што се схвата умом и то Откровење се збива искључиво у животу пуном **Божанске љубави** и у мистичном сјединењу човека са Богом. Трагајући за одгонеткама животних тајни Достојевски који је по општем мишљењу продро у душу људску више од иког другог у длаку се слаже са Паскалом када поред осталог каже: „Разум је, господо, врло лепа ствар, али она задовољава **само** рационалну страну живота“.

И у наше време, као и у минула мисаона времена, чују се уздаси сумње и немоћи:

„О, разрешите ми загонетку живота,
Ту премучну, прастару загонетку! ...
Реците ми шта означава човек?
Одкуда је дошао, куда иде?
Ко станује тамо на златним звездама?“

Хенрих Хајне

У истом смислу крајње неизвесности ненадмашни Шекспир кроз уста свог јунака каже: „Има и на небесима и на земљи толико тајни, Хорацијо, далеко више него што и сања твоја филозофија“. Овде под мудрошћу треба подразумевати људски разум о чијој немоћи је веома много писано, чак је у Лондону изашла и **Енциклопедија незнања** у којој су врло озбиљни научници навели обиље, чак најједноставнијих ствари и појава, које ум није у стању да објасни. Ако се послужимо Паскаловом поделом духова и видимо како они

гледају на читав сплет неухвативих животних тајни онда би отприлике имали овакве условне одговоре: За назови „геометријске духове“ који имају врло мало знања, а врло много надмености све је „јасно и чисто“, а оно што не знамо то све приписујемо „природи“ тој највише злоупотребљиваној речи. „Геометријски духови“ који објективно говоре рекли би: Ми не знамо о животним тајнама, а то што знамо мало је, ми се ограничавамо на оно што досеже разум, доказ и експеримент. За „танане духове“ резервисано је мучно трагање и испитивање животних тајни и њих би могли поделити на две групе: Они који су дубоко и искрено религиозни, а то је највећи број водећих научника, према спроведеним научним анкетама. Они бис ве тајне одгонетали на тај начин што би се ослонили на Бога као на Алфу и Омегу и Апсолутно Биће за Којега нема тајни. Други би тражили друге разлоге у разрешавању животних тајни, а то није тема овога рада. Међутим, огрешили бисмо се ако би „танане духове“ тражили само међу научницима и уметницима. Има њих и у народним масама, међу људима који нису завршили никакву школу. Народну књижевност, која по снази у многим случајевима не заостаје за уметничком, састављали су даровити људи из народа који у већини случајева нису били образовани у данашњем смислу те речи. Библија овде представља посебни феномен. То је дело по општем уверењу једно од угаоних камена светске културе о којој Виктор Иго каже да када би неком несрећом све књиге на свету биле уништене, а само сачувана Библија и Хомерова дела, човечанство би било још увек врло богато. Нигде и ни у једној књизи до сада објављеној нема толико постављених животних тајни као у овој „књизи над књигама“ и нигде јасније и снажније нису дати одговори на та питања. А ко је њу састављао? У највећем броју то су били за наше појмове нешколовани људи: рибари, пастири, и сл. Они нису имали оно што Паскал назива „геометријски дух“, али имали су оно што је далеко важније: надахнуће, велико и чисто људско срце и неизмерну интуицију.

Има доста истине у народној изреци која каже „срце лагат не умије“, а као доказ можемо навести и народне умотворине, а посебно пословице које су писане на основу искуства и осећања, а оне дају често много више истина о животу од разних филозофских теорија и замагливања.

Summary

Milorad Mandich

EVERGREEN «THOUGHTS» OF PASCAL

The author argues about the perennial actuality of Pascal's distinction between the »geometric« and »refined« minds. He stresses, also the need of a thorough pascalian method of convenient thinking — starting from ourselves, then facing our Creator, and, thirdly, choosing a proper direction and goal of our life.

Др Георгије Галитис
проф. Богословског факултета у Атини

ОТКРИВЕЊЕ, БОГОНАДАХНУТОСТ И ТУМАЧЕЊЕ СВЕТОГ ПИСМА

1. Откривење и његово преношење

Нови завет употребљава углавном два израза да би обележио чин откривења. То су ове речи: **фанеросис** и **апокалипсис**. Наставак „-сис“ у грчком језику означава именице радње. **Фанеросис** и **апокалипсис** су дела Божија кроз која се Он раскрива, одн. пројављује. Мада оба израза на први поглед изгледају једнозначна, ако се ближе размотре новозаветна места, **фанеросис** се може схватити као чин Божијег самооткривања по себи, а **апокалипсис** као самопројављивање Бога у односу на људе. **Фанеросис** је нешто спољашње, оно је светлећа буктиња Откривења, која својом светлошћу обасјава отворене очи. Међутим, **апокалипсис** означава више примање светла здравим очима и продирање овог светла у дубину људског срца. Преко **фанеросиса** Бог открива себе или своје тајне, које су раније биле скривене, али преко **апокалипсиса** Божанока благодат отвара очи човеку, она скида вео који му спречава да види истину.¹ Сродан појам изразу **фанеросис** јесте **епифанија**, што би значило **јављање**. **Епи-фанија** је **фанеросис** „одозго“ на људе. У Посланици Титу читамо о епифанији благодати (Тит 2, 11), човекољубља Божијег (Тит 3, 4); такође у II Тимотеју (1, 9—10) говори се о **фанеросису** благодати Божије преко епифаније Христа. Очигледно је овде реч о истом догађају; оба места говоре о доласку Христовом у свет, преко чега је благодат сишла на човечанство. Исто значење има и празник **Богојављење Христа**, који је, као што је познато, првобитно био празник **јављања Бога у Христу** и од кога је касније одвојен празник **Рођења Христовог**.

Класична теологија разликује две врсте божанског Откривења: природно и надприродно. Прво се остварује у свету, у историји и у савести човековој (Рим. 1, 19 итд. 2, 14; 1 Кор. 1, 21 и др). Али при-

¹ П. Н. Трембелас, Догматика Православне католичанске цркве, Атина 1959, с. 91.

родно Откривање само не може пружити човеку избављење и спасење. Зато се оно мора допуштати надприродним Откривењем кроз историју спасења.

А сада размотримо ову разлику из друге перспективе, која одговара духу Отаца Источне цркве, код којих ово раздвајање између природног и надприродног није посебно омиљено. Према 1. Посланици Јовановој, „Бог је љубав“, тајна **перихорезе**, тј. међусобност прожимања Трију Личности Свете Тројице, јесте тајна Божије љубави, тј. она је управо Божанска тајна. Неприступни Бог, који нема ни почетка ни краја, и који је једино љубав (јер Три Личности постоје у перихорези као љубав), отвара се, исказује се, тј. изражава Своју љубав и ствара слободна и разумна бића по Својем лику и подобију, да би она учествовала у Његовом блаженству. Ова боголика бића, живећи у материјалном свету, узимају учешће како у овом материјалном тако и у духовном свету. Овим својим чином, овим „отварањем“ Себе Тројични Бог ствара материју и време. Почетак материје и времена чини и почетак откривања Бога.

Ово откривање Божије збило се кроз Његовог Логоса, Његову Реч кроз **дабар Јахве**. Ако откривање представимо као једну линију, њен почетак би био стварање света кроз Божанску Реч, како се каже у псалму (33, 9): „Он рече, и постаде; он заповеди, и показа се“. Крај те линије, завршетак и пуноту Откривења, чини оваплоћење Речи. Веома дубокомислено каже се у Прологу Еванђеља по Јовану: „У почетку беше Реч... све је кроз Реч постало... и Реч постаде тело“ (Јн. 1, 14). Између два краја те линије налазе се пророци, преко којих је Бог „много пута и на различити начин некада говорио оцима“, пре него је нама говорио преко Сина (Јевр. 1, 1. 2). Дакле, јединородни Син, који „у почетку беше у Бога“ (Јн. 1, 2) и „који је у наручју Очевог, Он га јави“ и Бога „кога нико није видео“ (Јн. 1. 18) открива људима. Откривање Бога у Сину постиже своју пуноту, јер се Бог даје људима кроз Свога Сина у највећој мери њима доступној. А „од Његове пуноте сви ми примисмо... јер благодат и истина (откривење Бога) постаде кроз Исуса Христа“ (Јн. 1, 16—17). На тај начин је Реч као Личност и Ипостас Тројичног Божанства једини посредник божанског Откривења. Линија откривења, о којој сам говорио, преко Речи Христа улази у једну другу димензију. Она мења свој правац, она иде нагоре у бесконачно да би се сусрела са бесконачним Богом, који се открива на крају времена, на крају света, као судија. Карактеристично је да Нови завет и за ове догађаје употребљава исте изразе: **фанеросис** и **апокалипсис**, као и **епифанија**. Тиме се враћамо на полазну тачку.

Већ мо рекли да грчке именице са завршетком на **-сис** обично означавају неку радњу (као у српском језику глалогска именица на **-ње**, прим, прев.). Али премда изрази фанеросис и апокалипсис (откривање) означава радњу Божију, којом се Он открива, реч апокалипсис употребљава се и да обележи садржај откривања. Природно да је садржај откривања опет Бог, одн. Његова Реч којом се Он открива. И када ваплоћење представља пуноту откривања као радње, онда и ваплоћена Реч представља пуноту откривања посматрано са стране њеног садржаја. Откривање није ваплоћењем тек „дато“

него и „остварено“. „Јер се закон даде преко Мојсеја, а благодат и истина постаде кроз Исуса Христа (Јн. 1, 17).

Ваплоћење, тј. сусрет ипостасног Логоса са људском природом, оствари се у Исусу Христу. У овом сусрету сви људи могу и смеју и морају узети учешћа. То се збива Духом Светим у Цркви, чија глава је ваплоћени Логос и васкрсли Христос, и чији чланови су сви људи који у Њега верују и који су повезани с Њим и отуда и једни са другима. Тако је Црква сам Христос лично, с којим се сусреће и сједињује онај који улази у Цркву. Може се рећи да Црква чува Откривење, јер у Цркви се вернима пружа, чува и даје ваплоћен Логос, преко Кога се Бог открио, пре свега као Тело и Крв Христова, а затим као киригма (проповедање Еванђеља). Ова два вида Речи изображавају се, уосталом, у православном богослужењу Малим и Великим входом; на Малом входу износи се Еванђеље, а на Великом хлеб и вино за Евхаристију свечано се носе на Часну трапезу, где се положи ова два саставна дела Цркве: Еванђеље и елементи Евхаристије. Ово двоје су врата и приступ ка Откривењу. А овај приступ није само гносеолошки, које зависи од апстрактног сазнања, или, рецимо, од слушања Речи. Много више је тај приступ егзистенцијално-гносеолошки у смислу да се право богопознање одвија тако да Бог прихвата човека. „Јер сад видимо као у огледалу, у загонетки, а онда ћемо лицем у лице; сад знам делимично, а онда ћу познати као што бих познат“ (1. Кор. 13, 12).

Ово богопознање, које означава лични однос са Богом,² истоветно је гледањем Бога „лицем у лице“. „За св. Симеона Новог Богослова гледање Бога лицем у лице јесте такорећи егзистенцијално сједињење са Христом, у којем свако налази своје остварење себе, у тренутку личног доживљаја Бога, онда кад га Бог лично позна и заволи. Ово созерцавање блиставог лица Божијег, које је благонаклоно окренуто према свакоме, гледање преображеног Христа, има свој теолошки осног у учењу св. Григорија Паламе и у одредбама паламитских сабора 14. века о природи благорати.³ „А пошто је Христос посредник између Бога и човека, јер је Он „зато постао човек да бисмо постали Бог — како каже св. Атанасије — ово сједињење са Христом значи сједињење са самим Богом, обожење, теосис.

Тако смо, полазећи од Откривења и богопознања па преко гледања Бога, дошли до сједињења човека са Богочовеком Христом и до обожења. Учење о теосису, обожењу човека, које сачињава жижу православне теологије, јесте — према већ реченоме — највиши израз и крајњи циљ Откривења. На тај начин Откривење у православном оквиру има апсолутно егзистенцијални карактер, исти онај карактер, који је својствен и православној мистици, као, уосталом, и целокупној православној теологији. Карактеристично је да Православна црква није дала титулу „Богослов“, рецимо, великом проповеднику Јовану Златоустом или своме великом догматичару Јовану Дамаскину, него само тројици светитеља, „код којих је мистика врхунац сваког богословља“⁴: евангелисту Јовану, Григорију Назијанзину и Симеону Новом Богослову.

² Уп. А. Калис, Православље — Шта је то?, Мајнц 1979, с. 41.

³ В. Лоски, Гледање Бога, Цирих 1964, Цирих, с. 133.

⁴ А. Калис, цит. дело, с. 41.

Обожјење као доживљено богопознање и стога као доживљено Откривење источни Светј оци изображавају као успон Мојсеја на Синај. Мојсеј, према писцу дела која се приписују Дионисију Ареопагиту, стиже на врх брда. „Тамо он не сусреће Бога, он Га и не види, пошто је Бог невидив. Он види само где је Он (то је највише могуће богопознање и доживљај Бога). Тако се он сместа ослобађа од свега видљивог и свега видећег (дакле и од субјекта, од самог себе), и продире у стварно тајанствени мрак несазнања. Ту он одлаже све појмове сазнања и окреће се апсолутно Недокучивом и Невидивом. Тако он постаје потпуно оностран овоме свету и не припада никоме, нити себи нити другоме, шта више он је недејствовањем свога ума потпуно сједињен са апсолутно Непознативим, и он сазнаје изнад сваког ума да ништа не сазнаје.“⁵

Ово апофатичко несазнање прожима сву теологију Источне цркве и премешта Откривење са подручја сазнајног, интелектуалног у поље доживљајног, егзистенцијалног. Свети оци егзистенцијално тумаче још један догађај из 2. књиге Мојсеје (Изласка), где Мојсеј жели да види лице Божије. На то Бог одговара: „Нећеш моћи видети лице моје, јер не може човек видети Мене и остати жив“ (33, 20). „Покушај човека да схвати Бога као опредмећену величину у категоријама мишљења значи опасност по живот, пад у таму незнања и отпадништво у идолопоклонство.“⁶ Али та Мојсејева жеља указује на бојазниво хтење човека да гледа Бога.

Рекли смо да се сусрет човека са ваплоћеном Речју, дакле гледање Бога и теосис, у чему се испуњава Откривење, збива у Цркви, која с једне стране пружа Откривење као Тело и Крв Христову, а са друге стране као проповедање Речи Божије — Еванђеља. Из овог се може закључити да Еванђеље није истоветно са Откривењем. Према томе, Еванђеље је проповедани део Откривења, које са оним апофатичким делом доживљеним у мистици сачињава једну целину. Еванђеље се не може одвојити од живота Цркве.

„Црква чува Откривење, као тело своју душу, она га чува као стуб свога живота и раста, она га чува да би постојала, она га чува јер постоји. И пошто га је вековима чувала и преносила као животну снагу, Откривење у Цркви постаје Предање. А Предање је живот Цркве, услов њеног живота, кроз који се оно чува као живо и неизмениво. Предање је потврда Откривења као живог и животворног чиниоца Цркве“.⁷

Управо сам рекао да Свето писмо није извор вере, без Предања. Нити је Свето Писмо ни Предање по себи извор вере, него је то само живот Цркве, дакле, лично Христос. Предање је аутентично тумачење Библије. Свето Писмо и Предање су две стране истог новчића, јер Предање даље преноси и Свето Писмо и његово правилно тумачење Библије. Свето Писмо и Предање су две стране истог новчића сачињава јединствени „поверени залог, паратихи (1. Тим. 6, 20; 2. Тим. 1, 12. 14), и садржи „здраву науку“ (1. Тим. 1, 10; 2. Тим. 4, 3;

⁵ Migne, PG 3, 1000—1001.

⁶ А. Калис, цит. дело, с. 45.

⁷ Уп. Д. Станилоае у: Илија Мастојанопулос (изд), Жива реч (грчки), Атина 1970, с. 82.

Тит 1, 9; 2, 1), „здраве речи“ (1. Тим. 6, 3; 2. Тим. 1, 13), „правило науке“ (Рим. 6, 17), „сведочанство“, „благовест“, „предање“ (1. Кор. 11, 2; 2. Сол. 2, 16; 3, 6), чију веродостојност Црква чува и јемчи.

2. Богонадахнутост Светог Писма

Апсолутно важење Светог Писма почива на његовој богонадахнутости. Шта то значи — тешко је рећи. Али се једино може тврдити: Бог нам је говорио преко Сина (Јевр. 1, 2) и оних „који су чули и очима својим видели, оно што сагледаше и руке њихове опишаше, о Логосу Живота“, како стоји на почетку Прве Јованове посланице (1, 1) — то су и забележили. Начин на који су чули Реч (Логос) и како су је изразили речима сваког сопственог језика остаје тајна. А јасно је да је реч Откривења изнад сваког разума и појимања, и ако она треба да буде приступачна људима, мора им се пружити на начин који одговара људским категоријама мишљења. Оно људско у стању богонадахнутости се не уништава него разветљава.⁸

Па ни богонадахнутост није ограничена само на Библију. То би било исувише мало; она се распростире још и на Предање и на сав живот Цркве, пошто се, рекосмо, Свето Писмо не може одвојити од живота Цркве. Зато треба прихватити да поред *inspiratio ad scribendum* и *ad loquendum* или *ad instituendum* постоји и *inspiratio ad faciendum*, — природно не у смислу да су апостоли надахнуто оснивали црквену установу, него да су они уредили живот Цркве. У сваком случају, „Црква, Свето Писмо и Свето Предање налазе се у једној **перихорези**, прожимању, у којем се они не разлучују нити мешају, као једно другом потребни, међутим, ни једно не влада над оним другим.“¹⁰

Оба дела Светог Писма, Стари и Нови завет, Црква прихвата као богонадахнуте. Па ипак, Откривење у њима забележено није исте важности. Тачно је да је „Нови савез скривен у Староме, а Стари остварен у Новоме“, како рече Блажени Августин. Стари завет је био „васпитач за Христа“ (Гал. 3, 24), праслика и обећање Новог, док је Нови завет испуњење и довршење Старог.

Сама Црква сведочи за Свето Писмо, за његову веродостојност ауторитет и надахнутост. А то не значи да Свето Писмо има ауторитет и веродостојност само од Цркве. Ауторитет Библије не почива само на Цркви. Свето Писмо описује продор Бога у људску историју, али и оно је као такво знак и плод овог продирања. **Перихореза** (прожимање) Цркве, Светост Писма и Светог Предања практично значи да се свака од ове три величине садржи у оним двома другима, тако да једна другу посведочава, тумачи и расветљава. Тако је Црква место где Свето Писмо живи у крилу Предања; Црква на основу предања посведочава каноничност библијских књига, она их веродостојно тумачи на основу Предања, она чува предани текст и она проверава њихову православност помоћу Светог Предања и Све-

⁸ Г. Флоровски, Библија, Црква, Предање (на грчком), Солун 1976, с. 24.

⁹ Д. Станилоае, цит. дело, с. 66д.

¹⁰ Д. Станилоае, цит. дело, с. 87.

тог писма. Али, иако је Библија Богом надахнута (2. Тим. 3, 16; 2. Петр. 1, 19—21) и свој ауторитет добија од Бога, тиме се ауторитет Цркве ипак не умањује, пошто Свето Писмо кроз Цркву упознајемо, примамо, тумачимо,¹¹ по речима Блаженог Августина: Не бих могао веровати Светом Писму ако иза њега не би стајао ауторитет Цркве“.¹²

3. Тумачење Светог Писма

Овиме долазимо до тумачења. Тумачење било каквог текста није, наравно, превод, као што ни превод није тумачење. Док је превод преношење неког текста на други језик или дијалект, тумачење је покушај да се продре у дубину смисла текста, да би се он савршеније схватио. Идеал тумачења био би да се егзегета (тумач) што је могуће више приближи мишљењу писца текста. Ако би било могуће да егзегета управо исто мисли, осећа и доживљава као писац у тренутку писања текста, дакле да се апсолутно поистовети са писцем и онда да речима пренесе мишљење и доживљај аутора, — ако би то било могуће, тек то би било савршено тумачење. Али то је немогуће. Отуда можемо рећи: што год је тумачење ближе смислу, мишљењу и доживљају писца, утолико је оно савршеније, потпуније и тачније. То се односи на тумачење свих текстова. Али поред овога, за тумачење Светог Писма важе и друга правила: Свето Писмо је збирка текстова написаних од разних аутора, чији смисао егзегата мора да проникне. Али Свето Писмо је и обгонадахнута књига, тј. да су писци „покретани Духом Светих говорили“ (2. Петр. 1, 21). Иза мишљења ових писаца стоји Свети Дух. Када се егзегета приближава смислу аутора, а стоји далеко од Светог Духа, он ће можда пружити граматички и историјски тачно тумачење, али ће му промаћи битни елементи, чији недостатак чини његово тумачење непотпуним. Богонадахнути писци књига Светог Писма, од којих сваки поседује своју сопствену личност, своје сопствене карактерне црте и духовне способности, не изражавају своје лично учење. Њихова реч јесте Божија реч, коју они изговарају као надахнути Духом Божијим. Тумач, дакле, којем недостаје дах Светога Духа промашио је у својем тумачењу. Онај ко се бави тумачењем библијских текстова мора имати „ум Христов“ (1. Кор. 2, 16), мора тежити за што приснијим приближавањем библијском писцу, али и ономе који је њега надахнуо, Богу.

То опет значи обожење, теосис. Недостижност апсолутног поистовећења са писцем одговара овде недостижности поистовећења са Богом, тј. са божанском суштином (усна). Теосис није идентификовање са Божијом суштином, него је то созерцавање славе Божије. Природно, то созерцавање славе Божије је подарено само малом броју људи. Па ипак су сви хришћани позвани на тумачење Библије. Истовремено, сви верни треба да крену на пут обожења (теосис). Са-

¹¹ Уп. П. Н. Трембелас, цит. дело с. 98.

¹² Migne, PL 42, 176.

мо онај ко обадвоје ово повеже, ко се макар нађе на том путу, може заронити у дубине тумачења светих списа.

То што је речено повлачи и практичне последице: Свети Дух говори реч у Цркви. Библијске књиге имају свој ауторитет као списи Цркве. Ми њих сазнајемо преко Цркве. Када смо крштењем примљени у Цркву, прихватили смо богонадахнутост, пошто у Символу вере исповедамо да верујемо „по Писму“. Црква је Тело Христово, које свој живот има од Духа Свотога. Изван Цркве не можемо имати „ум Христов“, ни просветлење Светим Духом, ни обожење, те услед тога ни схватити ни тумачити Свето Писмо. Дух Цркве, који је изграђује, одржава, просветљује и води, јесте Дух Свети. Стога Православна црква на Великом вечерњу на Духовску суботу пева: „Све даје Дух Свети. Из њега теку пророчанства, он усавршава свештенике, дарује неукима мудрост, рибаре претвара у богослове, Он уједињује вернике у Сабор Цркве“.

Дакле, једно је и исто приближавати се Светом Духу и Духу Цркве, јер, како вели св. Иринеј, „тумач који не следи Цркву не може примити Духа Божијег“.¹³ Стога је погрешно оно тумачење које је далеко од Духа Цркве, одн. од Истине. Проницање у богонадахнутост текста поћи ће за руком онеме којег носи и умудрује исти дух, дух надахнутог текста, дакле дух Цркве.

Црква се изражава целим својим животом. Као писане споменике овог живота у прошлости имамо дела Светих отаца. За православног тумача ова њихова дела не представљају ограничење, нити обавезујуће прописе, који би могли да замене самостално мишљење, него су та дела пробни камен којим се види да ли се тумач, и у којој мери, налази у духу Цркве. Природно, овај консензус, ова сагласност са Светим оцима као представницима духа Цркве уопште не значи сагласност са неким гледиштима по граматичком или историјском питању, или по питању семантике једне речи или слично, него је то сагласност са њеним духом, пошто они одражавају веру Цркве. Ово уважавање Светих отаца у православној егзегези уопште не значи неко везивање руку; напротив, оно је вредносни и незамењиви помоћник при исправном објашњењу смисла текста и ради савршенијег тумачења. Овај однос између егзегезе и Цркве није однос двеју величина, при чему би једна била потчињена другој. Егзегеза је дужност, служба и дар у Цркви. Изван Цркве, без сведочења Цркве кроз Свето Предање, Свето Писмо је као дрво истргнуто из корена, оно је без животне снаге.

Покушао сам да изложим однос који постоји између Откривења, богонадахнутости и тумачења Светог Писма, и верујем да сам указао да их Црква садржи у себи. Црква, додуше, није идентична са Царством Божијим. Али Царство Божије је већ почело са Црквом и кроз њу ће доћи. Царство Божије нам је открило Бога валлоћењем Његовог Сина, који је, са своје стране, људима проповедао долазак овог Царства. А долазак Царства Божијег је циљ проповедања, било да се проповеда сада или да је забележено у Светом Писму.

(Са немачког из часописа *Una Sancta* превео Ђакон Радомир Ракић)

¹³ Adv. haer. III 24, 1.

Милорад Лазић

ПРОБЛЕМИ ИСТРАЖИВАЊА ВИЗАНТИЈСКЕ КУЛТУРЕ

Досадашња научна истраживања византијске културе остала су добрим делом недоречена или сасвим погрешно схваћена, изузимајући углавном радове научника пореклом из средине које у својој националној баштини поседују византијско наслеђе. Пре свих треба истаћи истраживања руских теолога и философа, а и појединих совјетских научника, међу којима се како по бројности радова тако и по њиховом квалитету истичу: о. Г. Флоровски,¹ Евгениј Н. Трубецкој,² о. П. Флоренски,³ Борис А. Успенски⁴ и неки други, а такође и историчари књижевности Лихачов⁵ и Аверинцев⁶ (Успенски, Лихачов и Аверинцев живе и раде у Совјетском Савезу).

У нашој савременој медијевистици предњаче радови Димитрија Богдоновића, познатог историчара књижевности и историчара уопште, чији је истраживачки опус усмерен на један темељнији и дубинскији приступ сазнавању византијске културе⁷ и њеног правилног вредновања у контексту свеколике европске културе.

У том смислу од непроцениве вредности је и рад о. Атанасија Јевтића — Из Богословља Светог Саве,⁸ који је успешно покушао да

¹ У низу својих радова, овај уистину васељенски протојереј, бавио се проблемом византијске културе, а објављиван је највише на руском и енглеском језику. Нешто његових радова преведено је и код нас, и могу се наћи разбацани по разним бројевима овог часописа.

² Евгениј Н. Трубецкој, Умозреније в красках, Париз.

³ Павле А. Флоренски, Икона, поглед у вечност, Бгд. 1979.

⁴ Борис А. Успенски, Поетика композиције, Семиотика иконе, Београд 1979.

⁵ Д. С. Лихачов, Поетика старе руске књижевности, Београд 1972.

⁶ Сергеј С. Аверинцев, Поетика разовизантијске књижевности, Београд 1982.

⁷ Намерно кажем византијске, јер нашу, националну, српску средњовековну културу треба доживљавати и схватати као интегрални део византијске, па би је ради могућих нејасноћа требало овако именовати. Ради потпунијег појмовног одређења целокупне културе саздане на византијском теолошком темељу најпрецизније би било рећи — православна култура, јер је појам византијски везан за државно-правне и уопште оквире једног времена у простору (од 313—1453.).

⁸ Атанасије Јевтић, Из богословља Светог Саве, Свети Сава, Београд, 117—180.

теолошко-егзегетским и научно-критичким методолошким приступом осветли и расветли све основне непознанице у вези са историјском личношћу и историјским деловањем архиепископа Светог Саве. Овај рад одликује се једним новим квалитетом, једном првином у научно-истраживачком методу примењеном на проучавање наше средњевековне културе. Његовом како теолошком тако и научном доприносу овој теми отворене су нове истраживачке могућности за проучавање нашег средњевековља, јер без комплетног знања и познања историјских извора (не само формалних⁹) немогуће је сагледати сву сложеност ове проблематике.

Речит пример корисности оваквог истраживачког поступка је рад, односно нерад, на научно-критичком издању Крмчије Светог Саве, на пример, на којем се и поред добре воље неких научника стало. За овакву врсту рада потребан је научник вишеструке стручности чија би се способност огледала у знању како историје и свих помоћних наука које је прате (нпр. право, филологија, дипломатика и др.), тако и знању теологије, или пак у једном тимском раду који би укључио стручњаке из поменутих области. Стручњаци који су заинтересовани за рад на Крмчији мишљења су да би са становишта модерно-историографског искуства било најпогодније ангажовање једног научника (јер су у том случају могућности за синтетичко сагледавање неупоредиво веће, што је основна потреба модерног истраживања у историјској науци).¹⁰

Проучавање самог бића одређене културе (то нарочито важи за византијску која има пуну онтолошку заснованост), у нашем случају Православне вере, од пресудног је значаја за схватање основног циља културе и свих њених јављања у историјском кретању. Савремена историографија и уопште наука у својим трагањима пренебрегава важност овог основног одређења византијске културе и мисли уопште, оптерећена разним модернистичким научним категоријама, дајући оновременим културним токовима нашевремену димензију. Рекао бих да је овакво посматрање оптерећено израженим присуством социологизма у модерној историографији,¹¹ што свакако

⁹ Формално знање историјских извора односило би се на неке чисто филолошке и занатске аспекте рада на изворима, док би се суштинска обрада тичала саме теолошке суштине текста, укључујући и оне прве.

¹⁰ Из области истраживања Крмчије скоро се појавила кратка студија Миодрага Петровића, Крмчија Светог Саве (О заштити обесправљених и социјално угрожених), Београд 1984.

¹¹ У радовима немачког историчара Ханса-Улриха Велера (билефелдска школа) можемо наћи врло интересантна размишљања о овом проблему. И не само он него и многи правци у савременој философско-историјској и теоретско-методолошкој пракси истичу штетно утицање социологије на развој модерне историографије. Наравно социологија није крива. Проблем је у модерној историографији која као наука има позваност да говори о прошлости друштва у његовом тоталитету, а не само о политичкој, војној, социјалној и привредној историји исцрпљујући сву проблематику човека и друштва у томе. Значи историографија у основи спектар посматрања друштвених појава ставља исте оне компоненте које и социологија, па је нормално да је социологија интегрише у себе јер је теоретски заснована. Наша историографија је у том смислу још статичнија, у очекивању да јој неко други понуди теоретску заснованост. Теоретска заснованост историографије, као науке, у новијим временима била је остварива једино када је постајала инструмент идеологије, али тада је престајала бити наука.

не значи да је социолошко истраживање непотребно и немогуће, него је реч о томе да се основна проблематика сваке научне дисциплине (нарочито то важи за историју као типично друштвену науку) не може и не треба исцрпљивати само занимањем ове науке. Све што није сагледиво и мериво ововременим философско-историјским постулатима и социолошким клишеима стављено је на маргину истраживачког интересовања, тако да је све оно највредносије у византијској култури и теологији уопште, што има небоземну димензију (конкретно само непризнавање Богочовека Христа за историјску личност на чијој је историјској реалности и вневечној конкретности заснована целокупна православна теологија) остало ван пуне пажње савремених научника. Услед овако грубих превида и пропуста афинитети савремених трагања били су усредсређени на парцијално, аналитичко и окрњено виђење византијског културног времена, које је себе, сав свој живот, сву своју мисао и све своје стваралаштво доживљавало као пуноту, као нешто уопштено, целовито и сасвим детерминисано. Пунота, уопштеног и целовитост у византијској православној теологији и православној теологији уопште, су појмови који дају живот свакој свести о појединачном, као нешто што претходи појединачном и у чега се појединачно утква као органска целина (не губећи себе када је личност у питању) неспособна и незамислива за самосталну егзистенцију, а наравно и самостално и уско егзактно посматрање. Философским језиком речено то је мишљење засновано на дедукцији. Недовољна усмереност медијевиста на изучавање историје византијске културе један је од секундарних проблема ове дисциплине, али свакако није занемарив. Када византијска култура, одређеније речено уметност, у савременој науци и друштву не би имали само пролазну и музејску вредност, када би академски образовани људи осетили и доживели њен сталноприсутни динамизам и историјски (богочовечански) реализам, вероватно би више људи постало истинским трагаоцима њене вечне и незалазне вредности.

Нама најближи пример површног односа према историји средњег века свакако је наша српска научна мисао, која је под утицајем Доситејевог просветитељског рационализма у 18. веку добила своју основну физиономију (Доситеј је био верни ученик Волтеров по питању средњовековља, а овај је био познати мрзитељ културних и цивилизацијских достигнућа ове епохе), те је стога целокупни однос према дотадашњој историји и култури добијао другачију димензију. Критички однос нашег прошловековног историчара био је најнемилосрднији према највишим вредностима српске средњовековне културе, тј. све оно најдубље, најнеопходније за одређивање њеног карактера остало је несхваћено, запостављено, најгрубље критиковано или једноставно преокочено и истргнуто из целине, док су просечна остварења била једино достојна озбиљније пажње тадашњег проучаваоца. Догодило се, наиме, то да су све вредности византијске културе које су могле бити источене у савремене мислене и естетске оквири проглашаване за извесне вредности, док је свему реално највредносијем, наравно са становишта средњовековне времености (православне вере), оспораван озбиљнији квалитет. Изразити пример овакве немарности и незнања

представљају критичке категорије утврђене од неких наших књижевних ауторитета (пре свих треба истаћи Јована Стерију Поповића) који у јерархији наших средњовековних писаца на прво место истичу, рецимо Теодосија, а не зна за оно време много већег Доментијана. За нововековне поетске вредности дело Теодосијево има већу вредност, док је за средњи век дело Доментијана од много већег значаја због изразитије теолошке дубине. Оно што је код наших првих вредноватеља књижевне и уопште културне баштине преовладало за Теодосија јесте форма писања његовог дела, веома блиска романописачкој.

Сличних примера има и у историографији. Свакако прво значајније дело за српску историографију средњег века јесте Јиречекова „Историја Срба“, то прво високо оцењено дело наше историографије, и првенац наше темељније научно-историјске свести. Овај позитивиста, пореклом Чех, поред добре историчарске, занатске способности, и неоспорно велике академске учености, није био у стању да убу у матицу духа времена. Јиречек нам је пружио заиста богату грађу из овог периода наше историје, али немушту да словесније проговори о себи. Изнео бих једно лично запажање проучавајући његово, поменуто дело. Чини ми се да су Јиречекове пречесте аналогije неких појава у српској историји са Западом последица недовољног познавања саме историје Византије. У стању је био да неким појавама (наше право је изразити пример) пронађе добар корен у античко-римској империји, али даљу генезу не прати кроз Византију, него кроз Запад. Рекао бих слободно да је упоређивање неких појава у средње вековној Србији искључиво са Западом више плод ауторове обавештености о западној историји него о српској, односно везантијској. Први наш историчар који се у огромном стваралачком потезу бавио историјом Византије, и њеном културом био је Георгије Острогорски, припадник једног у правом смилу научног приступа. Његово философско-историјско схватање можда би се најбоље изрекло речима његовог великог земљака Достојевског: „2×2=4 није наука него чињеница. Открити, пронаћи све чињенице није наука а рад са чињеницама јесте наука, итд“.¹²

Да закључимо. Да би се открили и проучили основни извори и смерови византијске културе нужно је закорачити у ризнице њене мисли, тј. открити и доживети смисао и поруку њене православне теологије, па тек са таквим искуством приступити темељењу теоретско методолошких претпоставки за њено дубинско истраживање. Јер заиста сва суштина византијске уметности има своју онтологију дубоко уроњену у Православну веру, а познато нам је и то колико је она била свуда присутна у животу византијског друштва. Даље, истраживати било каквим методолошким приступом и поимати било каквим философским, односно философско-историјским принципима основне токове византијске мисли, и уопште културе, незамисливо је без изучавања православне теологије, тј. неопходно је проучити вредносне категорије ове културе у духу њених мислених критеријума и њеног времена. Такође, веома је битно у сва та искуства укључити искуства досредњовековних култура Јудејско-библијског

¹² Ф. М. Достојевски, Бележнице, Београд 1982. стр. 41.

Истока, Јеладе и Рима (као што је то испешно учинио Аверинцев у својој студији „Поетика рановизантијске књижевности“). Тек на крају могућ је један научно-критички суд који захтева савремена истраживачка пракса. Да ли су до сада овом проблему (одређењу смисла византијске културе) приступили теолози или философи није сасвим свеједно, зато што је првима често недостајала аналитичка исцрпност, нужна у модерном истраживању, а другима је сметња оптерећење схоластичким и модерно-философским категоријама мишљења. На ову тврдњу надовезује се пример наше савремене философске мисли у чији истраживачки домен није уврштена наша средњевековна мисао, односно наша православна теологија.

Ово би укратко био осврт на неке битне проблеме наше византологије.

Summary

Milorad Lazich

RESEARCH PROBLEMS IN BYZANTINE CULTURE

The author tries to present a survey of the contemporary Serbian Byzantology today, pointing out some good contributions and criticising some biased ones.

БОЖИДАР КНЕЖЕВИЋ ВАН ОКВИРА НАЦИОНАЛНЕ АНОНИМНОСТИ

Приказ књиге: БОЖИДАР КНЕЖЕВИЋ, **HISTORY. The Anatomy of Time, The Final, Phase of Sunlight**, tr. by George Vid Tomashevich in collaboration with Sherwood A. Wakeman, New York: Philosophical Library, 1980.

Пре скоро девет деценија угледали су светлост дана Кнежевићеви **Принципи историје** у две књиге, које је сам аутор, још за живота, скратио и објавио у **Српском књижевном гласнику 1904.**¹

1921. ову скраћену верзију издала је књижара Геце Кона са предговором Владимира Вујића, а 1972. г. и Матица српска и Српска књижевна задруга са предговором и у редакцији Драгана Јеремића. То је дело, напокон, преведено на енглески језик од стране доброг зналаца Кнежевићеве философије и енглеског језика, иначе нашег земљака, Dr George Vid Tomashevich (Томашевића), професора антропологије на Буфало (Buffalo) државном универзитету. Професору Томашевићу у преводу је помогао Др Шервуд А. Веикмен (Wakeman).

Професор Томашевић је познат нашој културној јавности својим радовима о Божидару Кнежевићу, о коме је писао и у часопису на енглеском језику (**The Slavonic and East European Review**, vol. XXXV, № 85, University of London, pp. 443—461), а што је преведено и код нас (вид. часопис **Култура**, бр. 16, Београд, 1972, стр. 70—90). Свој најновији подухват — превод Кнежевићевих **Закон реда и закон пропорције у историји** — професор Томашевић је учинио стручно

и зналачки, чиме је отклонио једну велику неправду учињену према овом великом мислиоцу од стране његових сопствених сународника који су га бацили у једну врсту националне изолованости з абораности. Ретко је који велеки човек, као Кнежевић, био за постављан у нашем народу и за време живота и после смрти. Наши савременици више знају о Васи Пелагићу и многим другим мање важним људима неголи о Божидару Кнежевићу, човеку који је друговао са великим мислима и писао „велике“ књиге, тако да Кнежевићево дело још увек није свестрано, научно истражено и оцењено. За живота оптуживан као материјалиста и еволуциониста, после смрти осумњичен да је идеалиста и религиозни занесењак. Ондашње власти су га сахраниле, а садашње га нису васкрсле.

Нова књига превода на енглески о Историји као анатомији времена, који је наслов узет из Кнежевићевих мисли, будући да је главни наслов овог превода на српском: **Закон реда у историји и Закон пропорције у историји**, урађена је по свима научним захтевима, снабдевена са научним прилозима. Прво су: Преводичеве напомене (стр. IX—XI), затим **предговор** написан од стране професора Ворена Веигара (W. Warren Waggar) (стр. XIII—XVII), затим увод о Божидару Кнежевићу, југословенском философу историје који је написао преводилац (стр. 1—31), затим превод **Закона реда у историји** (стр. 33—139), онда **Закон пропорције у историји** (стр. 141—237), а као трећи део преведене су одабране Кнежевићеве мисли, свега 50 на броју. Четврти део ове књиге, разуме се, јесте библиографија. О Кнежевићу.

¹ Под насловом **Закон реда у историји и Закон пропорције у историји**.

Професор Веигар хвали превод др Томашевића као „елегантан“ и добар, тако да ће и они који говоре енглески моћи да читају ово значајно дело. Полазећи од поставке да је Кнежевић, у својој философији историје, био под јаким утицајем немачког историоцизма и англо-саксонског позитивизма професор Веигар сматра да се ово Кнежевићево дело може сматрати значајним и да спада у област еволуционистичког детерминизма. Кнежевићева философија историје јесте, рекло би се, Хегелова теодицеја која апологира Бога. Овај познати савремени професор историје закључује свој предговор констатацијом: „Српски философ (мислећи на Кнежевића, Ж. Г.) можда може више да каже нама него генерацијама које су му непосредно следовале. Његова визија интеграције света у један културно-социјални систем јесте убедљива данас...“

Неоспорно је да је професор др Џорџ Вид Томашевић уложио велики

напор да ова Кнежевићева студија уђе у културну баштину човечанства. И овде се показала као исправна наша народна пословица: „Тешко свуда своме без својега.“ Честитајући му на овом успеху, изражавамо наду да ће се наћи и нови посленици наше културе у белом свету који ће превести на овај, или други светски, језик остале Кнежевићеве радове, а нарочито његово издање **Мисли** из 1931. године, које би га сврстале у ред класичних мислилаца иза Паскала, Аурелија, Ла Рошфуко-а, Ибзена и других. Осим тога и Кнежевићеви **Принципи историје** потпуније су и шире дело од његових **Закона реда и пропорције у историји**. Тако би се исправила неправда коју су савременици и они који су дошли после Кнежевића учинили према овом великом, али и дубоко несрећном човеку — философу историје.

Др Жарко Гавриловић, свештеник

САДРЖАЈ

Јрм. др Амфилохије Радовић, О тајни крста Христовог — — — — —	153
Hrm. dr Amphilochios Radovich, On the Mystery of Christ's Cross — — — — —	161
Јеромонах др Атанасије Јевтић, Покајање као преображење човека — — — — —	163
Hrm. dr Athanasius Yevtich, Repentance as Transfiguration of Man — — — — —	173
Др Александар Каломирос, Огњена река (Да ли је Бог створио пакао) — — — — —	175
Alexander Kalomirov, The River of Fire — — — — —	199
Иринеј Кулић, Православна ликовна уметност у тајни преображења личности — — — — —	201
Iriney Kulich, Orthodox art as Mystery of Mans transfiguration — — — — —	210
Св. Максим Исповедник, Четири стотине глава о љубави (наставак) — — — — —	211
St. Maximus the Confessor, Four Hundred Chapters on Love — — — — —	225
Теодор Марковић, Зорграфи XVIII века — — — — —	227
Teodor Markovich, Serbian Naive Icon-painters of the XVIII century — — — — —	234
Милорад Лазич, Етос византијског црквеног појања — — — — —	235
Milorad Lazic, The Ethos of Byzantine Chant — — — — —	243
Др Хаџи-Недељко Кангрџа, Живот као светиња — — — — —	245
Dr Nedelko Kangrga, Life as Sacred Gift — — — — —	250
Милорад Мандић, Незастариве „Мисли“ Блеза Паскала — — — — —	251
Milorad Mandich, Evergreen »Thoughts« of Pascal — — — — —	262
Др Георгије Галитис, Откривење, богонадахнутост и тумачење Св. Писма — — — — —	263
Милорад Лазич, Проблеми истраживања византијске културе — — — — —	271
Milorad Lazic, Research Problems in Byzantine Culture — — — — —	275
Божидар Кнежевић ван оквира националне анонимности (приказ) — — — — —	277

Теолошки погледи

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС



О ТАЈНИ КРСТА ХРИСТОВОГ
ПОКАЈАЊЕ
КАО ПРЕОБРАЖЕЊЕ ЧОВЕКА
ОГЊЕНА РЕКА
ДА ЛИ ЈЕ БОГ СТВОРИО ПАКАО?
ПРАВОСЛАВНА ЛИКОВНА УМЕТНОСТ
У ТАЈНИ ПРЕОБРАЖЕЊА ЛИЧНОСТИ
ЧЕТИРИ СТОТИНА ГЛАВА О ЉУБАВИ
ЗОГРАФИ ХVІІІ ВЕКА
ЕТОС ВИЗАНТИЈСКОГ ЦРКВЕНОГ ПОЈАЊА
ЖИВОТ КАО СВЕТИЊА
НЕЗАСТАРИВЕ „МИСЛИ“ БЛЕЗА ПАСКАЛА
ОТКРИВЕЊЕ, БОГОНАДАХНУТОСТ
И ТУМАЧЕЊЕ СВЕТОГ ПИСМА
ПРОБЛЕМИ ИСТРАЖИВАЊА
ВИЗАНТИЈСКЕ КУЛТУРЕ
БОЖИДАР КНЕЖЕВИЋ
ВАН ОКВИРА НАЦИОНАЛНЕ АНОНИМНОСТИ

3-4'84

ЧАСОПИС

и з д а ј е:

„П р а в о с л а в љ е“

Новинско-издавачка установа

Српске патријаршије

с благословом

Његове Светости

Архиепископа пећког

Митрополита

београдско-карловачког

и Патријарха српског

Г е р м а н а

У р е ђ и в а ч к и о д б о р

Епископ марчански др Данило Крстић
(главни и одговорни уредник),

др Чедомир Драшковић,

др Димитрије Калезић,

др Лазар Милин,

др Емилијан Чарнић.

С е к р е т а р

У р е ђ и в а ч к о г о д б о р а

Радомир Ракић

Т е х н и ч к и у р е д н и к

Градимиr Станић

У р е д н и ш т в о

и Администрација часописа:

11000 Београд, ул. Седмог јула бр. 5,

Патријаршија

ЧАСОПИС

и з д а ј е:

„П р а в о с л а в љ е“

Новинско-издавачка установа

Српске патријаршије

с благословом

Његове Светости

Архиепископа пећког

Митрополита

београдско-карловачког

и Патријарха српског

Г е р м а н а

У р е ђ и в а ч к и о д б о р

Епископ марчански др Данило Крстић
(главни и одговорни уредник),

др Чедомир Драшковић,

др Димитрије Калезић,

др Лазар Милин,

др Емилијан Чарнић.

С е к р е т а р

У р е ђ и в а ч к о г о д б о р а

Радомир Ракић

Т е х н и ч к и у р е д н и к

Градимиr Станић

У р е д н и ш т в о

и Администрација часописа:

11000 Београд, ул. Седмог јула бр. 5,

Патријаршија

Часопис излази четири пута годишње
Цена овом примерку 200.— динара

Годишња претплата:
за нашу земљу 400.— 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

Часопис излази четири пута годишње
Цена овом примерку 200.— динара

Годишња претплата:
за нашу земљу 400.— 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.**