

Теолошки потледи

БЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

БЕОГРАД 1985.

ГОДИНА XVII

БРОЈ 4

ВИЗАНТИЈСКА И ЗАПАДНА ДУХОВНА ПОЕЗИЈА

Препев Миодрага Павловића

Роман Слаткопевац

РОЖДЕЊЕ (I)

24

Спаситељу света, спаси нас, за то си дошао.

Васпостави своје дело, због тога си засијао
преда мношвом и пред Врачевима, и пред свим стварањем.

Види Врачеве којима си се јавио светлошћу свога лица,
прострте пред собом, и са даровима корисним,
драгоценим и лепим, мени веома потребним
јер ћу морати у Египат да пођем, да бежим с тобом и за тебе,
сине мој и водитељу, створитељу мој, обогатитељу мој,
новорођени мој, за све векове си Бог.

14

Сујета је сујета сујетства је све

али код нас нико нема право мишљење
једни су заблудели, други их воде у заблуду.

Зато радуј се Девице плоду своје утробе
који је нас избавио не само од греха
него и од робљења од свих народа
кроз чије смо крајеве прошли, народа и језика
нама незнатих, којима смо прошли
следећи светлост звезде и тражећи
тек рођеног младенца, Бога пре свих векова.

РОЖДЕЊЕ (III)

7

Пошто је изговорио реч, Гаврило радости посејао је у девицу
Реч и учинио је трудном, без свадбе.
„Ево, Господ је са тобом, онај ко је пре тебе,
изаћи ће из тебе, и твој отац,
постаће син твој, који ме је удостојио овог послања к теби,
и који ће те после рођења детета
сачувати чистом да свако може рећи:
„Девица раба, и после рођења остаје девицом заувек.“

ЕПИФАНИЈА (I)

3

„Побеђен својом утробом дошао сам милостив
према свом створењу
пружајући руке да те загрлим.
Немој да се стидиш преда мном, због тебе који си наг,
ја сам се сам оголио и примамам кропљење,
већ ми се и Јордан отвара,
и Јован припрема мој пут кроз воде и кроз душе.“
Казавши то човеку, не речима него делом,
Спаситељ дође као што је рекао,
и кораци су га довели до реке
а Претечи је пришао у виду светлости недоступне.

9

Ти си сад обузет страхом, Крститељу, и дрхтиш
пред величанством овога чинодејства
оно је велико заиста.
Твоја је родитељка видела још веће дело.
Погледај Марију и замисли како ме је носила.
Разуме се ти ћеш ми рећи „ти си то хтео“.
Па добро, ја то хоћу и данас!
Не оклевај, изврши крштење, допусти ми своју десницу.
Твој дух, ја га настанујем
у њему те имам читавог,
зашто ми дакле не пружиш своју руку?
Ја сам у теби и ван тебе,
због чега бежиш од мене? Заустави се
и узми недоступну светлост.

ЕПИФАНИЈА (II)

5

На врху лествице видео је Бога, али то је Јаков сањао.
Онај ко се с њим борио током ноћи
није био Бог у својој природи него у појави човека.
Данас то више нису појаве него дела истинита
које потврдише људском роду стара виђења
и онај ко се некад борио у ноћи,
сад је дошао пред нас лицем у лице и свету се јавио
лицем у лице, у будном стању и трезном.
Није то сад ни привид ни сан,
јер ми нисмо у ноћи: у пуном дану видимо Реч
отеловљену, Њега који се јавио и све обасјао.

ЕПИФАНИЈА (II)

8

Очи синова земље примише снагу да посматрају небески лик;
погледи створа од блата
опажају зрачење без сенке нематеријалне светлости
коју ни пророци ни краљеви не видеше,
али коју су желели да виде.
Јер је желео да посматра
Онога кога ми посматрамо,
Данило би назван човеком желења.
Давид је чезнуо за овим налогом доласка раније скривеним
који се сад може разумети
кроз Онога који се појавио и све обасјао.

9

Ново нам се небо јавило, које носи Бога свемира. Тело бестелесног
назваше пророци небом небеса.
Нека га породе, нека га повију, оно неће бити мање
небо без мрље,
Он је небо, а не небеско тело,
јер рођен од Деве Марије
и са Богом спојен нама незнатим начином.
И не предајмо се сањаријама као многи
што кажу: „Видели смо Бога.“
Јер онај који то верује не познаје још како треба
Онога који се појавио и све обасјао.

Када бисмо само познавали оно што нам је под руком!
 Не треба се збуњивати оним што нас превазилази.
 Реч је сасвим близу нас, зашто је тражити далеко?
 У вери је све што нам је потребно,
 у којим облацима зар да се изгубимо?
 Пут је сасвим прав; и нико нек не забаса,
 Марија нам је показала пут:
 Она је позвала Господа свог сина,
 сина који је стварно њом био рођен, као што нас сад уче,
 отеловљен њоме и Светим Духом
 Он који се јавио и све обасјао.

Роман Слаткопевац

СВАДБА У КАНИ

19

Сада ћу да усхвалим посуде
 казујући како су постале пуне вина
 како се одједном десио преображај вода.
 Онда је Господ гласно рекао слугама
 као што је било писано:
 „Заграбите од овог вина чије грозђе ви нисте узбрали,
 и напојте њиме све званице,
 залијте њиме пресахле пехаре,
 нека све мноштво у њему ужива и младожења сам.
 Ненаданим начином свима дадох усхићење,
 ја који мудрошћу све сатворих.“

20

Када је Христос јавно променио воду у вино својом моћи,
 читава множина је ускликнула
 дивећи се доброти тог вина.
 Данас за црквеним столом ми сви седимо,
 јер је вино промењено у Христову крв
 и ми је пијемо са светим усхитом, славећи великог Младожењу.
 Јер прави младожења, то је Маријин син,
 Логос који је од прапочетка,
 који је узео привремени облик роба,
 и који је мудрошћу све сатворио.

САМАРЈАНКА

13

Мрзимо на све облике идолопоклонства! Невеста која је дошла
у име народа одбацује идоле и одриче их
због њихове горкости, што је већ корен радости.
Неко ће можда питати који су ти облици?
Грешке у обожавању идола су многовидне,
али имају пет рубова: безбожност, безакоње,
бестидност и још крвожедност
и убијање деце, као што учи Давид који каже:
„Они су жртвовали демонима своје синове и кћери, те нису нашли
ни усхита ни избављења.“

Јован Мавропус

*
* *

Ако хоћеш да поштедиш још неког
осим хришћана од твоје казне, Христе мој,
молио бих те да то буду Платон и Плутарх,
мене ради. Јер обојица су речју и делом
били врло блиски твојим законима.
Ако те нису спознали као бога свемира,
твоја милост је довољна кад хоћеш да спасеш
неког човека, и ништа не тражиш за узврат.

Плач Свете Деве

„О, колико патиш, Госпо, чак и ти плачеш;
ко ће се наћи да помогне нашим сузама,
ако страдање и тебе доводи до туговања?
Има ли друге наде, коме да се обратимо, реци.“
„Свакако треба да си добре воље, човече,
блажен те крај очекује. Другима други су
лекови спасоносни, моја је патња спас
од свих патњи овога света.“

Св. Амбросије Милански
(340—397)

21

Сјај Очеве славе,
Из светлости светлост стварајући,
Свет светлости и изворе светљења,
Што осветљаваш дан над свим дневима.

Најистинитије од свих сунаца,
Што сијаш блеском најсталнијим
Домогни се Светога Духа
Улиј га у наша чула.

Молитвеним гласом призовимо Оца
Оца непромениве славе,
Да нас одврати од греха заводљивог.

Учини наше делање снажним,
Одбиј од нас пакосни зуб,
Невоље наше окрени на добро,
Помози нашим добрим намерама.
Владај и управљај нашим умом
Чистим и чедним држи нам тело,
Нека нас гали топлина праве вере,
Да незнамо отровност лажних учења.

Колумба
(527—597)
Ирска

21

У ПОХВАЛУ ОЦУ

Највиши, Првородитељу,
од најдревнијих дана, Новорођени:
био је без извора,
првобитан, независан;
кроз распон свих доба
бескрајан је био и биће.
Са њим је јединородни
Христос и Свети Дух
заједно вечни у непрекидној
слави божанства.
Не говоримо о три бога,
кажемо да је бог један
док чувамо нашу веру
у три преславне личности.

Највиши, јер је предвидео
схему и хармонију света,
начинио је небо и земљу.
Уобличио воду и море,
као и траву што ствара семење;
дрвеће што расте у гајевима,
сунце, месец и звезде,

ватру и ствари неопходне;
птице, рибе и говеда,
животиње и сва жива бића.
На крају, према замисли, начинио је
првог човека да управља створењем.

Аурелијус Прудентијус Клеменс
(348—410)
Шпанија

22

ХИМНА ЗА РАЗЛИЧИТЕ ЧАСОВЕ И ДАНЕ (КАТЕМЕРИНОН)

1 *Химна уз прве петлове*

Дубоки је заборав притиснуо
наша чула довољно дуго
и држао нас сахрањеним
док смо лутали по земљи празних снова.

2 *Јутарња химна*

Погледај, пламено сунце се диже
да постиди, да растужи, да оптужи
и нема никог ко ће радо грешити
пред свевидећим погледом сунца.

Сада је време уздржања.
Нека нико не предузима лудости.
Сви људи нека окрену озбиљна
лица лудостима које неко покушава.

О Пресвети. Као што смола се претвара
у млеко и ебоновина постаје
кристал пред твојим очима, тако си моћан
да потреш све мрље греха са нас.

3 *Химна пре оброка*

Дођи моја музо, уклони иву
коју су људи сплели око твоје главе.
Научи да плетеш свадбене венце
везане дактилима да твоја цветна коса
буде уткана у строфе начињене Богу.

Шта би друго племенита душа могла,
душа која је родом са неба,
него да казује о оном што је примила,

увек певајући у славу Творца
у брижљиво сроченим стиховима?

Сва су нам добра дата нама
следбеницима Христовим, да задовољимо
наше потребе. Немамо жељу
да кољемо стоку и да дељемо
њено месо да би приправили свечаност крвну.

Нека варвари и дивља племена
добивају своју храну од четворороножних звери;
све што је нама потребно јесу зелени листићи
и махуна бременита зрневљем.
Само је то већ довољно за нашу гозбу.

Дах који је дошао до нас из божјих уста,
зрачи живот, никад изумрети неће
јер дође до нас од Бога.
Текући надоле од његовог небеског престола
долази дах са свом силом високоумља.

Заиста верујем, а нисам малоуман,
да тела имају живот попут душе
јер се сећам сад да је и Христос,
кад се вратио из флегетона,
откорачао у Небо лаким ходом.

Прудентијус

5. Палење лампе

Његов долазак није био налик
на јутарњу звезду што се диже
из океанских провалија
пре би се рекло да је дошао неко већи од сунца
доносећи нови дан свету ожалашћеном његовом смрћу.

Те ноћи и поама пакла се смањила,
његови грчеви су се ублажили и душе мртвих
ослобођене горења, макар за неко време, одахнуле су,
док су се и сумпорне обале расхлађивале.

Симеон Нови Теолог

ХИМНА II

Врвљење љубави претвара ме у ватру и зрак.
Заиста, пошто је угаљ нежности запаљен у теби,
онда и ја сам, видећи жељу твог срца,

почињем да се сједињујем с том жељом и доносим светлост
и показујем се као ватра, ја који сам створио огањ својом речју
Врлине душе су испод огња као дрво
и божанска светлост Духа који их обавија
добија своје име по дрвету на које се ослања,
Јер Дух нема своје посебно име међу људима.

Симеон Нови Теолог

ХИМНА XVII

Ја седим у својој ћелији
по ноћи и по дану
уз мене је љубав
непојавна и несазнатљива.
Она је са свима стварима
истовремено их све превазилази,
она је ватра, она је зрак светла,
постаје облак светлости,
и сунце без мрље.
Будући ватра она греје душу
и срце моје пали
подиже у мени чежњу
и љубав према Створитељу.

Симеон Нови Теолог

21

ХИМНА XXIII

Било коју воду да додирујеш
када држиш твоју руку у води,
држиш све поноре везане
за твоју руку
— јер су сви они једно и цело —
чак и ако немаш власт над свим
понорима, него над мало њих.

Симеон Нови Теолог

26

ХИМНА XXV

Ах, то пијанство од светлости, ах, полети ватрени,
ах, запаљеност која се дешава у мени,
у мене бедног сва благодат стиже од тебе и твоје славе!
Слава је, ја то знам и објављујем, Дух је твој,

твој Свети Дух који је твој удеоник, о Речи,
исте је природе с тобом исту ужива част.

Ја ти захваљујем јер си ти, док сам седео у тами,
ти си се открио мени, обасјао си ме, допустио си ми да видим
светлост твог лица коју нико не може да издржи.
Ја сам и даље остао у тами, то знам,
али док сам ја био у њеној средини, одевен мраком,
ти си се јавио као светлост, ти си ме читавог озарио
својом светлошћу и ја сам постао светлост у ноћи,
ја који сам био у средишту таме.
И тама није сасвим угушила светлост,
нити је светлост разагнала сасвим видљиву таму,
оне су заједно, сасвим одвојено и без мешања,
далеко једна другој, разуме се, нимало помешане,
осим што на једном месту истом оне све испуњавају.
Тако сам и ја у светлости, будући у средишту таме,
и ја сам у тами живећи усред светлости,
ето ме усред таме, и усред светлости,
и ја кажем: ко ће ми дати да нађем усред таме, светлост
коју она не може да прими? Јер како ће тама да прими
у себе светлост, и ненатерана да бежи, да ли ће остати
тама, у средишту светлости? Страховно чудо, које видим,
двоструко својим очима телесним и душевним!

Симеон Нови Теолог

ХИМНА XXXI

Јер ти постојиш као преобиље,
неисцрпан понад свега, цео си у читавом свету,
видљивом и духовном, исто и ван обојих.
Нико те не може увећати, нико те не може умањити.
Цео си без покрета и такав остајеш заувек.
А у свом делању ти се стално крећеш
јер је твоја, Оче наш, непрекидна енергија
и твој Син такође дела за спасење свих нас.
Он је промисао и довршење, подршка и храна,
он ствара и рађа живот у Духу Светом.
Све што Син види да Отац ствара,
и он сам на исти начин чини према својим речима.

Симеон Нови Теолог

ХИМНА XXXV

Напиши, рекао ми је, оно што ћу ти рећи,
напиши и не бој се:
Ја, Бог, бејах пре свих

дана, часова, времена,
такође и пре свих векова
и пре сваког стварања
видљивог и појамног.
Бејах с ону страну духа и разума
изван сваке мисли
један с ону страну једног јединствен
и ништа од оног што се види
и ништа од оног што не може да се види
није постојало пре но што је дошло у постојање.
Ја сам једини ко је нестворен
са мојим Оцем и мојим Духом
ја сам једини вечан
проишшао из мога вечног Оца;
никад ни један од анђела
нити који од наданђела
или из других небеских редова
није видео моју природу
ни мене самог, Творца,
таквог какав јесам.
Само су један зрачак моје славе
и један кончић светлости
осматрали и то је била благодат.
Заиста као огледало које прими
зраке сунца
или као кристални комад
осветљен усред подне
тако они примају сви зраке
моје божанствености.
Али осматрити ме целог
никада нико није био достојан
ни међу анђелима ни међу људима
ни међу светим силама.
Јер ја сам ван свих
и невидљив за све.
Није то због моје ненаклоности према њима
да нису могли да ме виде
и није то због неког недостатка лепоте
што се кријем да се не бих показао,
али нико се није нашао
да буде достојан моје божанствености;
нема ниједног створа
који у силама може да се равна са Творцем.
Осим тога то није ни корисно.

SUMMARY

Miodrag Pavlovich:

BYZANTINE AND WESTERN SPIRITUAL POETRY

The renown Serbian poet Miodrag Pavlovich offers here a selection of translated poems chosen from the Eastern ecclesiastical hymnographers, such as: St. Romanos Melode, John Mavropus, St. Symeon the New Theologian, and from the Western: St. Ambrose of Milan, Aurelius Prudentinus Clemens, and Columba.

Јеромонах др Атанасије Јевтић,

СУСРЕТ СХОЛАСТИКЕ И ИСИХАЗМА КОД НИЛА КАВАСИЛЕ*

Тема овог научног скупа — „Духовни токови у 14. веку у Солуну и у Балканским земљама“ — дозвољава ми да, у краћем теолошко-филозофском осврту, проговорим о два вероватно најзначајнија духовна покрета у Солуну и на Балкану током бурнога 14. века. Реч ће бити о покретима, и њиховом међусобном сусрету, западне схоластике и источног исихазма.

Као погодан пример узет је овде карактеристичан случај Нила Кавасиле, архиепископа Солунског (1361—1363.г.), иначе значајног византијског теолога и филозофа 14. века. Пре но што о њему кажемо нешто више, најпре ћемо укратко проговорити о поменутих покретима схоластике и исихазма.

Познато је да је 14. век у Солуну и шире на Балкану био доба општег културног и духовног, теолошког и филозофског процвата и препорода. Било је то време вишеструког укрштања духовних струјања са православног Истока и са латинског Запада. Није без разлога овај период, и на Истоку и на Западу, назван *препородом* — „палеолошким препородом“ на Истоку и „италијанском ренесансом“ на Западу. Постоји, свакако, извесна сличност између ова два покрета, како на другим пољима тако и на пољу филозофске и теолошке мисли. Али исто тако постоји и оно што ове покрете међусобно разликује и раздваја.

Ако бисмо хтели да једним именом означимо оно што је заједничко овим покретима, онда би то заједничко име било *хуманизам*. Јер, чињеница је да и духове у Византији на Истоку и оне у Италији на Западу у овом периоду карактерише један општи *интерес за човека*. У праву је, стога, Јован Мајендорф када каже да и византијски исихасти и западни или прозападни схоластичари нису спорили о неким „заумно апстрактним“ филозофским или теолошко-схоластичким тезама, нити само о „идејама“ и „категоријама“ платонизма или аристотелизма, него се спор међу њима сводио на битно

* Прочитано на IV српско-грчком колоквијуму, одржаном у организацији Балканског института САНУ и Балканолошког института из Солуна, у Београду 20—23. маја 1985. године.

питање саме природе човека, дакле на питање *хуманизма*.¹ Но, одмах треба рећи да је управо тај исти хуманизам и био основна тачка разликовања и разилажења између западне схоластике и византијског исихазма, као што ћемо даље покушати да покажемо. Радило се о питању: о којем то и каквом хуманизму је реч у једном и у другом покрету. Речено другим речима то значи да, иза филозофских и теолошких питања о хуманизму, о човеку и његовој природи и судбини, откривала се у позадини различита философија и теологија код исихаста и код схоластичара и, што је главно, различито духовно искуство, духовни доживљај човека и његовог коначног назначења. Но на ово питање још ћемо се вратити.

Пре сусрета латинске схоластике и византијског исихазма у 14. веку, већ је претходио један широк сусрет и међусобни утицај између Византије и Запада. Директнији сусрети и међусобни утицаји датирају свакако од времена IV крсташког рата и Латинског царства на Истоку, када је, и поред све познате нетрпељивости и насиља, ипак дошло до тешње размене идеја, до међусобног упознавања и узајамног позајмљивања културних и духовних добара. Византија је, у време латинске окупације, по први пут непосредније упознала латинску теологију и духовност, а Запад је бар донекле боље упознао православну Византију, а преко ње и непосредније грчко античко наслеђе. Међусобни утицаји нарочито су присутни од времена владавине Михаила VIII Палеолога и његових и папских покушаја поновног сједињења Источне и Западне Цркве. Али, треба рећи да управо од тога доба имамо у самој Византији двојење духовних снага на два супротна тора: на оне који су безрезервно били за сједињење са Западом, по било коју цену, и оне који су, у име истинског хришћанског измирења и сједињења, били против олакх, унионистичких уступака Латинима, који су моментално само физички а не и духовно били надмоћнији над Византинцима.

Ова унутрашња подела у Византији, подела на присталице и противнике уније са Римом, духовно је несумњиво разјединила Византију. Но, с друге стране, управо тај период 13. и 14. века пројавио је такве духовне снаге у Византији да је то постало доба њеног истинског духовног процвата и препорода, чега је светогорски исихазам свакако био највиши и најзначајнији домет.

Историјски је могуће констатовати и набројати међусобне посете и упознавања Грка и Латина, и то не само преко крсташа и преко званичних делегација, преговарача о унији, него и кроз појединачна путовања и посете у оба правца, а затим и преко превода богословских дела са грчког на латински и са латинског на грчки језик, што је све довело до непосреднијег сусрета и упознавања православног Истока и римокатоличког Запада, а што је нарочито порасло и умножило се у нашем 14. веку. Ово посебно важи за сусрет и упознавање, али и међусобно одмеравање и сучељавање ос-

¹ Видети познате радове J. Meyendorff-a: *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959 (Patristica Sorbonensia, 3); *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris 1959 (српски превод J. Олбина, изд. Богословског факултета, Београд, 1983.); *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1983 (српски превод J. Олбина, изд. Епархије шумадијске Крагујевац 1985).

тварено између православног исихазма и латинске схоластике. Солун и његова околина били су један од првих центара овога сусрета и међусобног упознавања и одмеравања ова два духовна покрета, а једна од карактеристичних личности за овај сусрет и одмер управо је био солунац Нил Кавасила.

О *Нилу Кавасили* навешћемо овде само основне податке. Рођен је и одрастао у Солуну, крајем 13. и првих деценија 14. века, и школовао се на најбољи могући начин свога доба. Одлично је изучио сву философију, најпре ону „спољашњу“, то јест класичну јелинску, а затим и „нашу философију“, тј. хришћанску, библијско-патристичку философију. Његов сестрић Николај Кавасила (писац познатог „Живота у Христу“ и „Тумачења Божанске Литургије“), вели за свога стрица Нила да је он, као мудри учитељ, надахнуо овога као свога ученика „љубављу према наукама“ (ὁ τῶν λόγων ἔρως)², док други Нилов ученик, Димитрије Кидонис, вели за Нила да је био „пасионирани љубитељ“ (μακίχος ἐραστής) књига Томе Аквинског³ (што значи да је Нил Кавасила добро знао и латински језик, јер је Димитрије Кидонис тек нешто касније почео да преводи Тому Аквинског на грчки). Последње речи Кидониса не би требало узети сасвим дословно. Оне можда важе за период првог, површнијег Ниловог познанства са одломцима из дела Аквинатових. Јер, иако је Нил Кавасила добро познавао дела Томе Аквинског, ипак се није до те мере њима одушевљавао, што јасно потврђује и његова доста оштра критика истих која је ускоро уследила.

Нил Солунски се у Солуну дружио са Варламом Калабријским и свакако преко њега боље упознао латинску теолошку и философску мисао. Његов сусрет са Варламом, познанство и даљи однос према њему управо и јесте оно што је карактеристично овде за нашу тему. Наиме, не само у сусрету и сукобу Варлама и Григорија Паламе, него и Варлама и Нила Кавасиле имамо карактеристике односа и одмеравања западне схоластике и источног исихазма. Али, претходно да кажемо и неколико речи о Варламу Калабријском.

Познато је да је Варлам у Јеладу и Солун дошао из Јужне Италије. Дошавши у Византију, он је најпре неко време предавао философију, а ускоро затим почео је да пише полемичка дела против латинског рационализма, нарочито против схоластичке теологије Томе Аквинског. Варлам је тада био прешао у Православље и оштро је критиковао западна латинска новачења у вери, посебно питање о *Filioque* и о папском примату. Иако се у својим теолошко-полемичким списима, написаним у Византији, Варлам показао као антитомиста, то му није само по себи било довољно да се ослободи стварних утицаја западне теологије уопште, па и саме схоластике. За разлику од Томиног реализма, он је, истина, био више присталица номинализма, то јест више је нагињао августиновском платонизму и неоплатонизму западних ренесансних номиналиста, док је Аквинат, као што је познато, био изразити аристотеловац. У том пог-

² Николај Кавасила у писму своме оцу, изд. у *Byzantinische Zeitschrift*, 46 (1953), 29.

³ Д. Кидонис у *Apologia III*, код G. Mercati, »Notizie di Procoro e Demetrio Cidone«, Vatican 1931 (*Studi e Testi*, 56), 391.

леду карактеристична је Варламова полемика против аподиктичких силогизама у теологији, својствених нарочито схоластичкој теологији Томе Аквинског. Такође је карактеристично Варламово познавање и коришћење списа Дионисија Ареопагита (Варлам је и почео своја предавања у Солуну управо тумачењима Ареопагитских списа), мада не у истом смислу и духу у којем ће Ареопагита користити и тумачити византијски исихасти. Варлам је користио апофатику Ареопагита против западног томизма, сматрајући да на тај начин најуспешније брани источну теологију, а побија западну, у којој је Ареопагит такође био цењен, мада схватан и коришћен на један други, доста сужен начин.

Међутим, како је већ приметио Јован Мајендорф, управо је у овој полемици са западном схоластиком, најбоље израженом у томизму, Варлам пројавио свој непревазиђени латински теолошко-философски менталитет. Мада формално бранећи Православље, он је уствари пао на испиту из православне теологије. „У свом бежању од интелектуалистичког реализма западне томистичке схоластике, Варлам се — управо у Солуну и Светог Гори — сусрео и сударио са мистичким реализмом византијских исихаста.“⁴ Јер управо богочовечански *мистички реализам* карактерисао је византијски исихазам не само у теологији, него и у духовном искуству, које је и стајало у позадини исихастичке теологије, о којој ће још бити речи. У сваком случају, Варламов прелазак у Православље убрзо се показао као формалан, јер ће његов сукоб са исихазмом разоткрити у њему ипак човека западног теолошко-философског менталитета, хуманисту италијанско-ренесансног, а не византијско-православног (= исихастичког) типа; једном речју: човека другог и другачијег духовног искуства.

Варлам је несумњиво био *хуманиста*. Његов хуманизам се огледао првенствено у великом интересовању за јелинску философију, нарочито за неоплатонизам. У том циљу је он и читао Ареопагитске списе, као формално сродне неоплатонизму, и Ареопагита је у сваком случају тумачио искључиво неоплатонски, што ће рећи једнострано, непотпуно и неправилно (јер Ареопагит ни издалека није такав и толики неоплатоничар колико је то Варламу изгледало). Против схоластичких силогизама Томе Аквинског Варлам истиче Ареопагитов „апофатизам“, али он под тим подразумева нешто друго него ли и сам Ареопагит или и остали Оци Цркве на Истоку и у Византији.

Паралелно са Варламом, и Нил Кавасила и нарочито Григорије Палама широко ће се користити Ареопагитом и често ће цитирати његова дела, али то схватање и коришћење Ареопагитског богословља код њих биће у једном другом контексту и са другачијим смислом и значењем. Док је Варлам из Ареопагита извлачио само својеврсни теолошки *агностицизам*, то јест „доказ“ да је Бога „немогуће познати“ и да је, стога, сваки силогизам, па и аподиктички, неупотребљив и неприменљив у теологији као поступку богопознања, дотле су Свети Григорије Палама и Свети Нил Кавасила у своме иси-

⁴ J. Meyendorff, St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe, 91 стр. превод, 68).

хастичком богословљу сведочили о стварној могућности познања Бога, али, наравно, не по суштини, него првенствено преко *божанских енергија*, које служе као основа позитивног, катафатичког богословља, док апофатизам заступљен код Ареопагита, они примењују само на немогућност познања Божанске суштине.

Варлам, међутим, иако је говорио о неприменљивости логичких и философских силогизама и логичких доказа на Божанско Биће, он тиме није био ослобођен и од стварног подчињавања хришћанске теологије јелинској философији. Он је, наиме, врло слабо познавао и користио Оце Источне Цркве, као и њихов истински хришћански став према грчкој философији, став не негаторски него стваралачко-критички и слободно-еклектички. За Варлама је световна философија ипак била и остала последњи критеријум сваког знања, па и знања, о самом Богу, дакле, критеријум и саме хришћанске теологије. Варлам је јасно и одређено говорио: ако човек не прође пут философа, не може ни доћи до Бога: „Нико се не може ни приближити Богу ако претходно не прође овај пут (философије) и ако се не упозна са Питагором и Аристотелом и Платоном, и ако отуда не упозна нужности природе, и генезу бића, и поредак променљивости, па тек онда може доћи до схватања истине“.⁵

Варлам се, истина, борио против аристотелизма Томе Аквинског и ближи је, као што рекосмо, био августиновском неоплатонизму, међутим, својим основним фолософским схватањем да свако знање, па и знање о Богу, потиче једино из опажања чулима, из чулног искуства, он ипак остаје подчињен аристотелизму. Пошто је Бог по својој суштини изван и изнад чулног искуства, онда је, по Варламу немогуће и свако знање о Богу, и свако доказивање, па и аподиктичко доказивање у теологији сасвим је непотребно. Тако је Варлам оваквом философијом и теологијом заступао, с једне стране, чисти *натурализам*, а с друге стране, теолошки *агностицизам*. За њега је немогућност познања Бога, суштинска Божја „непознатљивост“, и у хришћанском богословљу била иста онаква каква је била и у философији неоплатонизма, то јест: као нека виша форма мудрости, коју су достигли не само хришћански Оци, него исто тако још и грчки философи. Може се са сигурношћу рећи да је за Варлама апофатичко богословље мистичког богослова Ареопагита остајало још увек на нивоу и у границама само дијалектике: оно је за њега једноставно био само начин да се ослободи од потребе било каквог доказивања у теологији. Карактеристично је да је Варлам управо с тога разлога — немогућности теолошког доказивања — и предлагао измирење и сједињење Источне и Западне Цркве, то јест на основу својеврсног теолошког агностицизма. По њему: не треба ни тражити да се расправља о питању исхођења Светога Духа (да ли је *Filioque* умесно или није), него нека свака црквена страна верује онако како је и веровала, јер је ту доказивање било каквим доказима немогуће.⁶

⁵ Цитирано код Никифора Григориса, PG 149, 664.

⁶ Видети опшириније J. Meyendorff, *Un mauvais théologien de l'unité au XIV^e siècle: Barlaam le Calabrais*, in *Byzantine Hesychasm* (Collected studies), London 1974.

Варлам је, дакле, и у хришћанској теологији остајао на терену опште философије. Није стога чудо што је у *Синодалном Томосу* (из 1341. године) речено за њега онако доста оштро: „Високо мислећи о знању спољашње философије, он је пошао против натприродне и истинске (=хришћанске) философије, мобилишући против учења Светога Духа телесну и некорисну философију (=јелинску), која и не може да у себи смести тајне (=истине) Духа Божанскога“.⁷ (Вероватно се на Варлама односе и следеће речи Св. Григорија Паламе: „Они који су се прекомерно прихватили спољашње и телесне мудрости, они не могу познати тајне Духа“).⁸

Но да се вратимо на Нила Кавасилу. О њему је до сада писано у више наврата, нарочито од стране римокатоличких теолога (и то првенствено професора папског Источног института у Риму). Посебно се Кавасилом бавио Ђузепе Скиро, професор средњовековне грчке литературе на Универзитету у Падови. У својој студији *„Парадокс Нила Кавасиле“*⁹ Скиро је настојао да докаже директну зависност Нила Кавасиле од Варлама Калабријског, јер је, по њему, из појединих дела овога Нил узимао читаве пасусе и користио их у своме делу *„О исхођењу Светога Духа“*, писаном противу Томе Аквинског, кога је, видели смо раније, критиковао и сам Варлам. Као доказ зависности Нила од Варлама професор Скиро, и не само он, наводи такође и то што је и Нил, као и Варлам, одбацивао могућност коришћења аподиктичког и уопште логичког доказа у хришћанској теологији. Уза све ово, и Скиро и бројни други проучаваоци Нила и његовог дела, наводе такође и податке о Ниловом ранијем одушевљавању томизмом, као и то да Кавасила у својим делима користи и наводи чак и извесне силогизме из дела Томе Аквината, на што је указивао још и Нилов ученик Димитрије Кидонис.¹⁰

Све наведено о Ниловом познавању и „коришћењу“ западне теологије може се прихватити углавном као тачно и ми овде не бисмо дискутовали о степену тачности свих тих запажања. Главно питање, међутим, на које, и поред свега тога, треба одговорити — што и јесте наш задатак у овом осврту — састоји се у томе да се нађе право објашњење: како је и поред свега тога Свети Нил Кавасила био и остао православни *исихаста*, ватрени присталица исихастичког искуства и теологије Св. Григорија Паламе. Јер, управо као исихаста Нил Кавасила је и изабран за наследника Св. Григорија Паламе на катедри Солунског архиепископа (од 1361. до 1363. године).¹¹

О стварној припадности Нила Кавасиле исихастичком покрету постоје многобројна сведочанства, од којих ћемо овде споменути само нека. По сведочењу Јована Кипарисиота, оштрог противника исихаста, Нил Солунски је на великом сабору у Светој Софији у Цариграду 1351. године, заједно са патријархом Филотејем Кокино-

⁷ PG 151, 679.

⁸ Омилија 35 на Преображење, PG 151, 445.

⁹ G. Schiró, *II Paradosso di Nilo Cabasila*, in »Studi Bizantini«, 9 (1957), 362—388.

¹⁰ Види G. Schiró, *Варлаам и философија у Солуну у четрнаестом веку*, (на грчком), Солун 1959.

¹¹ Видети сведочење Св. Симеона Солунског, PG 154, 145; 149, 682.

сом, саставио официјални догматски текст сабора — *Синодални Томос*.¹² У том изузетно значајном теолошком тексту позновизантијског периода (14. век) опширно је изложено православно паламитско исихастичко богословље и исихастичко подвижничко искуство, а осуђено је учење Варлама, Акиндина и Григораса, као и њихових западних и византијских присталица, противника исихастичког благодатног хуманизма а присталица западног типа секуларног хуманизма. Колики је био значај овог „Синодалног Томоса“ можемо судити и по томе што је *Томос*, у свом главном теолошком садражју, пренет у познати *Синодик Православља* — зборник богословско-догматских одлука Васељенских и Помесних Сабора Православља, које се свечано читају на богослужењу у Недељу Православља. Додајмо томе и податак да се, после наведеног текста *Томоса*, у *Синодику* поименце похваљује и Солунски архиепископ Нил овим речима: „Нилу, свјатјејшем архиепископу Солунском, који се речима и делима и божанственим списима борио за Цркву Христову, и Варламово и Акиндиново празно учење богомудрим речима и необоривим доказима посрамио и изобличио — вечан спомен!“¹³

Давно пре сабора у Цариграду, 1351. године, било је познато да се Нил Кавасила дуже времена у Солуну кретао у исихастичким круговима, а нарочито је био близак познатом солунском исихастичком монаху Исидору, потоњем патријарху Цариградском, иначе ученику Григорија Синаита и пријатељу Григорија Паламе. Нил Кавасила је потом и сам написао, ако не више, а оно бар једно изразито исихастичко дело. То је његов значајни исихастички трактат „*Логос син-томос*“,¹⁴ који је убрзо био превођен и на словенске језике. Нил је такође написао и једно још значајније и опширније дело: „*О исхођењу Светога Духа*“ (или пун наслов: „Да није могуће Латинима, употребом силогизама, да докажу да Дух Свети исходи од Сина“).¹⁵ Ово дело плод је Ниловог дубоког надахнућа исихазмом и православним исихастичким богословљем и оно се, према речима професора П. Христу, „може сматрати за целосни систем теолошког учења, јер проблем исхођења Светога Духа укључује у тријадолошко и теолошко питање и посматра га под призмом исихазма“.¹⁶ И ово дело Нила Кавасиле (убрзо по његовој смрти издао га је са својим предговором његов сестрић Николај Кавасила) доживело је ускоро превод на словенске језике (посебно на старосрпски) и било је веома читано и цењено широм православног Балкана. Као значајно теолошко дело коришћено је од православних и на Флорентинском сабору. Дело „*О исхођењу Светога Духа*“ открива Нила Кавасилу као великог бого-

¹² Giovanni Ciparissioti, PG 152, 677.

¹³ Критичко издање *Синодика Православља*: J. Gouillard, *Le Synodikon de l'Orthodoxie*, in »Travaux et Mémoires«, 2, Paris, 1967, 89.

¹⁴ Објавио га М. Candal, *La »Regla teologica«* de Nilo Cabasilas, in »Orientalia Christiana Periodica« 23 (1957), 237—266.

¹⁵ Делимично га издао Em. Candal, *Opus ineditum Nili Cabasilae de Sancti processione contra Latinos*, Or. Chr. Per. 9 (1943), 245—306 et *Nilus Cabasilas et Theologia S. Thomae de processione Spiritus Sancti*, Vatican 1945 (Studi e Testi, 116).

¹⁶ П. Христу, *Екклесиастички Грамматологија. Патерес ке Теологи ту Христианисму* (на грчком), Тессароники 1981, том 2, 53.

слова и сведочи да његова теологија стварно извире из вековно живог православног предања, користећи се слободно еклектички и грчким философским наслеђем, па чак, када му се то чини погодним, и западном схоластиком, али наравно без подчињавања живе црквене вере и богословља уским оквирима схоластичког рационализма.

Нил Кавасила је, нема сумње, добро познавао и класичну грчку и новију западну, схоластичку философију, али је његова теологија сва извирала из живог исихастичког предања Источне Цркве: из Светог Писма, из догматских одлука црквених Сабора, из Богословског опита Светих Отаца. Притом, све ово живо богословско наслеђе он је, и сам будући лично исихастички подвижник, пронео и кроз сопствено искуство благодатног живљења у Цркви. А познато је да у Православљу само живо искуство потврђује теологију, а права теологија посведочује доживљено као истинито. Отуда је његова исихастичка, *доживљајна* теологија била и стварно унутрашње слободна у односу на стару грчку и на новију схоластичку философију и дозвољавала му је слободну употребу исте, без уступака или подређивања теологије ограниченима философским категоријама. То је разлог што је Нил могао, на пример, да изнесе и овакав став: „Старо је и апостолско предање да у питањима вере треба избегавати коришћење силогизама (...) Ако се постави неко теолошко питање, онда нам апостолско предање и заповест (божанска) саветују да то решавамо речима (=откривењем) Светога Духа, а не људском мудрошћу“. У наставку Кавасила додаје, карактеристично за његово исихастичко богословље, следеће сведочење: „Ако бисмо у питањима вере гледали само на силогизме, онда би то значило да је хришћанима узалуд дат Дух Свети“.¹⁷

Очигледно да Нил Солунски и остали исихасти у Византији нису пристајали на свођење божанске истине на философске силогизме, на интелектуални метод схоластике, на теоретско истраживање и доказивање које би се сводило само на појмовна закључивања људске логике, као што је то радио Тома Аквински: „Тај Тома, који силогизмима већма дише, неголи ваздухом!“ — како вели карактеристично за њега наш солунски исихаста.¹⁸ Јер, вели он исти на другом месту, људске су мисли и закључивања непостојана и несигурна, она извиру из променљивих чулних искустава, док су хришћанска вера и богословље плод откривења Духа Светога у Цркви и плод благодатног, исихастичког искуства у Цркви. „Начела (*ἀρχαί* = почетци и основе) хришћанске теологије, и догмати о Светој Тројици, и све оно што се тиче Спаситељевог (Христовог) домостроја спасења, нису добили свој почетак од чула и чулних ствари, нити су плод људских мисли, према урођеној човеку моћи мишљења, него су нам дошли са неба по Божанском откривењу“.¹⁹

Из наведених места, као и из бројних других у делима Нила Кавасиле, очевидно је његово исихастичко опредељење против схоластике у теологији, против интелектуалистичке концепције Бога и Божанских истина, датих нам у Христу и доживљаваних као реал-

¹⁷ Параграфи 2 и 4 у издању М. Candal, Vatican 1954, 188—190.

¹⁸ Исто, § 64, str. 238.

¹⁹ Исто, § 22, str. 202.

ности само у духовном, благодатном искуству живе вере у Цркви. Теологија, каква је била заступљена код западних и византијских противника исихазма, није могла бити прихваћена од мистичког реализма православних исихаста, јер би то за њих значило ништа мање него замену реалног искуства спасења у Христу, доживљаја новог благодатног живота и у њему живот опитног богопознања, за дискурзивно-интелектуални систем појмова, то јест за голе логичко-философске категорије или идеје, свеједно да ли су оне аристотеловске или неоплатонске. За Нила Кавасилу и остале византијске исихасте, поблем о коме се расправљало у 14. веку у Солуну, Светој Гори и на Балкану, није био у „превази“ платонизма над аристотелизмом, или пак обратно, како неки мисле, него се радило о неупоредивој предности живог благодатног искуства вере, живог богоопштења, над философским, само појмовним и интелектуалним „познањем“, каква је била теологија код противника исихазма, свеједно да ли су то били аристотеловски схоластици са Запада или платоновски интелектуалисти са Истока. Исихастичке борбе у Солуну и на Балкану у 14. веку управо су показале да се православни, византијски Исток и латински, схоластички Запад разликују у основном виђењу тајне Живог Бога и у поимању природе човека, његовог истинског односа са Богом и његовог духовног живота и познања, његовог крајњег назначења и прослављења. Разлика притом није била толико у коришћењу или одбацивању философије као такве, него већма у процени њеног правог, одговарајућег јој места у хришћанској теологији.

Кавасила није ни подцењивао ни прецењивао место и улогу философије у човековом подвигу богопознања, зато се и сам њоме служио, користио слободно, кад је нашао за потребно, логичке силогизме, као што је то чинио и главни богословски заступник исихазма — Свети Григорије Палама. У делима обојице њих сусрећемо и философска размишљања и коришћење логичких закључака и силогизама, али свакоме ко њихова дела боље упозна одмах је јасно да њихова теологија није томе подређена нити тиме детерминисана. Они су се у том погледу угледали на претходне велике Грчке Оце на Истоку, који су се слободно користили, најчешће из пастирских или богословско-полемичких разлога (у сукобу са јеретицима) достигнућима јелинске философије. О томе пише Нил Кавасила следеће: „Ако су неки од Учитеља (=Отаца) Цркве, говорећи о Богу, користили и силогизме и називали их доказима, не треба се томе чудити (. . .) Јер они су то чинили не увек, него само у полемици са јеретицима (. . .) Када су пак говорили, само својима (тј. вернима), онда су им говорили *рибарски* а не *аристотеловски*“.²⁰ Последње речи из овог одломка узете су директно од Св. Григорија Богослова, великог црквеног Оца из 4. века, одличног познаваоца и корисника грчке философије, но исто тако и сасвим самосталног од јелинске философије хришћанског црквеног мислиоца и теолога.

²⁰ Исто, § 55—56, str. 232. Последње речи узете из Григорија Богослова, Беседа 23, 12; PG 35, 1164.

Иако се Нил Солунски, изгледа више од Григорија Паламе и других исихаста, користио философијом у своме богословљу, ипак ни он, као ни остали исихасти 14. века у Византији, није био тако наиван да сматра да се богооткривена и за човека спасоносна Истина може свести само на интелектуалистички метод схоластике, на философске силогизме и логичке доказе, не зато што у подвигу истинског богопознања исихасти подцењују људски ум и његову умну делатност, него зато што се богооткривена Истина Живог и Истинитог Бога не може подредити ограниченом разуму људском. Јер управо је божанска Истина та која треба и може да боголики ум људски уздигне на висину и ширину божанске слободе и љубави, оне благодатне љубави „која превазилази свако знање“ (упореди Јеванђеље Јованово 8,32 и Посланицу Ефесцима 3,16—19, новозаветна места која су имали видну улогу у исихастичкој теолошкој гносеологији).

Нил Кавасила, као и остали византијски исихасти, схватили су и постојано истицали да се дубина откривене тајне живог библијскога Бога и Његових богочовечанских истина, датих човеку ради духовног живота у заједници са Духом Божијим, у заједници са Оваплоћеним Богочовеком Христом, не може исцрпсти никаквим људским мислима, појмовима, разумским закључцима, философским силогизмима, схоластичким доказима. За њих је богодана Истина увек и свагда неупоредиво већа и шира од наших појмова, категорија и идеја, од свих дијалектичких доказа и доказивања. Истина се само у живом опиту вере, у доживљају благодатне животне заједнице са Богом, у живом искуству богоопштења, може познати и тек тада се о њој аутентично сведочи. Зато Нил Кавасила, и када употребљава људску логику и философију, настоји увек да очува слободу и независност вере, слободу истинског теолошког сведочења наспрам и самих у тој теологији употребљаваних философских категорија, како оних класичних јелинских, тако и новијих схоластичких.

Стварну могућност ослобађања хришћанске теологије од световне философије, исихастички су богослови доживљавали првенствено у живом опиту заједничарења са Богом Живим и Истинитим, јављеним у Оваплоћеном Богочовеку Христу и реално доступним човеку кроз богодаривану нестворену благодат Духа Светога. Заједно са Дионисијем Ареопагитом они знају да Бог по својој суштини јесте недоступан и непознајан, па зато и заступају православно апофатичко богословље. Но ова исихастичка апофатика била је другачија од Аквинатове и Варламове. Византијски исихасти, опет заједно са Ареопагитом, знају и за *катафатичко* богословље, које је плод и дар Христовог Оваплоћења, дар благодатног дејства Духа Светога у Цркви и у душама светих исихастичких подвижника. Отуда је њихово схватање и тумачење не само Ареопагитских списа, него и читавог библијско-светоотачког предања, било свестрано и католичанско, саборно, литургијско, а не парцијално и једнострано као код Томе Аквинског, Варлама и других западних и византијских схоластичара и хуманиста. Њихов апофатички став према великој Тајни Бога Живога није их водио ни у рационализам ни у агностицизам, јер су апофатичко богословље складно спајали са катафатич-

ким, како је то наглашавао Св. Григорије Палама,²¹ то јест са оним позитивним богословљем које директно извире из живог општења са откривеним у Христу Тројичним Богом, који се у Цркви објављује Духом Светим, чије живо познање значи пре свега благодатно у љубави и светлости општење и заједницу (упореди Јован 17,3; 2 Коринћанима 13,13; 1 Јованова 1,7 и 4,7—16).

Многим проучаваоцима исихазма у Византији, нарочито западним, није била лако схватљива једна од основних чињеница православне византијске теологије: да је полазиште и подлога истинског богословља управо *Христологија*, у свим њеним богочовечанским димензијама (то јест неодељиво повезана са Тријадологијом, Пневматологијом, Еклесиологијом и Сотериологијом; једном речју: са свом пуноћом хришћанске вере и живота у Цркви). Свакако да није било без разлога то што је једно од основних полазишта и ослонаца исихастичке теологије била Христологија Четвртог (Халкидонског) и Шестог Васељенског сабора, то јест богословско исповедање пуне и хармоничне заједнице и сједињења Божанства и човечанства, Божанске и људске природе у Христу, а исто тако и Божанске и људске воље и енергије, на којем сједињењу и општењу почива реална могућност нашег људског општења и заједнице са Богом Живим и Истинитим, са Богом који је по *Тројичном Бићу* своме *Заједница*. Само благодарећи живом искуству заједнице са Богочовеком Христом, која се остварује у подвигу благодатног просветљења Духом Светим, могућа је истинска теологија, аутентично познање Бога, такво познање које *живот* значи, а не само суви систем интелектуалних метода, појмова и категорија.

Карактеристика сукоба православних византијских исихаста и латинских римокатоличких и византијских прозападних схоластичара у 14. веку, у Солуну и шире на Балкану, управо је била у овоме: схоластичари су исходили из интелектуалистичке, концептуалне теологије, која је у позадини за своје полазиште имала једну *есенцијалистичку* философију (и у том погледу она се није битно разликовала од класичне јелинске философије, свеједно што се ова сада звала хришћанском), док су исихасти исходили из откровењске, благодатно-опитне теологије Цркве, која је уствари богодолично размишљање, исказивање и сведочење о живом искуству познања *Личнога*, у Христу Јављенога Бога.²² То је *Персонални* = *Тројични* Бог, који није првенствено „Есенција“ или „Биће“ (ἡ οὐσία, τὸ ὄν), него је Живи Библијски *Јахве* = ὁ ὢν, Лични и Слободни и Делатни (= Енергични) Бог Љубави и Општења, Бог који је реално засновао живу благодатну заједницу са човеком, са родом људским, у Љубљеноме Сину Своме, светлосном благодаћу Духа Утешитеља. Та благодат Духа Светога у исихастичком искуству је доживљавана као вечна и нестворена *божанска енергија*, као слободно даривана од Бога човеку *Љубав*, као Божански љубавно-благодатни „излазак“ (или у множини: „изласци“ — πρὸδοι, како су говорили исихасти) у сусрет својим створењима — ради тешње комуникације и несливеног

²¹ Григорије Палама, Главе физичке, теолошке... 123; PG 150, 1205—8.

²² Упореди J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, 282. Cf V. Lossky *Vision de Dieu*, Neuchatel 1962, chapitre I.

личног сједињења, ради спасоносног, за човека свеживотног општења, ради богочовечанске и обожујуће κοινωνία.

Управо у оваквом схватању и доживљавању Бога и заједнице са Њиме корени су и различитог схватања византијских исихаста од латинских схоластичара — и у теологији и у антропологији, то јест у схватању хуманизма. Укратко речено, хуманизам антисихаста био је мањевише християнизовани натурализам, те отуда и није много одскакао од јелинског, световног хуманизма, онога хуманизма који је и био идеал западне Ренесансе. У том и таквом хуманизму највише што човек може то је само да „личи“ на Бога, да својим интелектом стекне „чисте појмове“ о Богу, али не може да Бога *опитно* позна, нити да са Њиме има стварну животну заједницу, то јест да има истински удео у божанском и боготворном Животу. У тако схваћеном хуманизму човек и даље остаје својеврсни заробљеник природе, и своје сопствене људске и свеопште универзалне Природе, јер реално не постаје „заједничар Божанске Природе“, то јест вечне и нестворене *Божанске Енергије* (2 Петрова 1, 2—4), вечне и нестворене Божанске *Тројичне Љубави*. Такву пак богочовечанску заједницу, стварно доступну и могућу за човека у искуству подвижничко-благодатног живота у Цркви, сведочили су и богословски оправдавали византијски исихасти Свете Горе, Солуна и читавог Балкана, у драматичном али славном 14. веку православне Византије и Србије.

Исихастички христоцентрични хуманизам сведочио је, и животом и богословљем, о стварној могућности *обожења* човека, о светлом искуству прожимања свег психофизичког бића човековог светодуховском љубављу=благадаћу=енергијом Божанском, којом се човек реално приопштава вечном Божијем Животу и Бесмртности.

Кроз светогорски, солунски и балкански исихазам пројавила се и у 14. веку витална јеванђелска снага Источног Хришћанства, она којом ће оно и моћи да надживи потоње векове пропасти Византије и тешког отоманског ропства.

Прот. Божидар Мијач

ВРЕМЕНА ВЕЋ НЕЋЕ БИТИ

„И видех другог анђела јака где силази с неба, који беше обучен у облак, и дуга беше на глави његовој, и лице његово беше као сунце, и ноге његове као стубови огњени; и имаше у руци својој књижицу отворену, и метну ногу своју десну на море, а леву на земљу. И повика гласом великим, као лав кад риче; и кад он повика, говорише седам громава гласове своје. И кад говорише седам громава гласове своје, хтедох да пишем; и чух глас с неба који ми говори: запечати што говорише седам громава, но ово не пиши.

И анђео кога видех где стоји на мору и на земљи, подиже руку своју к небу, и закле се оним који живи ва век века, који сазда небо и што је на њему, и земљу и што је на њој, и море и што је у њему, да *времена већ неће бити*.

Него у дане гласа седмога анђела, кад затруби, онда ће се свршити тајна Божија, као што јави својим слугама пророцима.

И глас чух с неба, опет проговори са мношвом и рече: иди и узми књижицу отворену из руке онога анђела који стоји на мору и на земљи. И отидох к анђелу, и рекох му: дај ми књижицу. И рече ми: узми и изједи је: и горка ће бити у трбуху твоме, али у устима биће ти слатка као мед. И узех књижицу из руке анђелове, и изједох је; и беше у устима мојим као мед слатка, а кад је изједох, беше горка у трбуху моме.

И рече ми: ваља ти опет пророковати народима и племенима и језицима и царевима многим“ (Откр. 10, 1—11).

Неки тумачи ову главу сматрају епизодичном, неком врстом пророчког интермеца у својству увода ка даљим бурним откриве-

њу. Она свакако јесте вид увода у драму апокалиптичког збивања, али и сама по себи, као тема и целина, веома важан тако да би се пре могло рећи (ако се за ишта у Апокалипси то може рећи) да има више централни него епизодични значај. Ништа у овој књизи није епизода, споредни исечак, но је све, скоро подједнако, важно — без обзира како то нема, или некое (било коме) може изгледати. Нама, или ма коме, нешто ту може се чинити споредније или важније не по томе како то објективно јесте, него по томе како га, и колико, ми, сад и овде, можемо сагледати, зависно од наше снаге разумевања и продирања, имагинације и ерудиције, у тајну исказа о збивању, од благодатног дара за то поимање.

Овде се у низу слика и исказа, углавном пет (на изглед диспаратних које сб необичне јер долазе из једне друге сфере) говори о једноме: о *крају времена*. Све се на ту тему своди или из ње изводи. Треба, значи, у овом контексту и аспект, дешифровати и разоткрити, иначе у неким деловима доста скривена, значења о времену. Први део (с. 1—4) говори о јединству човека и природе (света као космоса) на путу спасења или пропасти у времену и са временом; други (с. 5—6) садржи аподиктичку и неопозиву прокламацију о крају времена; трећи (с. 7) открива тајну о времену настанка времена; четврти (с. 8—10) истиче егзистенцијалну сраслост са откривењем као нову могућност живота; пети (с. 11) пружа налоге о црквено-мисионарској делатности у околностима последњег времена. Ми ћемо покушати да у овој схеми размотримо и расветлимо ово необично важно питање, да из дубоког и сликовитог текста, методом керигматичко-поучне егзегезе, излучимо једну, може се рећи, теологију времена као насушно сазнање о сотериолошкој оријентацији.

I

Величанствена визија анђелског бића, „јаког анђела“ (силног: *фортем*), који се усправио од земље до неба, грандиозна је и веома упечатљива тако да се не може превидети, запоставити или порећи. Фрапантно се намеће виду и уму. Блешти на хоризонту. Каква је то појава, који је то анђео? Пре свега пада у очи да се ово не догађа на небу, не долази снеба, одакле почевши од 4,1 долазе све анђелске визије, него на земљи, са земље, како се изрично наводи у 2-гом стиху. Има тумача који због тога, као и других сличности (Откр. 1, 13; Пс. 104, 3; Дан. 7, 13; I Мојс. 9, 13; Јез. 1, 28), мисле да би то, у тако сувереном лику, могао бити сам Син Човечији Г. Христос, али, мада је лик представљен у необично високом достојанству, није Христос, него баш, како је буквално именовано, анђео, што се, поред осталог, види и из речи „видех другога анђела“, што значи да је овај анђео један између осталих, других, вероватно највише хијерархиске врсте, можда херуфим или серафим, који је у овом случају добио нарочито *узвишени задатак од Бога* и стоји у *високој служби откривења*. Његова изузетност је у изузетности *задаћс*.

Која је то задаћа? О томе ћемо подробније видети мало даље, али и овде је, у самој грандиозности лика, означен један аспект анђелове функционалности; да покаже *простирање деловања Божјег над стихијама земаљског света, у укупности козмичких размера*, Хоће да се каже да оно што Бог преко оваквог грандиозног и свеобухватног овога анђела открива тиче се читаве стварности, целог створења Божјег. Наглашава се да човек и природа коегзистирају у времену и простору на своме путу ка животу или смрти. Нема међу њима апсолутне поделе, нема дуализма. Природа иде стазом према човеку — или добру или злу, као што то снажно истиче св. ап. Павле говорећи: „Чекање твари (створења, природе) чека да се јаве синови Божји. Јер се твар покори пропадљивости (не од своје воље него за вољу онога који је покори) на над, да ће се и сама твар опростити од ропства распадљивости на слободу славе деце Божије. Јер знамо да сва твар уздише и тужи с нама до сад“ (Рм. 8, 19—23). Природа је, према томе, пре свега историјски жива. Зато се, у метафори, може говорити о персонификацији природних сила. Библија обилује таквим персонификацијама. Ветрови су означени као Божје слуге (Пс. 104, 4). Твари хвале Бога: „Хвалите га, сунце и месече, хвалите га све звезде сјајне! Хвалите га небеса над небесима, и водо под небесима“ (Пс. 148, 3—4). „Реке нека плескају рукама; горе нека се радују пред лицем Господњим; јер иде да суди земљи; судиће васиони праведно и народима верно“ (Пс. 98, 8—9). „Небеса казују славу Божију и дела руку његових гласи свод небески. Дан дану казује и ноћ ноћи јавља. Нема језика нити има говора где се не би чуо глас њихов“ (Пс. 19, 13; ср. Ис. 22. 23—26). Али сад природа, која се уздизала до славословља, постаје изгубљена и, како каже Апостол, „*тугује*“ у своме *растројству*. *Човеков пад у грех повукао је природу у хаос распадљивости*. Све се је стропоштало по човеку, али све ће се, како каже Апостол, и узвисити по човеку, што и Св. Јован Златоуст, тумачећи наведено место у Посланици Римљанима, истиче говорећи: „Зашто је твар постала распадљивом? Зато што је твоје тело постало таквим. Када се твоје тело уздигне у нераспадљивост, тада ће и твар, следејући му, постати слична њему“. Све је дакле, у времену и простору, у јединство стављено, због чега се може рећи да је човеково понашање пред Богом узрочник свакога добра или зла у космичким размерама. Антропологија и космологија су монолитни. Природа је осетљива на етичко стање човеково. У супротности између добра и зла обухваћене су све димензије живота, из чега проистиче етичка одговорност човекова за читаво стање света. Уништавајући себе етички, уништаваш природу: ако лажеш, ако крадеш, ако мрзиш, ако се опијаш, ако ленствујеш, ако богохулиш — тиме доприносиш њеном стропоштавању у деструкцију смрти; изграђујући себе етички, изграђујеш и природу: ако си истинољубац, ако си праведник, ако си милосрдник, ако си уздржљив, ако си исповедник — тиме доприносиш њеном подизању у конструкцију ижвота. Заједно дакле са целим створењем падамо или устајемо. (Неке слутње о томе могу се запазити и у савременој науци, екологији).

С тим у вези (на први поглед само индиректно, али, како ћемо касније видети, и директно) стоји, иначе доста загонетна и стршећа, *реч о говорењу седам громава*, чији је садржај Видеоцу забрањено да објави. Садржај је остао само њему познат (што није ништа чудно, јер онај који објављује може да зна више од оних којима објављује, може постојати резерва знања), али сама чињеница говора громава — нама је упућена и она нам нешто казује (иначе, сигурно, не би била ни наведена; Бог не чини ништа излишно). Не треба бити љубопитљив да се тајни садржај по сваку цену докучи, али његов значај као актуелни наговештај можемо, и требамо, осазнати. Тај знак, Божји громовни глас, стоји очигледно у вези са књижицом коју анђео држи у рукама (о којој се опширније говори у четвртом делу ове главе), *представља квалитет силе који „глас“ поседује као и улоге коју ће имати у процесу нестајања времена и настајања вечности*, што је, како смо већ напоменули и као што ћемо опширније још видети, главна тема овога текста. То је онај глас — проповед о чијој се снази из даљине времена наговештава: „Глас Господњи је над водом, Бог славе грми, Господ је над водом великом. Глас је Господњи силан, глас је Господњи славан. Глас Господњи ломи кедре, Господ ломи кедре ливанске“ (Пс. 39, 3—5). То значи, у главном скопосу и интенцији Књиге као и у опсегу овога текста, *да Божју акцију у историји прати и носи силна Божја реч*, коју и овде чујемо-видимо у речи анђела, који, како стоји, „повика гласом виликим, као лав кад риче“. Та реч ће (као реч Божја а не људска али и посредством људске речи) одзвањати и бити активна у мисији Цркве која проповеда-обелодањује њу исту не само људима, људском уху, него и свеколиком створењу Божјем до краја света и века (Мк. 16, 15—16).

II

Први део овога текста, поред важног и дубоког садржаја — да су човек и свет органски повезани на путу живота или смрти, представља, упоредо са тим али у многome и самим тим, својом грандиозном сликовитошћу, *позицију са које се саопштава нечувена и невиђена, сасвим нова, нигде друго неизречена и ненаписана прокламација: да времена већ неће бити*. Анђео, књига и гласови су, поред сопственог значења, за ову сврху пропратне и симболичке појаве, декорације, које на својеврсан начин асистирају при изговарању овога божанског манифеста. Заклетва анђела оним који је саздао небо и земљу, Богом као Творцем, јесте патетична и Веродостојна датост за ову атмосферу. Све је дакле подређено објављивању истине о крају времена.

Треба најпре, за ову прилику наравно сасвим укратко, (а тиме и доста упрошћено) видети *шта је време*, каква је то стварност. Постоје углавном два схватања времена: *грчко-филозофско (платонизам) и библијско-теолошко (хришћанство)*. По првом време је *циклично трајање, вртење у круг из кога нема излаза*. Време и вечност су једно — безизлазни ритам трајања. То је жрвањ који се непрестано

окреће и тиме такорећи сатире своје жртве, бића и ствари. Нема места спољашњим интервенцијама у процес трајања. Све бива по неумитном природном закону, само од себе. Човечји удео, у крајњој линији, своди се на робовање томе бескрајном и бесмисленом ритму. Време тече без краја и смера. Спасење је у изласку из времености у безвременост, оностраност, бежању у непостојање. Графички знак таквог схватања времена је груг. По другом, хришћанском схватању, *време је трајање које се креће праволинијски*. То је ток који иде ка своме крају и циљу. Линеарни ток је испуњен садржајима и, њиховим посредством, устремљен на испуњење и исход, на телос. Темпоралитет је, према томе, телеологичан, осмишљен. Спасење је у нади и очекивању да време, посредством и пунотом свога садржаја, утоне у вечност, у надвременост (не безвременост) својим зрењем и Божјом интервенцијом. Време је, дакле, по квалитету живота који се одвија у њему, ограничено (али, као што ћемо видети не и темпорално). Графички знак тога и тако схваћеног времена је ограничена линија.

Библијско-теолошко учење о времену као трајању је, као што смо наговорили, и нешто компликованије, драматичније. *Време (хронос) по том учењу, дели се у три етапе, епохе, или, како се у грчком оригиналу Н. Завета каже, еона (— отсек трајања)*. Први је *пре створења света, преегзистенција* (предпостојање), о коме знамо само толико — да је постојало и да је у њему Бог имао план о коме знамо само толико — да је постојало и да је у њему Бог имао план о стварању (Време и стварање коегзистирају у плану Бојжем). *Други је од стварања света до Другог Христовог Доласка* (Парусије), које се опет, дели на два под-отсека — до Христа (Христове појаве на земљи) и после Христа (од Вазнесења до Суда). То је време које се овде има у виду. То је наше време. *Трећи део је од Другог Доласка до у бескрај*. То је оно што ће на крају доћи и што називамо *вечношћу*. Разлика између времена и венчости није у самој времености, темпоралитету, него, поред осталог, у ограничениости времена и неограничениости вечности. Наиме, време је са обе стране ограничено: уназад створењем, а унапред Парусијом (Другим Доласком); вечност је са једне стране ограничена, а са друге неограничена: ограничена почетком, неограничена крајем. Вечност, значи, није безвременост, него неограничена, у погледу краја, временост. Вечност је у том смислу вечна.

О којем и каквом крају времена овде може бити реч? *Којег то времена више неће бити?* Време као вечност не може нестати. Нестанак времена као трајања, хроноса, противречило би времености вечности. То би био бесмисао постојања и трајања као дела Божјег. *Нестанак времена треба тражити у његовој садржајној страни, у димензији извљења у времену*. Време у библиској употреби тога термина, има не само темпоралну, временску, но и садржајну, догађајима и квалитетом живота испуњену карактеристику. Време дакле није само трајање, но и оквир за испољавање драме живота у трајању. *Нестаће садржај извесног трајања, па тиме, може се условно и уопштено рећи, као што се овде каже, и само такво трајање*. Који је

то садржај осуђен на нестајање у времену, односно које ће време нестати? *Нестаће, као што из читаве Књиге произлази, време зла и неправде, тескобе и смрти, оскудице и беде, тираније и насиља, болести и јада.* Нестаће: злочина, богохулства, мржње, свађе, зависти, пакости, убијства, неверја, богохулства. Једном речју све оно што време чини греховним, што га карактерише таквим. Дошао је крај антихришћанском и богоборном времену. Испразниће се чаура безбожности. Стари еон греха се већ троши, осипа, сплашњава, одумири без обзира што је у њему зло, на изглед, још бујно и цвета. То цветање је привидно. Као вегетација коју очекују јесењи мразеви или коса жетве. Стојиш, стојиш, али ћеш пасти. Трајеш, трајеш, али ћеш нестати. „Кад безбожници ничу као трава и цветају сви који чине безаконе, то бива за то да би се истребили до века“ (Пс. 92, 7). Зло време нема основа да опстане, нема логике; оно мора пропасти.

Овај нестанак, по самој органској вези човека и природе, обухвата, као што смо видели, и природу, добија космичке размере. Катастрофична природа (земљотреси, вулкани, поплаве, суше, и др.) подврћи ће се катастрофи ишчезавања. Тоталност ишчезнућа овако конципираног времена добро је, понирући у његову тајну, уочио наш скоро преминули песник Десимир Благојевић, који, на њему својствени песнички начин, објављује брисање и понор свих привида постојања:

„Времена неће бити ни злато да сине,
ни за грешника чији зуби од самог спомена трну;
ни лале да у склопљене очи анђеле свуку са висине;
ни за убице што пресвлаче се у ноћ црну . . .
Ни времена да походимо земље, обиђемо и градове,
ни за љубавно расуте, што разлећу се ко свила,
заносе и болести. Ни наши снови
више не брује ко дечја румена крила.
Времена неће бити, ни у реци мреже и лова,
ни птица што у твој селе се сан,
ни дома с ког у ноћ буљи и звезде плаши сова,
ни звона, ни звона: дан-дан, дан-дан“

(Д. Б., Времена неће бити више)

Ситуација нестанка овога и оваквога времена повлачи се собом и нестанак могућности покајања. Ова зла епоха имала је, поред свега свога зла, и још има, ту добру страну да је она епоха покајања. Усред зла отпадништва од Бога збива се, може да се збуде, и добро обрата ка Богу. Бог је време пропасти преокренуо у време спасења. Отворио излаз и смисао у њему. Ово време које иде своме крају јесте *последњи шанса за покајање*, које за ту сврху треба хитно искористити, јер *одлагања више неће бити.* Овај час је оно актуелно „данас“ кад је сваки позван на покајање и кад је за свакога судбоносно чути и послушати Божји глас: „За то, као што говори Дух свети: данас ако глас његов чујете, не будите дрвених (утрнулих) срца“ (Јевр. 3, 7) за покајање. *Ускратиће се могућност сваког препорода.* Бог је опоми-

њао људе и народе, говорио им кроз речи и догађаје, позивао, али — многи се не одазваше. „Тога ради расрдих се на тај род и рекох: свагда се мету у срцима, али они не познаше путева мојих; зато се закљех у гневу своме да неће ући у покој мој“ (Јевр. 10—11), тј. неће ући у вечност. Што је изгубљено, неће се моћи повратити; што се обратило, неће се изгубити. „Неће се Дух мој довека прети с људима, јер су тело (саркс, телесност)“ (I Мојс. 6, 3).

Откривење нам открива чињеницу нестанка времена као утеху и упозорење. Не треба да нас саблажњава тренутни високи полоажј злих и безбожних сила, њихова моћ и величина, њихово трагање. Све ће то нестати и већ нестаје. Али ни самозадовољства са стањем у коме смо не сме бити. „Ко мисли да високо стоји, нека се чува да не падне“ (I Кор. 10, 12). Треба примити поуку откривења о томе. Данашњи свет је као безбожни и развраћени, нерасудни, Јерусалим, над којим тугује Христос говорећи: „Кад би ти знао у овај дан што је за мир твој! али је сад сакривено од очију твојих. Јер ће доћи дани на тебе, и окружиће те непријатељи твоји опкопима, и опколиће те и обузеће те са свију страна; и разбиће тебе и децу твоју у теби, и неће оставити камен на камену, зато што ниси познао времена у коме си похођен“ (Лк. 19, 41—44).

III

Ти дани ће над овим светом, сигурно, доћи, Времена већ неће бити. „Хронос укети есте“. Али кад ће то дотично наступити — названо тајном Г. Христос је казао да „о дану томе или часу нико не зна, ни анђели који су на небесима, ни Син, до Отац“ (Мк. 13, 32). Овде се сад, у 7-ом стиху, каже да *ће се та тајна „свршити“, тј. обелоданити*. Како се то може разумети? Није ли оовде нека противречност у светим текстовима? Не, није. Г. Христос говори о *немогућности познања хронолошког, може се рећи датумског, доласка Царства Божјег као прелажењу времена у вечност, а овде се мисли на онтолошку, суштинску, могућност и извесност тога прелажења*. То је веома важно. Јер сама констатација да времена оваквога какво је сада, злога и греховнога, више неће бити, премда фрапантна и судбоносна, није сасвим довољна. Нестаће време, али је питање *кад ће то бити*. Не би ли се сама констатација могла схватити и апстрактно, неодређено, а тиме и неактуелно? Могло би се, можда, бити незаинтересован за неко далеко збивање, које се не би непосредно тицало човековог удеса. Сад и овде. Сада се открива баш ситуациони час (каирос) *нестанка времена, време краја времена*. Кад ће садашњи еон() нестати и кад ће будући еон () настати. То је, у добром смислу *речи, права сензација овога текста за овај свет*. Јер шта је сензационалније: да је неко убио или опљачкао некога, да је негде избио рат или револуција, да је завладала глад или епидемија, да је прорадио вулкан или се десио земљотрес — или: да ће ускоро нестати старо време зла, а настати ново време добра, о чему се овде говори? Не би требало трагати по новинама и часописима, буљити у телевизоре, и заглушивати се радијом, него се окретати Речи Божјој, које је највећа, и једина права, актуалија за свет.).

Чудесна вест каже да ће се тајна о крају времена „свршити“, открити, тј. обистинити „у дане гласа седмога анђела кад затруби“. Који су то дани? У 15-ом стиху 11-те главе даје се, управо наговештава, одговор сасвим кратко: да ће то бити кад наступи вечно Царство Христово („Поста царство света Царство Господа нашега и Христа његова“). Значи, час нестанка времена повезан је са часом настанка Царства Божјег. Кад дође Царство Божје, проћи ће царство овога свега, као што каже Апостол: „Велика је тајна побонжости: Бог се јави у телу, оправда се у Духу, показа се анђелима, проповеда се народима, верова се у свету, узнесе се у слави“ (I Тим. 3, 16). Бог нам, дакле, открива самим Христовим доласком, чињеницом дела Божјег у Христу, а не више само речима о томе делу — доласку, тајну о крају времена, „показавши нам тајну воље своје, по доброти својој коју унапред показа у њему за уредбу свршетка времена (Плиρῶματος τῶν καιρῶν), да се све састави у Христу што је на небесима и на земљи“ (Еф. 1, 9—10). Тиме се, дакле, разрешава-свршава мистерија о времену: оваплоћењем Сина Божјег, јављањем Бога у телу, и доживљајем-примањем тога дела од стране верујућих, докрајчава се време зла и отпочиње епоха добра. Настаје Царство Божје. То није питање самог времена као оквира, него, пре свега, садржаја у том оквиру.

Час нестанка старог времена и настанак новог, будућност која се у пуноти очекује, није, значи, пука нада, неодређена и независна утопија, но сасвим одређена и сасвим извесна стварност, која је у Христу и онима који су у њему, наступила, тј. у свету, овоме и оваквome, узела свој почетак. Тај час је као почетак дошао. У будућности ће се, у широком остварењу, догодити оно што се је у прошлости, у ужем остварењу, догодило. Почетак будућности, која је и крај овога времена, већ је наступио Христовим доласком, његовим Крстом и Васкрсењем, делом искупљења. Збио се, наиме, већ почетак краја. У Христу, и онима који верују, ново време је већ наступило, мада и старо време још, привидно у пуном замаху, постоји. „А кад га упиташе фарисеји: кад ће доћи Царство Божије? одговарајући рече им: Царство Божје неће доћи да се види; нити ће се казати: ево га овде или онде, Царство Божије је унутра у вама“ (Лк. 17, 20—21). Царство, које је идентично са пролажењем старог и долажењем новог времена, овде је, као што се види, означено као лични доживљај, али и као остварење дела Божјег у Христу. Оно је лична, индивидуална, али и општа, колективна ствар. То је стање, ситуација. Одлучујуће се је у погледу нестанка времена догодило, а сами крај, према томе, претстоји у евидентној сигурности. Силе добра већ делују премда силе зла још постоје и дају грчевит отпор. Тај отпор не може да измени започети исход, али може да га донекле одгоди. Та новонастала ситуација може се добро илустровати примером из рата. Одлучујућа битка рата може пасти у некој претходној фази борбе иако се рат још неко време продужава. Одлука је пала, али оружје још није положено. Час дефинитивне победе није познат, али победа, на основу онога што се је догодило, сигурно претстоји. Христос је пролептички победио свет (тј., у овом случају, његово зло време докрајчио), иако се тај свет, у својој већини, не осећа побеђеним (временски подривеним). Криза времена је отпочела и његова катастрофа је на помолу. Али

упркос тој евидентној (евидентној за сад за искуство вере) чињеници, окорело срце неверујућих маса то не види. Оне се уљуљкују у привид, провизоријум, времена које тече крају. Неће да положи оружје зла. Слепе су за слом који је увећико узео маха. Данашњи људи у том погледу слични су предпотопском свету. „Јер као што је било у време Нојево такав ће бити и долазак сина човечијег. Јер као што пред потопом јеђаху и пијаху, жењаху се и удаваху до онога дана кад Ноје уђе у ковчег, и не осетише док не дође потоп и однесе све, тако ће бити и долазак сина човечијега“ (Мт. 24, 37—39).

Овде се суочавамо са теолошки и практички важним питањем *чекања самога момента преласка времена у вечност*. Ако се је главно у овом процесу догодило, има ли места и каквог је значаја очекивање онога што, по самој логици ствари, мора да дође? Може ли се бити спокојним, у неку руку равнодушним, за само хронолошко, датумско, питање краја? Свакако, не може. Чекање *остаје и итавише добија актуелнији значај*, али поприма други карактер: *није то више очекивање нечега неизвеснога, на самој психолошкој нади заснованог догађања,¹ него очекивање докрајчивања онога што је у историји, њеном средишту (одакле се време и рачуна), отпочело*. Наше чекање је тврдо, може се рећи историјски-научно (веро-научно али и егзатно-научно), засновано. Главно се је догодило, а то је историјски факт Христовог доласка-уласка у историју, а оно што претстоји јесте само испуњење и довршење тога долажења и над-историји. *Тиме, том евидентношћу онога што се догодило и сигурношћу онога што ће се догодити, хришћанско чекање разликује се од јудејског (јудаистичког и сваког од њега потеклог, јеретичког, адвентистичког, хилијастичког и др.) очекивања*. Централни догађај чекања није, како они мисле, у будућности, но баш у прошлости, управо у средишту времена. Треба стално имати у виду ту централност есхатолошког збивања. Христов историјски долазак у свет постао је темпорални и смисаони *стожер* целокупног временског догађања. Они који то превиђају (а такве су све јудаистичке секте) очајни су очекивачи. Они су у том погледу панични. Чекају, али ипак не знају (јер немају основа) шта ће бити и да ли ће бити. Они, поред све жеравичности очекивања, у ствари снатре. Стоје у горкој неизвесности. Као бродоломници су у пучини времена. Они спас виде у ономе што ће, можда, доћи, а превиђају оно што је, сигурно, дошло. Наш спас, међутим, не зависи само од онога што ће доћи, чему интензивно идемо у сусрет, него одлучујуће (као у раније добијеном рату) од онога што је дошло. Одлука је, као што смо видели, већ пала. Очекивање Другог Христовог Доласка повезано је са Првим Христовим Доласком. Други Долазак је есхатолошка консеквенца онога што се је збило у првом. Најважније је схватити тај однос према христолошком средишту времена да би се схватио сам христолошки крај времена. (сл. 4).

Имајући ово у виду може се одређеније говорити о *знацима наступања краја времена* као приликама које га наговештавају. О тим знацима се у Библији говори доста често и веома пластично. И овај текст, је, као што видимо, један такви јаки говор. Знаци су дати реално (у смислу оне више, есхатолошке реалности), али се ипак не смеју увек разумети буквално (географски и историјски конзекветно),

о чему сам Г. Христос предупредује: „А кад суђаше на гори Маслинској приступише к њему ученици на само говорећи: кажи нам кад ће то бити? и какав је знак твога доласка и пошљетка века? И одговарајући Исус рече им: чувајте се да вас ко не превари. Јер ће многи доћи у име моје говорећи: ја сам Христос. И многе ће преварити. Чућете ратове и гласове о ратовима. Гледајте да се не уплашите; јер треба да то све буде. Али није још тада крај“ (Мт. 24, 3—6). *Буквално тумачење знакова садржи опасност и ризик произвољности.* То је замка свих лажних учења о крају времена. (Деси се нека поплава, земљотрес, болест и слично, па одмах закључак: ту је крај). *Па ипак, ти, и други, знаци јесу знаци краја.* О чему се ради? Ради се о томе да постоји унутарња, онтолошка, следственост и веза светских (као и индивидуалних, етичких и психолошких) збивања и њихово непрестано сазревање ка крају. Знаци који постоје и могу се као такви препознати *доприносе и израз су доласка краја.* Свет у времену је *драма свршетка.* То одговара еванђелском указивању: „Од смокве научите се: кад гране напупе и олистају, знајте, да је близу лето, тако као видите све ово (невоље, пошаст, отпади, и др.) знајте да је близу (крај), пред вратима“ (Мт. 24, 32—33). Ово „близу, пред вратима“ одговара апокалиптичкој објави: да (тада) „времена већ неће бити“. У еванђелима се о знацима, као што смо видели, говори са конкретним ознакама, али, наравно, и са симболичним призвуком; тако, поред онога што смо навели, на пр. код ев. Марка (између осталог): „Јер ће изаћи лажни христоси и лажни пророци, и показати знаке и чуда да би преварили, ако је могуће и избране. Али ви се чувајте: ето вам све казах напред. Али у те дане сунце ће помрчити, и месец своју светлост изгубити. И звезде ће спадати с неба и силе небеске покренуће се. И тада ће угледати Сина Човечијега где иде на облацима са силом и славом великом“ (Мк. 13, 22—26). Конкретност је овде симболична, али је и симболика сасвим конкретна. Може се то, збијеније и артикулисаније, изразити и тако: да се кроз историју свршава тајна метаисторије (над-историје), есхатологије; ова тајна прониче историјске догађаје, али се не мора увек поистоветити са њима. Реч је о присутности надисторијског у историјском. Тиме су евентуалне заблуде перспективе, одређивање дана и часа, у шта се често запада, кориговане. Не ради се само о темпоралном ближењу краја, премда се наравно и о томе ради, *но пре свега, о сазнању и осећању да смо ми већ (од Христа) у новом временском отсеку и тиме сасвим близу (све ближе) Крају* (II Петр. 3, 9).

Крај времена, који је, као што смо видели, повезан са Царством и Судом Божјим, поред све извесности, *многе ће изненадити и затећи неспремне.* „Јер како што муња излази од истока и показује се до запада, такви ће бити долазак Сина Човечијега“ (Мт. 24, 27). Крај ће наступити као муња. Изненадиће оне који о Крају ништа не знају, па се, саобразно томе, нецелисходно понашају. Живе као незналице у греху и злу. То је она ситуација о којој се говори у Христовој причи о мудрим и лудим девојкама (Мт. 25, 1—12), које очекују жениха: кад се он појави једне (мудре, спремне) иду са њим у брачни чертог, а друге (луде, неспремне) остају напоље. Мудрост-спремност је видовита, лудост-неспремност је слепа. Ради тога се овде и обзнању-

је догађај краја времена да би се о њему знало и узело учешћа (*животом и радом, понашањем*) у наступајућој владавини Божјој над временом, ушло у нови Дан Господњи који већ свиће на историјском и надисторијском видику. „Пазите, стражите и молите се Богу; јер не знате кад ће време настати (нестати)“ (Мк. 13, 33).

Шта да се ради у овој, може се рећи критичкој и акутној, ситуацији? Текст нам, поред већ реченог, одговара на то питање сценом — сликом узимања и једења књижице (вивлион) добијене од анђела који, као што смо видели, узвишено стоји на мору и копну (тј. просторној целини света) по гласу-заповести. Г. Исуса Христа. *Књижица је слика речи Божје написане у књизи, Библији, коју сад треба интензивно и хитно усвојити — примити као насушну храну, а потом, тако усвојену, распрострањивати у свет.* Реч Божја, пре свега старо-заветна, већ се је била уобличила у књигу, а и новозаветна се у то време почела библиски-књижевно (књиговоно) уобличавати. Марково еванђеље, као прво, било је сигурно написано, а и сам Јован је добио налог да *пише* своје књиге (написао је пет) као што стоји у 19-стиху прве главе: „Напиши дакле што си видео, и шта је и шта ће бити по том“.

Ради се дакле о откривењу тајне Божје о човеку и свету, па, тиме, и о тајни краја времена. *Та тајна се сад открива, отвара као нека књига (и постоји, као што смо истакли, буквално књига) достатна-приступачна човеку.* То је велика ствар — да нам Бог на овај начин (у виду књиге) открива-обелодањује своју вољу. Реч је конкретизована и на овај начин оваплоћена. Не би смело више да буде мистификација и обмана, злоупотреба и спекулација у вези са Божјим плановима и намерама са временом ни изговора о њиховом незнању. Не би смело да буде недоумица и злотворне и скептичне ироније о неизвесности краја, која се, на жалост, и поред такве очигледности, стално одржава, о чему сведочи и предупредује св. ап. Петар говорећи: „Да се опомињете речи које су напред казали (и написали свети пророци, и заповести својих апостола од Господа и Спаса. И ово знајте најпре да ће у последње дане (тј., као што смо видели, наше дане) доћи ругачи који ће живети по својим жељама и говорити: *где је обећање доласка његова?* Јер од како оци помреше, све стоји тако од почетка створења“ (II Петр. 3, 2—4; ср. Ис. 5, 19; Јез. 12, 22). Сад се воља Божја открива на конкретно-књижевни начин онима који хоће да је разумеју, а и даље је, упркос таквом откривењу, затворена за оне који неће да је разумеју.

Једење откривења — речи Божје указује на још један однос човека према њој — наиме: она се мора примити, усвојити тако интимно и дубоко за духовни живот као што се прима и усваја обична храна за телесни живот. То је једно срастање са храном, претварање у лични живот. Претварање у крв и делатност, у енергију бивовања. Ако се тако не прими, не помаже, није животворна. Апстрактна, интелектуалистичка, формалистичка усвајања су јалова. Књишко знање је ефемерно. Откривена реч и као књига није обична литература, која се може имати у орману, читати и проучавати као сваки други писане докуменат, интересовати се њоме мање или више, него је то *животна потреба без које се не може духовно опстати.* Употребљаваш

је и тако рећи претвараш у насущну репродукцију живљења. То значи да откривење треба примати оним организмом и органом, који се, глобално узев, може назвати вером. *Откривење се усваја вером или никако. Неверујућима је оно непојамно.* Зато се може рећи да је Библија искључиво књига Цркве изван које је несхватљива. Однос према речи Божјој у Библији је егзистенцијалног карактера: као што телесна храна треба да постане део онога који је употребљава (једе), тако и духовна храна (овде у виду књиге) треба да постане део онога који је употребљава (једе).

Тај егзистенцијално-динамички однос још више и далекосежније наглашава опис укуса откривења. Реч Божја у откривењу је, каже се овде, *слатка и горка*. Тај дијаментрално супротни њен укус много говори. Ми ћемо то изнети, скицирати, укратко.

Реч је слатка по своме садржају, по поруци спасења. По радости (сладошти), која долази од нађеног и добијеног спасења, које је, по Христовом упоређењу „као благо сакривено у пољу, које нашавши човек сакри и од радости за то отиде и све што има продаде и купи поље оно“ (Мт. 13, 44). То је стварно евангелион, блага, радосна вест. Шта има слађе и пријатније од речи којима Бог хоће да нас спасе. „Како су слатке језику моме речи твоје, слађе од меда у устима мојим (Пс. 115, 103). То је сам Г. Христос истакао на почетку своје проповедничке речитости кад је у зборници назаретској, узевши књигу пророка Исаије, казао: „Дух Господњи је на мени; за то ме помаза да јавим еванђеље (радосну вест) сиромасима; посла ме да исцелим скрушене у срцу; да проповедам заробљенима да ће се отпустити, и слепима да ће прогледати; да отпустим сужње. И да проповедам пријатну годину Господњу“ (Лк. 4, 18—19). Радост, дакле, и сладост неизрецива. Јер у Евангелиону је, поред осталог, положен читави план спасења у времену: долазак на земљу Сина Божјег, дело учења и исцељења, искупљење у крсној жртви, васкрсење у слави, Други Долазак и успостављање Царства Божјег. Сви су ти догађаји положени, обучени и отеловљени, у речима књиге које су слатке.

Реч је горка по објављивању и предвиђању злa које ће задесити свет и људе као последица њиховог пада и остајању у греху. „Лечисмо Вавилон (речју Божјом), али се не хте исцелити“ (Јер. 51, 3). Неће да прихвате руку спасења и зато улазе у ситуације бола и муке. То св. ап. Павле у Пос. Римљанима констатује овако: „Или не мариш за богатство његове доброте и кротости и трпљења, не знајући да те доброта Божја на покајање води? Него својом дрвеношћу и непокајаним срцем сабираш себи гнев за дан гнева у који ће се показати праведни суд Бога, који ће дати свакоме по делима његовим: онима дакле који су трпљењем дела доброга тражили славу и част и нераспадљивост, живот вечни, а онима који се уз пркос супроте истини а покоравају се неправди, немилост и гнев. Невоља и туга на сваку душу човека који чини зло . . . а слава и част свакоме који чини добро“ (Рм. 2, 4—10). Објављују се пошаст и кризе, моралне и физичке катастрофе. Симболичке звери и аждаје које излазе из народних маса као из неких морских дубина и чине пустош у свету духа и тела. Доћи ће антихрист и лажни пророк. Долази Страшни Суд и огњено језеро. У томе је горчина откривене речи.

Сладост или горчина долази, дакле, од објављивања слатких или горких истина. Слатка је реч јер објављује победу Божје истине као спасење, а горка је јер неусвајање и непримање те истине доноси муке и невоље као пад у грех.

Једење књижице нам показује и доказује да је књиговоно откривење, насупрот схватањима библијског вербализма и либералистичког рационализма, духовна храна. Не као храна, слика хране, но баш храна у овде квалификованом смислу. Слика овде није само симбол но и стварност. Тај квалитет она не добија по самој инспирацији од Св. Духа или по важности неког иначе недокучивог спекулативног садржаја, него по односу са Г. Исусом Христом. Јер шта је, у основи, откривење? То је сам Христос у своме делу; то је, некад скривена а сад откривена, мана, утеловљени духовни хлеб — Син Божји, који је за себе рекао: „Ја сам хлеб живота“ (Јн. 6, 48). То је таква реч, јер је Он сам таква реч, Логос (Јн. 1, 1), односно и речи његове (или о Њему) у откривењу, као што, опет, о томе сам каже: „Не живи човек о самом хлебу (материјалноме), него и о свакој речи која излази из уста Божјих“ (Мт. 4, 4). Зато је, тим квалитетом (управо: тим односом), реч као хлеб — храна нашла широку примену у библијском изражавању. Тако код пророка Јеремије: „Кад се нађоше речи твоје, поједох, их, и реч твоја би ми радост и весеље у мом срцу“ (Јер. 25, 16). Код пророка Језекиља је хранивост Речи у облику књиге изражена још јаче, чак, ради веће упечатљивости, грубо, скоро натуралистички: „И рече ми: сине човечји, поједи што је пред тобом, поједи ову књигу, па иди, говори дому Израиљеву. И отворих уста и заложих се оном књигом. И рече ми: сине човечји, нахрани трбух свој, и црева своја напуним овом књигом коју ти дајем. И поједох је“ (Јез. 3, 1—3; ср. Пс. 119—103). Св. ап. Петар о откривењу као храни духовној говори нежније и тананије, снисходљиво као некој деци: „Будите, каже, жељни разумнога и правога млека, као новорођена деца, да о њему узрастете за спасење“ (I Петр. 2, 2). Дакле, Реч је храна без које се не може живети и напредовати духовно. То је начин живљења и усавршавања у Христу. Храни се ти ма како материјалном храном, пробирај и тови се, ништа ти не помаже — ти си без речи Божје јадан и мршав, изгладнео и оронuo, духовна липсоти-на; храни се ти речју Божјом, духовном храном, наслађуј се и гутај је халапљиво — ти си, ма како у телесном јеловнику био оскудан, духовно здрав и ухрањен, чио и виталан. Ко се храни само материјалним хлебом, умире; ко се храни духовним хлебом, живи. „Ово је хлеб који силази с неба: да који од њега једе не умре“ (Јн. 6, 50).

V

Ова животност откривења (Речи) као хране није само етичко-метафизичке природе, домет личног узрастања у Христу, него и мисионарско-динамички елемент који се испољава у речи и делу. Ради се о живогном креативитету, егзистенцијалној мобилности у овом смислу. Примити откривење као храну значи бити пренесен у једну нову ситуацију са новим животним могућностима. Са новим акти-

визмом. Примање те хране праћено је са примањем Св. Духа као нове животне подлоге. По томе се примање откривења разликује од свега онога што се иначе као духовно-интелектуална храна може примити и усвојити. Св. Дух, како каже св. ап. Павле, прима се, кроз речи откривења (Гал. 5, 2). Примање речи откривења и Духа упућују једно на друго (Кол. 4, 3; I Кор. 2, 10). Зато се овде инсистира да овако примљену (усвојену, „поједену“) реч треба испољавати, даље преносити, што се изрично види из завршног одељка овога текста: „И рече ми (анђео који даје књижицу) ваља ти опет пророковати (тј. проповедати) народима и племенима и језицима и царевима многима“. Ово се, наравно односи, пре свега, на самога Јована. Он је прави проповедник, који је „појео“ откривење Божје, стопио се са њим до те мере да би могао рећи, слично св. ап. Павлу, да он „више не живи, него Христос (тј. откривење) у њему“. Јован је дивни орган откривења Божјег у речи. Али *Јован је и прототип сваког правог разноситеља откривења, пророштва*. Такав, сличан, треба да буде сваки прави посредник речи Божје, носилац силе Божје међу људима. Јован овде не пише своју биографију него мисионарску хагиографију. Овде хоће да се истакне чињеница: да ако се не стопимо са речју откривења не можемо га како треба ни другима саопштити. Саопштавање је егзистенцијално саопштавање, а не пуко, интелектуално или емоционално или било какво друго, доцирање. То није предавање ни поука; оно је далеко више од тога: то је деловање дејством Христовим посредством Св. Духа у речи. Ту сам Христос, отелотворен у откривињу, долази до израза, ступа у саопштавајуће дејство — преко онога који је у њему постао „нова твар“.

Мисионарска акција стоји у тесној вези са главном темом ове 10-те главе (а у многome и читаве Апокалипсе: да се ближи крај времена. *То је акција последњег времена*. Прекраћује се време и са њиме, као што смо видели, и главна позитивна његова могућност: могућност покајања. Неопходно је, према томе, опомињати да се овај остатак времена искористи за покајање као главна сврха којој време служи. Црквени активитет поприма есхатолошко-покајнички карактер: „Већ и секира стоји дрвету код корена; свако дакле дрво које не рађа добра рода, сече се и у огањ баца“ (Мт. 3, 10). Ко ће, и шта, привести свет покајању, преображају, тј. спасењу? Излишна је помисао да би се ово могло догодити из неких природних, иманентних човекових снага (неким, евентуално, остатком добра у себи). У том случају дело Христовог искупљења било би обеснажено. Човек би се, у том случају, сам покајавао и тиме спасавао. То је пушта илузија. Или, рецимо, посредством других људи, њихових установа и подухвата, институција и организација. Неким, рецимо, педагошким начином. Све што је људско носи печат греха као немоћ у себи. Погрешна је нада на самоиспуњење историје како су је заступали Хегел и Маркс и како је сада заступају неки хришћански пијетисти и сектанти. Не може, или мало може, и сама ситуација кризе у коју свет доспева, па је Бог окреће на опомену, гради из ње поуку. Тврдокорно је за такве поуке људско срце (Откр. 9, 20—21). *Покајање се може ефикасно збити снагом Божје благодати (кроз реч (у широком опсегу) покајања и човековог одговора на њено дејство*. То је сред-

ство које је Бог изабрао за ово дело: да укаже на нестајање демонског времена и настајање времена Божјег; да пробуди оне који спавају греховним сном; да врати залутале; да дозове изгубљене. Нема у овим последњим данима ништа важније од тога благодатног дозивања. Стање греховног света је стање пред пропашћу. Трошна кућа овога света гори и треба се спасавати у дом Бојжи. *Треба се хитно спасавати кроз покајање.* Ову хитност Г. Христос драстично наглашава говорећи: „Тада који буду у Јудеји нека беже у горе. И који буде на крову да не силази узети што му је у кући; и који буде у пољу да се не врати натраг да узме хаљине своје“ (Мт. 24, 16—19). Сва Црква је у овом погледу мобилна, сваки њен члан, а не само неки њен део. Нема апатије и резигнације; час је највећег активизма. Бог је Цркву као Народ Божји, „свештенство свето“ (по изразу св. ап. Петра) ода-слао у свет на ову службу. *Интеграција свакога члана Цркве у догађај откривења постаје историјска стварност.* Треба при том знати да се ово дело не изражава само у говору (мада се у њему очитује по преимућству), но и кроз свако његово зрачење у виду било којег доброг дела међу људима. Ради се о настојању да би се преко обновљеног човека обновио свет. Стари греховни човек не може послужити обнови света. Свет не може обновили политика, него етика. То је слично продирању светлости у таму. „Ви све видели свету; не може се град сакрити кад на гори стоји. Нити се ужиже свећа и меће под суд него на светњак, те светли онима који су у кући. Тако да се светли ваше видели пред људима, да виде ваша добра, дела, и славе оца вашег који је на небесима“. Само светлост (као симбол етике) може разбити таму света. (Мт. 5, 14—16). „Јер, како каже Апостол, били сте негде тама, а сад сте видели у Господу; као деца видела живе; јер је род духовни у свакој доброту и правди и истини. Истражујте што је Богу угодно. И не пристајте на безродна дела таме, него још опомињите ... Зато говори: устани ти који спаваш, и васкрсни из мртвих, и обасјаће те Христос“ (Еф. 5, 8—14). Укупношћу дакле своје егзистенције сваки верник постаје *пророк* нестанка старог и *настанка* новог времена, Христове будућности која долази и која се чека.

*
* *

Ми сад, значи, имамо *знање* (а не само надање или, чак, веровање) о *тајни времена*, његовом току, циљу и крају. Нама је Бог открио *истину*, за чије је разумевање наравно пожељно имати неко веронаучно образовање, али ако тога код некога нема довољно, требало би да има *довољно срца и душе*, без чега му се неће дати да уђе у светињу откривеног разумевања. Бог се открива онима који су чистог срца, јер је њима, како каже Христос, „дано да разумеју тајне Царства Божијег“ (Лк. 8, 10). Слика јаког анђела, преко кога откривење долази, *указује на апсолутност ове истине.* Она долази од Бога а не од људи, коју као такву *треба и примити*, као што каже Апостол: „Зато ми захваљујемо Богу без престанка што сте ви реч Божју, коју сте чули од нас, примили не као реч човечју, него, као што је заиста,

као реч Божју, која и ради у вама који верујете“ (I Сол. 2, 13). Овде јаки говори нејакима, због чега не треба више слушати патворене људске речи, ту девалвирану монету лукавства, брбљиви жамор и хаосни пропагандни хор овога света. Треба слушати Бога који преко грандиозног анђела *саопштава истину о крају времена и могућности спасења*. Слаби и нејаки чујте реч Господњу. Можеш ли не видети то узвишено биће и не чути тај силни глас. Анђео се усправио од земље до неба да би саопштио да човек у природи и са природом (космос) није остављен хаотичном развоју злих сила, које га вуку, данас веома вртоглаво у ништавило и пропаст, него је исход у јакој Божјој руци, који сад у хаосу збивања *треба препознати и њој се присподобити*, како би се људи и природа, кроз Цркву, као повезана логичко-духовна структура спасли у Исусу Христу. Ми смо у том смислу *зналци који интензивно чекају (већ започети) крај овога времена неправде и (већ започети) настанак времена праведности* са извесношћу у историји догођеног Христовог искупитељског дела. Зато, по речи Св. Апостола, „знамо да је дошао час (ка н ос) да устанемо од сна, јер нам је спасеније сад ближе него раније кад веровасмо“ (Рм. 13, 11), тј. наше знање је активистичко, јер претпоставља не само обавештење о откривењу но и суделовање у њему.

SUMMARY

Protopresbyter Bozhidar Miyach

END OF TIME

The Author is trying to give an interpretation of *Apocalypsis* 10:1—11. Especially the verse 6.: *»THERE SHALL BE NO MORE TIME.«*

Mythological conception of Time is cyclical — with reincarnations, while the biblical vision of Time, as created by God, is linear. With the general Resurrection, our Time tainted with sin, shall stop for ever, but a kind of TEMPORALITY, assumed by the Incarnate God, shall perdure for ever, in a *perichoresis* with the ETERNITY of God.

Христо Јанарас

АНТРОПОЛОШКИ ПРИНЦИПИ*

1. Икона

Тек изучавајући Откривење истине о Богу и Предању неподељене Цркве и њеног православног историјског континуитета, долазимо до познања истине о човеку. Јер описна антропологија, која нам се нуди у савременим „хуманистичким наукама“, не може да нас задовољи. Ми тражимо објашњење саме чињенице људског постојања, као и свестрано осветлење човекових тајни, а све то не може се постићи никаквим објективним тумачењем.

У писаном предању Божанског Откривења, у Светом Писму, Бог се јавља као *лично* Постојање, а човек као створено биће по лику Божијем — такође је лично Постојање, иако природа створена. Овај првобитни однос човека према Богу који одређује сам начин људског постојања, приказан је на првим страницама Старога Завета кроз поетско и симболично казивање из којег је хришћанска мисао одувек црпела основна начела црквене антропологије.

Тако, у Књизи Постања читамо да је Бог стварао свет шест дана. Целокупну творевину Бог је створио само заповедајући Својом Речју (Логосом). А шестога дана, дана када је стварање завршено, пошто је саздао звери, стоку и све што се миче на земљи, видевши лепоту свеколике творевине, Бог настави да обликује човека. Својим сликовитим језиком, библиска повест приказује нам стварање човека као изузетан Божији чин: није више реч о заповести Творца, него, пре свега, о изразу Божанске одлуке — у којој је хришћанска егзегеза одувек распознавала прво откривење тројичности у Богу. „... Да начинимо човека по своме лику и подобију, који ће бити господар од риба морских и од птица небеских и од стоке и од целе земље, и од свих животиња што се мичу на земљи“ (Пост. 1, 26).

Ту се више не ради о једноме од створења које улази у састав света, него о створењу које Божија воља узвисује изнад свих осталих да оно буде лик Божији у свету, што значи: човек је богојавитељ, непосредни представник Бога. Тако човек *влада* унутар творевине,

* Са француског превела Јелисавета Вујковић, *Contacts* 129 (1985) pp. 4—18.

не као добро награђен управитељ или наметнути господар, него као челник спреман да води целу творевину ка своме коначном циљу — *логосу*.

Овај посебан израз Божанске воље и Творчеве одлуке у односу на човека допуњен је, по библијској сликовитости, изузетним божанским чином. „Обликова Господ Бог човека од праха земаљскога и дуну му у нос дух живота, и поста човек душа жива. (Пост. 2, 7). Ниједно друго створење у библијској повести, није обликовао сам Бог. Материја употребљена за обликовање човека, није друго до прах земаљски — и по овом својству што је рођен од земље — назваће се први човек: Адам (створен од земље). Међутим човекова природа начињена од земље уобличена је изузетним Божанским чином; обликовао ју је сам Бог, да би затим примила Божији дах и стала у ред „душе живе“.

Дунути некоме у лице код Јевреја (и Семита уопште) био је одувек чин са дубоким симболичким смислом: значило је да се на другог преноси свој дах, нешто дубинско из себе, своју самосвест, свој дух. Дисање је, у ствари, начело живота, својство које свакога човека чини делатним бићем. Свако доживљено стање као што је страх, гнев, радост, гордост, утиче на дисање и сведочи о повезаности између дисања и оног најдубљег у људском бићу, његове савести. Зато, када у Светом Писму читамо како Бог удахну свој сопствени дах у лице човека створеног од праха земаљског, назиремо слику која открива преношење на човека неких знакова постојања самога Бога. На библијском језику, речено, ово преношење даха значи да *човек постаје душа жива*.

2. Душа

Реч душа (на грчком *psyche*) једна је од најсложенијих речи коју налазимо како у Библији, тако и у хришћанској литератури. Осим тога, на сву ову сложеност надовезује се и збирка на разини смисла, јер стари Јелини употребљаваху је у потпуно другачијем значењу. Данас, већина људи реч *душа* схвата у њеном старохеленском (пре свега платоновском) смислу, више него у њеном библијском значењу. Они верују да као што се у човековом телу налази крв, лимфа, коштана срж, исто тако постоји и један невештаствен, духовни елеменат, који се битно разликује од нашег материјалног састава. Према том веровању рекло би се да је душа — нешто магловито и танано, и да она, пошто умремо, излети са нашим последњим издисајем и одлази „негде другде“.

Међутим, то није библијски смисао речи. Седамдесет преводилаца Старога Завета превели су грчком речју *psyche* јеврејску реч „*нефеш*“ која има више значења. „Душом“ се назива све живо, свака животиња, међутим овај израз у Светом Писму најчешће се односи на човека. Он изражава начин на који се живот пројављује у човеку. Тај израз не односи се само на један део људског бића — духовни насупрот материјалном — него обухвата целога човека као јединиту живи ипостас (личност). Није то да душа тек просто станује у телу,

него се она изражава телом, које је такође, као сва плот и срце, у вези са нашим Ја, са нашим начином остваривања живота. Једна душа, то је човек, то је неко, јер она даје обележје животу, како његовој спољној пројави, тако и у његовој унутрини и субјективности. Али ако је душа ознака живота, то не значи да је она и његов извор или узрок, како су то веровали стари Јелини. Душа је више подлога живота; зато се она у Старом Завету врло често поистовећује са пројављивањем само земаљског живота (душа умире, предаје се смрти, али и васкрсава када се живот поново врати у мртво тело). Насупрот овом схватању, у Новом Завету, душа се приказује више као подлога живота вечног; због тога се спасење душе поистовећује са могућношћу живота који не зна за трулежност и смрт.

Тумачећи Свето Писмо, Свети оци хришћанске Цркве у потпуности су уважавали вишезначност речи *душа* и нису покушавали да је сведу на један једини смисао. Они су видели, како у души тако и у човечијем телу, два различита вида који, често међусобно се прожимајући, испољавају Божији лик у човеку. Међутим, избегавали су да садржај библијског описа „по лику Божијем“ изразе конкретном дефиницијом“, умели су да избегну опасност интелектуалних представа тајне о начину живљења Бога и Његовог отиска у животу човека.

Знатно касније, у ствари почев од Средњег века, и то нарочито на Западу, када хришћанска теологија почиње да пада у искушење интелектуалног изражавања, тек тада је библијски опис „по лику Божијем“ тумачен помоћу „објективних“ категорија и он је поистовећен са одређеним каквотама искључиво „духовне природе“ човека. Схватање човека, које је преовладало на Западу, подпало је под велики утицај древне хеленске мисли, али са претераним упрошћењима. Хеленска дефиниција човека као „животиње обдарене разумом“ („Зоон логикон“), на Западу је тумачена у смислу раздвајања и супротстављања између душе и тела, духа и материје. Човек је сматран првенствено за биолошко биће, обдарено, осим тога, душом или душом и духом.

Услед овог супротстављања, израз „по лику Божијем“ ограничава се на један од ових двају „делова“ људске природе, то јест само на душу, будући да је телесни део материјалан, па по самој дефиницији, није се могао односити на нематеријалног и чисто духовног Бога. Душа човека — душа појединца — обдарена је трима каквотама (квалитетима) које су такође својствене и самом Богу и, које су услед тога утиснуте као Његов лик у човеку. Реч је о својствима разума (логикон), слободне воље и суверенитета (царствености).

3. Разум. Слободна воља. Суверенитет (Цар).

У жељи да избегнемо опширно излагање, напоменућемо само следеће: ова три својства користили су такође и грчки Свети Оци при своме тумачењу израза „по лику Божијем“, углавном да би тачније одредили *начин постојања* човека узетог у свој његовој целини, без цепкања и разбијања његове природе на „делове“. Разум, слободна ваља и суверенитет (царственост) нису просто „духовне“ или пси-

хичке каквоте (квалитети), него сажети опис начина постојања на који човек постоји као лична другост (алтеритас) — та другост односи се, пре свега, на саму природу човека: мада је његова природа створена, човек је био обдарен још и могућношћу да постоји на један начин постојања који је различит од начина постојања осталих створења. Њему је био доступан и начин постојања самога Бога, и то се највише огледа у дару разума, слободне воље и царствености (суверенитета). Ови дарови откривају, иако не исцрпују, *лик Божији* у човеку. Јер поремећаји приликом употребе тих дарова не могу уништити сâм лични начин постојања, којим је човечија природа била обдарена.

Ова формулација може да изгледа теоретска, али читалац ће увидети њен дубоки смисао, тек ако за тренутак усвоји уски поглед Западњака. Ако прихвати, наиме, да се разумом, слободном вољом и суверенитетом исцрпује појам „по лику Божијем“, и ако овај опис сведе на скуп тих трију датих својстава или на само „духовну природу“ човека, онда су последице овог ограничења просто нечовечне: јер онда, у случају душевног оболења или мождане озледе који повлаче за собом губитак разума, слободе воље и суверенитета (царствености), значило би да треба због тога срозати човека са висине лика Божијег на ниво животиње. Затим, неко ко је од рођења оптерећен овом мањом не би се више могао сматрати људским бићем.

4. Личност

А сада бисмо покушали да дамо једно сажето православно црквено тумачење појма „по лику Божјем“. Бог је човеку дао дар да буде *личност*, непоновиво „Ја“, то јест, дао му је дар да живи на начин постојања самога Бога. Божанство Бога је састављено од Његовог *личног* постојања, од Тројице као Три посебне Ипостаси, које чине да је Природа или Суштина Божија уствари живот у љубави изнад сваке нужности. Бог је Бог по томе што је Личност, то јест, зато што Његово Постојање не зависи ни од чега, чак ни од Његове Природе или Суштине.

Управо саму ову могућност личног постојања Бог је усадио у човекову природу. Људска природа је створена, дата; није лична слобода човекова оно што сачињава његово биће, на којој се заснива његова природа или суштина. Створена природа, међутим, постоји само као *лична* ипостас живота. Свако људско биће је *лично* постојање које може да „ипостасује“ (заснује) живот као љубав, као слободу у односу на ограниченост људске природе и у односу на сваку нужност — исто као нестворени Бог.

Једноставније речено: Бог је истовремено једна Природа и три Личности (Ипостаси), а човек је истовремено једна природа и мноштво личности. Бог је једносуштан и Триличностан, а човек је једносуштан (по човечијој суштини) и многоличностан. Разликовање двеју природа, разлика између нествореног и створеног може да буде превазиђена на плану *начина постојања* који им је заједнички: а то је начин *личног* постојања. Ова истина нам је откривена кроз Ва-

плоћење (Учовечење) Бога, кроз Личност Христа Исуса. Човек је лик Божији. То, пак, значи да сваки човек може да оствари свој живот исто као Христос, у својству личности, исто као Божанске Личности Свете Тројице, како би остварио живот као љубав, као слободу, а не као природну нужност. Тако живот постаје вечност и нетрулеживост, јер Божански живот у *перихорези* и тројичној заједници је вечан и нетрулежив.

5. Научни језик

Читалац коме смета ова терминологија — природа, личност, ипостас могао би можда да заиште одговор на конкретнија питања: ако је човек *лик* Божији, како се тај лик појављује у његовом телу, дуну или његовом духу? Шта бива са *ликом* Божијим у човеку после његове телесне смрти и када тело иструли у земљи; онда када се његовим последњим погледом или осмехом угаси свака делатност његове душе или његовог духа?

Ова питања су заиста пресудна. Ако она остану без одговора, онда све остаје нерешено и нестварно. Међутим, читалац, у најмању руку, треба да се сложи да језик којим се служимо при одговарању на ова питања не може бити језик физике или геометрије, језик тачног мерења. Теолошки језик, насупрот, мора бити кадар да квалитативно опише издиференцирана искуства, искуства доживљених односа и једну истанчану „осећајност“ откривајући сазнање које није зајамчено разумом. Црква је то изразила служећи се посебним језиком, који је претходно био језик хеленске философије, одражавајући драматичну вишевековну борбу око смисла живота и постојања. Далеко од тога, међутим, да буде само интелектуални и филозофски, језик Цркве постао је истовремено песма, химна, обожавање, усхит општења и светковине. Ми ћемо се овде позабавити само филозофским омотачем овога језика, истичући, при том, да његову „семантичку“ пуноту читалац може да доживи у дружењу са црквеним култом, у искуству заједнице тела црквеног.

Питање је дакле: шта бива са ликом Божијим у човеку после телесне смрти када престају све душевне функције. Пре свега, погледајмо да ли постоје речи којима би се могло изразити шта је тело, душа или дух и која од њих би означавала оно што називамо постојање човека, његов лични идентитет, његово Ја, његову рефлексивну свест.

Савремени рационални човек склон је да поистовети људско постојање, његово Ја, идентитет, душу, рефлексивну свест, његов дух — са конкретним и додиривим предметом који представља биолошки и многоструки организам човека: све би зависило од рада можданих „центара“, а начин функционисања ових „центара“ био би у потпуности предодређен њиховим биохемијским саставом или пак генетском програмираношћу јединке — опет по закону биохемије — то јест путем хромозома А. Д. Н., који садрже „код“ развоја личности. Нема, дакле, више места за претпоставку о постојању душе, па према томе ни могућности да „нешто“ од човека надживи после смрти његовог биолошког организма.

На жалост, овакво упрошћено схватање — иако је оно данас веома распрострањено, и са којим се олако многи задовољавају, — ствара огромне празнине у разумевању човека, бар исто колико и вулгаризовани платонизам са његовом теоријом о „бесмртности душе“. Начелно, биохемија, као и свака права наука, само утврђује и описује ствари, чак и у својим најконкретнијим анализама. Она нарочито истиче да су могућности развоја организма садржане у „кôду“ почетног хромозома, биохемија утврђује присуство органских веза путем којих се врши функционисање можданих центара. Међутим, чим биохемија задре тако далеко да формулише недоказиве метафизичке закључке, она прекорачује своје строго научне границе. Исто тако она преступа границе научности када тврди да биохемијски састав хромозома и функционисање физиолошког устројства човека сачињавају *сам начин* ипостатичке другости сваке људске личности.

Зашто је, међутим, по нашем мишљењу, искључено, да је свако људско биће, као јединито лично постојање, различито и незамењиво, условљено различитошћу биохемијског састава својих хромозома и функционисањем разних „центара“ у његовом мозгу? Зашто се улога биохемијског састава и биолошких процеса ограничава, по мени, на једноставно *испољавање* ипостатичке другости сваког људског бића — без протезања на *моје устројство* и на *сам темељ моје личне другости*.

Из простог разлога што је такво протезање искључено самом логиком савремене научне методологије. Уколико прихватимо као истину да биохемијски састав хромозома и функционисање можданих „центара“ не само покрећу и откривају ипостатичку другост сваког човека, него су такође узрок и извор личности, онда бисмо прихватили да је та испостатичка другост у сваком човеку, његова личност, његов психизам, његов идентитет, његово Ја, строго условљено биолошким организмом и његовим функцијама. Другим речима, на тај начин бисмо прихватили да се може само биолошким принципима, на којима се заснива и одржава човекова телесност, обухватити целокупно постојање или ипостас људског субјекта. Према томе, то би значило усвојити тезу да никакав „психоген“ чинилац не може ограничити или укинути аутономију ових функција.

Овакву тврдњу, међутим, обара један мали пример друге „позитивне“ науке, савремене клиничке психологије. Чињеница да одбијање хране једног одојчета може само по себи да доведе до смрти, то доказује да је његова „душа“ далеко значајнија за његово постојање и за његову ипостас, него механизам који регулише његове биолошке функције. Чак и у својим најпозитивистичкијим тумачењима, савремена психологија је мноштвом непобитних примера, као што је одбијање хране код одојчета, недвосмислено доказале да оно што ми називамо „субјективност“ или „ја“, претходи и одређује функционисање биолошког тела. Ако бисмо упркос свему и даље настојали да тврдимо да је „психогена“ анорексија одојчета проузрокована биохемијским реакцијама, тада би требало објаснити и разлог услед чега је биолошки фактор, у овом случају, могао да доведе до самоуништења, до противљења самом себи. Доследном логиком не би се могла оправдати једна оваква противречност.

6. Црквени језик

Библијска и црквена антропологија не супротставља се ни поставкама нити језику савремене биологије која, уосталом, не може да поткопа њене тврдње. Једино су уплашени од науке присталице вулгаризованог платонизма који се често заодевао у хришћанско рухо (нарочито на Западу) и покушавао да себе стави на место истине коју Црква открива о човеку.

У ствари, ако бисмо прихватили да је човеково тело једно биће за себе, а човекова душа друго биће, и да само душа сачињава и формира његову личност, његово ја, његов идентитет свести, а да је тело само омотач или оруђе душе и да утиче на њу само посредно — тада би савремена биологија сигурно противречила нашим претпоставкама и њен језик био би несагласив са нашим.

Међутим овакво „платонизирајуће“ тумачење нема корена у библијском и светоотачком предању. На питање, шта је тело, а шта човекова душа према црквеним критеријима? Ми бисмо одговорили: тело, као и душа, јесу *енергије* човекове природе, то јест, они су *начини* преко којих се изражава личност, ипостас, ја, идентитет субјекта. Оно што чини свако поједино људско биће стварном постојећом личношћу (ипостасју) оно дубинско *Ја* којим наступа као чинилац постојања, то се не поистовећује ни са његовим телом ни са његовом душом. Душа и тело само откривају и обелодањују шта је човек, и представљају паралелне енергије, пројаве, иступања, очигледне трептаје једне људске ипостаси (личности).

Напоменимо овде да православна теологија под појмом „енергије“ подразумева заједничка својства људске природе, која (мада су заједничка) ипак остварују и изражавају јединити, различити и незамењиви карактер сваке конкретне људске ипостаси. Сви људи поседују исте телесне и душевне функције: дисање, варење, метаболизам, разум, моћ расуђивања, уобразиљу. Па ипак, управо по овим заједничким функцијама потпуно се разликује сваки људски створ. Он то чини како у чисто телесним тако и у психичким покретима, који га карактеришу (на пример, његов отисак прстију или његово осећање мање вредности), као и по међусобном прожимању ових својстава: поглед, говор, физиономија, махање, то су начини изражавања личности, у којима нам је тешко успоставити границе између тела и душе.

Према томе, оно што је човек, као личност по себи, то није истоветно ни са његовим телом ни са његовом душом, него се личност једино *остварује* изражава и открива путем телесних и душевних треперења. Зато никаква болест, никакво оштећење, ни телесни недостатак, никаква душевна болест не може окрњити истину ни једног људског бића, нити порећи његово дубинско *Ја* којим он постоји као очигледан чинилац.

Уосталом, према нашем непосредном искуству, оно што се зове „тело“ није ограничена датост, неизмениво суштаство, него творевина која је динамички стављена у покрет, целина састављена од разних деловања која се одвијају без прекида. При излагању и описивању биохемијских реакција, биолошких механизма и развоја

као саставних свеукупних деловања, могли бисмо прихватити закључке савремене биологије или њене евентуалне касније исправке и допуне.

Исто тако, оно што се зове душа такође је творевина динамички стављена у покрет, целина састављена од разних деловања која се одвијају без прекида, откривајући и изражавајући живо постојање човека. Тим деловањима и покретима душе дајемо разне називе: говоримо да је то логика, уобразиља, расуд, стваралаштво, љубавна моћ итд., као и светост, подсвест и несвесно. Овде такође, док се ради о излагању и описивању ових душевних деловања (функција), ми без тешкоћа можемо прихватити закључке психологије и психоанализе, као и њихове евентуалне касније допуне... али увек под условом да ове науке уважвају границе свог домета, признајући да наука има само проверачки и описни карактер. Тако да без обзира на употребљени говор, ми можемо закључити да посебност (индивидуалност) човека, како биолошкотелесна, тако и психолошка, не лежи у статичком глаголу *бити*, него у динамичном глаголу *остварити се*. Она се остварује кроз постепени успон, сагибање и пад, све до коначног „гашења“ психосоматских енергија у смрти, па ипак, оно суштинско у човеку остаје недоступно за процесе сазревања, старења и смрти.

Сагласно учењу Цркве и њеној истини, човек као *лично* постојање „лицем у лице“ са Богом, то јест, оно што чини Божији лик у њему, не може да се заустави и смести у неки тренутак или у одређени временски интервал. Новорођенче које још „не разуме“, зрео човек на врхунцу својих психичких и физичких снага, и онај оседели човек који тоне у слабостињу и „који се губи“, јесте *иста личност пред Богом*. Јер оно што чини човека ипостасју (личношћу), оно што му даје личну свест „ја“ и идентитет, то нису психосоматске особине и каквоте, него његов *однос* са Богом, чињеница да га Бог воли јединитом љубављу, јер Он зове непостојеће као постојеће. (Рим. 4,17), јер Он утемељује и подржава личну другост човека. Човек је *личност, лик Бога* у оној мери у којој има способност да узврати на позив пун љубави који му Бог упућује. Кроз своје психосоматске функције човек „управља“ и располаже овом могућношћу, одговара потврдно или одречно на позив Бога, усмерава своје постојање ка животу који је однос са Богом, или ка смрти која је одвајање од Бога.

Божији позив, којим се заснива личност човека, не мења се стањем његових психосоматских функција. Исто тако, он се налази изнад домета научних интерпретација о прогресу или еволуцији тог стања. Сама љубавност Божијег позива обликује и саставља човека. Зато се Црква не плаши да ће њена истина бити окрњена тиме што наука прихвата „еволуцију врста“ и да човек евентуално биолошки потиче од мајмуна. Оно чиме се човек разликује од мајмуна не састоји се у количинском разликовању савршенства психосоматских функција, него у каквотној (квалитативној) разлици, у чињеници, да кроз своје психосоматске функције човек „припрема“ — признавао он то или не — свој одговор на позив који му упућује Бог. Библијске слике обликовања човека од стране Бога и удахивање бо-

жанског даха у човекову личност открива не његово биолошко порекло, него указује на његову свест, његов идентитет, његову личну слободу. Било да се ово порекло човека поклапа са биолошком појавом људске врсте или да се оно укупчава као један бечут у ланцу еволуције свих врста, истина библијске и црквене ентропологије се тиме уопште не мења.

7. Живот после смрти

Из дубине свега овде реченог избија у пуној светлости вера Цркве у бесмртност човека, у „живот после смрти“. Многе религије и философије проповедају „бесмртност душе“, али Црква се потпуно разликује од њих, јер она бесмртност схвата не као неку необјашњиву врсту „последњег живота“ после смрти, него као превазилажење смрти кроз однос са Богом. Смрт, по учењу Цркве, је одвајање од Бога, одбијање односа са Њим, одбијање живота као љубави и причешћа. Може ли човек да живи вечно само на основу својих ограничених способности које су створене (оне не садрже ни свој узрок ни свој циљ)? Гашењем психосоматских функција са последњим издисањем, човекостворена природа губи способност да надживи себе.

Вера Цркве у вечност човека није убеђење да постоји некакво будуће „стање“ у ком преостаје „нешто“ од човека, његова „душа“ или његов „дух“. То је вера као извесност да се темељ мог постојања не може очувати мојом природом ни њеним егзистенцијалним способностима, него да он може бити очуван мојим односом са Богом, Његовом љубављу према мени. Вера у вечност човека је извесност да та Божија љубав неће престати, него ће увек сачињавати мој живот без обзира на деловање мојих психосоматских способности.

Вера у живот вечни није идеолошко убеђење, она се не заснива на аргументима. Та вера је израз поверења, она ставља нашу наду и нашу жељу живота у љубав Божију. Онај који нам дарује такво обиље живота, овде и сада, упркос нашим психосоматским отпорима да живимо правим животом (који значи превазилажење себе и општење у љубави), обећао нам је пуноту живота, непосредно усиновљење, сусрет лицем у лице са Њим када згасну у земљи и последњи трзаји нашега бунта.

Како ће се одвијати овај нови однос са Њим преко којих способности, не знам. Ја само имам поверење. Једино што знам кроз даровано нам откривење истине, то је да ће мој однос бити увек *личностан*, да ћу у односу према Њему ја бити ја, онакав каквог ме Бог познаје и воли. Ја ћу бити са мојим именом и са могућношћу да разговарам са Њим, као Мојсеј и Илија на Гори Тавору. Овде да ставимо тачку.

Christos Yannaras:

SUMMARY

PRINCIPES ANTHPOLOGIQUES

L'auteur souligne l'aspect personnaliste de l'anthropologie orthodoxe selon la doctrine trinitaire.

Chaque être humain peut »Hypostasier« (fonder) la vie en tant qu'amour — libre de toute nécessité — de même que le Dieu incréé.

L'anthropologie biblique et ecclésiale ne s'oppose ni aux constats, ni au langage de la biologie contemporaine. Seuls sont troublés les adeptes d'un platonisme vulgarisé. Le *moi* profond est indépendant de l'âme et du corps, qui ne sont que ses *énergies*, ses manifestations.

Зоран Диамонд

ПРАОТАЦ НОЈЕ И СТАРА ПРЕДАЊА О ПОТОПУ

У в о д

Као Божија реч Свето писмо је за човека хлеб којим он одржава свој духовни живот и вода којом он утољава своју духовну жеђ (уп. Амос 8, 11—12). Апостол Павле за Свето писмо каже да је оно најпоузданија пророчка реч и да њу треба добро пазити као на светилник који светли у тамном месту докле дан не осване и Даница се не роди у срцима нашим (II Петр. 1, 19). Према томе без Божије речи човек би био у мраку, био би у духовном погледу гладан, жедан а у крајњој линији мртав.

Најпоузданија пророчка реч, реч од Бога, записана је и до данас је дошла у суштини неповређена у богонадахнутим канонским књигама у Светом писму. У Светом писму које је божанско Откровење није баш све сасвим јасно а посебно у Старом завету. Стари завет је све оно што је Бог објавио, а што су свети људи по упутству Светог Духа записали, пре доласка Исуса Христа. У Старом завету има пуно нејасних догађаја и ствари, а међу њима има неколико који интересују не само побожне људе него људе од науке — представнике и теолошких и световних наука. О свим тим догађајима који нису јасни како за теолошку тако и за световну науку у овом семинарском раду неће се говорити. Иако су природне науке специјално астрономија, геологија, палеонтологија, биологија и археологија тражиле и поставиле пред нас све те догађаје да решимо ја сам се одлучио да пишем само о једноме. Проблем који интересује не само нас теологе но и световну науку јесте у ствари старо-заветни догађај везан за једног светог праоца, праоца Ноја. Горе наведене науке нису само поставиле проблем праоца Ноја него и проблем потопа. Стога, такође ће се говорити о потопу и разним старим предањима о потопу а посебно биће речи до каквих је резултата о овоме питању дошла и једна од независних наука, археологија (и то Археологија Блиског Истока). У другом делу наше проучавање обухватиће подручја где су никле најстарије цивилизације за које данас знамо, Месопотамију и долину Нила, и све државе које су у старом веку стваране од Иранске висоравни на истоку, те у широком

луку такозваног Плодног полумесеца према Средоземном мору све до Либијске пустиње на запад, а на северу до Црног мора. На том великом пространству настале су државе Сумер и Вавилонија, државе Угарићана и Аморејаца о коме ће такође у другом делу бити речи.

Моје проучавање почеће научним доказивањем овог догађаја имајући у виду историчаре, лингвисте, геологе и библијске историчаре који су дали своје мишљење. У другом делу позабавићемо се археологијом, а трећи део започињем проучавањем најзначајнијих протоисторијских предања о потопу. Четврти део је теолошко тумачење библијске приче о потопу. Овај догађај који се описује у Светом писму био је особито у прошлом веку предмет најјачег сумњичења и порицања од стране научника.

I.

„Кад је Ноју било 600 година, те године, другог месеца, у 17 дан, развалише се сви извори великога бездана, и отворише се уставе небеске. И дажд паде на земљу 40 дана и 40 ноћи. И навали вода, и устаде јако по земљи и покри сва највиша брда што су под целим небом. Тада изгибе свако тело што се креће по земљи, птице, стока, и зверови и све што гмиже по земљи . . . истреби се са земље. Само Ноје оста и што с њим беше у ковчегу. И стајаше вода поврх земље сто и педесет дана.“

Књига постања VII глава.

Кад чујемо реч потоп обично истога тренутка помислимо на Библију и Нојев ковчег. Ова прекрасна прича из Старог завета обишла је цео хришћански свет. Она је тако постала најпознатије предање о потопу, али она ниуком случају није и једина прича о том догађају. Тако су Грци приповедали о потопу а још много пре Колумба била је у живом сећању код урођеника америчког континента, велика поплава о којој су говориле многобројне приче. И у Аустралији, и Индији, у Полинезији и на Тибету, у Кашмиру као и у Литванији прелази са колена на колено све до данашњег дана прича о потопу. Да ли је то само прича?

Историчари религије који су се бавили овим питањем дали су свој одговор. Наводно испитујући многобожачке религије они су дошли до резултата да су њихова веровања, њихове приче о боговима чисти митови, и да немају ни мало чега историјског у себи. Њихове приче како објашњавају историчари су само сликовито описивање природних појава, а богови су извесни уочљиви и импозантнији предмети у природи. Према томе и историје тих богова су само сликање разних видова и стања истих обажаваних предмета природе. Овај метод објашњења многобожачких религија историчари су пренели и на

хришћанску религију. Мишљење о старозаветној религији је да она није надприродна, то јест Богом откривена, него напротив природна религија као што су и многобожачке.

Други историчари имају другачије мишљење. Они су дошли до закључка да су свештенички кругови по повратку из вавилонског ропства, дакле у раздобљу од шестог до четвртог века пре наше ере, редиговали текст Старог завета и у свом компилаторском раду послужили су се прастарим народним предањима, и њих су безобзирно прерађивали у своје религиозне сврхе.

Трећи су већ одавно дали своје мишљење. Желећи да пронађу литерарни смисао овог догађаја служили су се помоћним наукама које помажу изналажењу смисла сваког литерарног дела. За њих је прича о потопу искључиво људско дело, написано од људи за људе на људски начин и под одређеним људским условима. При свом тумачењу узимали су у обзир најпре људски начин говора, а онда су тражили везе између речи и њихових појмова. Њихов први циљ је био брижљиво испитивање значења појединих речи употребљених у говору јер то им, тобоже, помаже да би се на неком одређеном месту могло разумети њено право значење. Значење које се противи уобичајеном начину говора одбацује се. Тим принципом дошли су до закључка да је прича о потопу чисто описивање појављивања и уздицања сунца и месеца из морских таласа. До овог су дошли сматрајући да се у оно старо време веровало да сунце и месец на западу падају, односно прелазе у таласе земљиног океана, а затим се на истоку поново уздижу и пливају горе по небеском океану. Иако је етимологија врло корисна наука она није сама по себи довољна за разумевање библијских речи, јер често поједине речи и изрази током времена добијају нова значења различита од првобитног или етимолошког значења; према томе ово тумачење је неповољно и нетачно.

Геолози су веровали да ће прастару загонетку моћи да реше уз помоћ своје стручности, па су се упућивали на међуледено доба и на топле периоде историје наше земље. Ниво светских мора пењао се четири пута, при чему се јако дебели ледени оклоп на континентима, делимично дебео и више хиљада метара, почео отапати. Водене масе које су на тај начин ослобођене измениле су пејсаж, поплавиле су ниске приобалне области и равнице и уништиле људе, животиње и биљке.

Један од људи који се бавио овим проблемом и који је изнео своје тезе и идеју о потопу је Ерих Фон Деникен (Erich von Däniken). Неки тврде да је засад још немогуће судити смелим Деникеновим идејама, а ја сматрам да су његове идеје нерешиве загонетке, које је сам себи поставио, те их тако ни он сам не може решити ни доказати, а камоли протумачити. Да ће нас Деникенове идеје ускоро навести да другим очима посматрамо саме себе и наш свет, као што то каже издавач у предговору његове књиге Сећања на будућност, у то сумњам. Тумачећи еп о Гилгамешу са астрономске тачке гледишта он долази до закључка: „У епу о Гилгамешу не налазимо само најраније извештаје него и фантастичне описе које није могао измислити ни најпааметнији чооек у доба настанка плоча, нити су их, исто тако, могли смислити преводиоци и преписивачи из идућег века. Јер, у тим

описима сакривају се чињенице које су закључимо то на основу данашњег знања зацело биле познате творцима епа о Гилгамешу“. Према овоме што Деникен тврди, долази се до закључка да је неко из свемира, тобоже, сишао и уредио све па и потоп. А на питање откуд библијски опис ове катастрофалне поплаве написао је: „Претпоставимо ли да је еп Гилгамеш од Сумераца преко Асираца и Вавилонца доспео у Египат те да га је млади Мојсије тамо нашао и прилагодио својим циљевима, онда није библијски опис потопу изворан, него је то сумерски опис . . .“ О овом проблему видећемо у трећем делу овог семинарског рада, који управо обухвата неке епове и митове, а међу њима и овај те их упоређује са библијском. „Они који желе верске поставке Библије задржати неповредивима, каже Деникен, морају или би морали бити заинтересовани за то да се разјасни ко је у давнини васпитао људе, ко их је упознао са основним правилима живота у друштвеној заједници, ко их је научио правилима хигијене и ко је уништавао покварењаке“. Мислећи тако, наставља Деникен,“ то не значи да смо безбожници.

Чврсто смо уверени да ће, кад и последње питање о нашој прошлости добије истинит и уверљив одговор, у бесконачности остати НЕШТО што у недостатку неког прикладнијег имена, називамо БОГ“. Деникенова теорија је празна и нелогична а као најглавније — недостају докази. Према томе непотребно је обраћати пажњу на оно што је недоказано.

Све што сам до сада изложио о покушајима објашњења сводило се на спекулације и хипотезе. А прави историчари и теолози се не задовољавају само претпоставкама, но се ослањају на материјалне и недвосмислене доказе.

II.

Од кад је у прошлом веку одгонетнута асирско-вавилонска клинаста азбука, и код кад су научници били у стању да читају и разумеју клинасте записе на каменим плочама, откопане су моћне метрополе као Ур, Вавилон и Нинива, а у царским палатама нађене хиљаде таблица исписаних клинастим писмом. Ти документи садрже историјске хронике, дипломатску преписку, уговоре, митове и религиозне спевове међу којима је нађен и најстарији еп човечанства о сумерском јунаку Г и л г а м е ш у. Овај еп који се састоји из триста строфа од по четири стиха урезаних у дванаест масивних глинених таблица потиче из времена вавилонског цара Х а м у р а б и ј а. Дакле из времена око две хиљаде година пре Христа. Гилгамеш-епос је пронађен у руинама библиотеке Ниниве са 20.000 других текстова. Библиотека о којој говоримо потиче из седмог века пре Христа а саградио ју је краљ А с у р б а н и п а л. Ова библиотека која је важила за најчувенију античког доба била је саграђена високо изнад обала Тигра у старој Ниниви.

У доба краља Асурбанипала говорило се акадским језиком који је такође био и дипломатски језик којим је написан и Гилгамеш-епос. Међутим, рецензију коју је еп имао кад је нађен добио је још хиља-

дуипо година раније. Тачније ова рецензија се приписује великом краљу Вавилоније Хамурабију. А до овога се дошло када су у његовој резиденцији на Еуфрату пронашли још један други примерак тог текста. Сумерска „потоп-плоча“ је значајан и важан документ. Ова плоча бар у неким деловима може бити само као претеча вавилонској верзији али је неповољна и не тако добро сачувана. Но вратимо се Гилгамеш-епу. Нетачно је тврдити да је овај еп вештачко писмени састав и да је он творевина неког уметника који је био маестро уметности, и писања. Јевреји су тобоже узели ову причу и приписали је себи. Даљи налази поткрепљују претпоставку да овај еп припада свим великим државама старог Истока. Хетити и Египћани су га преводили на свој језик, при чему се на клинастом тексту који је пронађен на Нилу још јасно одају примедбе писане црвеним мастилом, наспрам оних места која су стварала тешкоће египатским писарима. Да би открили ову загонетку, то јест порекло епа о Гилгамешу, помогао нам је један глинени фрагмент. Његов првобитни текст потиче од Сумераца, оног народа чија се метропола налази где и Ур.

У т н а п и ш т и м (Ноје Сумераца) нас извештава о ономе шта је доживео. Али ни Вавилонци, ни Асирци, ни Хетити, ни Египћани (а међу њима и модерни асиролози који су ову приповетку са муком превели), нису ни слутили да се ради о истинитом догађају. Наиме стотридесет и четврти стих једанаесте таблице епа о Гилгамешу имао је за основу извештај једног очевица. Ни један маестро уметности и писања није могао тако верно и упечатљиво да опише страхоту катастрофе. То је могао само човек који је лично то посматрао, неко ко је то сопственим очима гледао, неко ко је успео „да побегне“. Утнапиштим нас веома прецизно извештава о свему, па и о једном јужном ветру што врло тачно одговара и самој географској ситуацији. У исто време он нас такође извештава и то са карактеристичним детаљима о једној бури. То је појава црног облака уз велико бучење кад усред белог дана одједном настаје помрачина. Ако се посаветујемо са метеорологијом одмах ће нам казати да се овде ради о циклону или вихору. Пустошење јужног ветра који испред себе тера воду не може бити ништа друго него циклон.

Данас у свету постоји широко разграната алармна служба а највише их је на обали Флориде, у Мексичком заливу, и на Пацифику. Али ни ова модерна алармна служба не би много користила људима из јужне Месопотамије четири хиљаде година пре Христа. Јер као што знамо, понекад и те велике циклонске олује наговештавају и дају утисак потопа. Примери из блиске прошлости потврдиће нам то. Године 1876. Бенгалски залив је био захваћен таквом једном циклонском буром. Том приликом уништене су катарке бродова који су били на мору а обала је била под осеком. Вода која се повлачила била је захваћена високим и широким таласима те се тако образовао један огроман талас. Тај циклонски талас продро је и у област Ганга те је вода нарасла преко петнаест метара у висину и продрла дубоко у копно. Ова катастрофална поплава прекрила је стотетрдесет и једну миљу а двестапетнаест хиљада људи изгубило је своје животе у таласима.

Да је прича о потопу заиста одраз неке прастаре стихијске катастрофе која се веома дубоко усекла у сећања људских поколења потврдио нам је проналазач Ура Леонард Вули (Leonard Woolley). Ур је један од најстаријих градова Сумера а настао је као насеље крајем петог миленија за време обеидске културе. Тачније, настао је на једном изолованом острвцу, јер је цела Месопотамија била под мочварама и са много таквих изолованих сувих острва. Прво насеље Ура уништено је катастрофалном поплавом која се у Месопотамији догодила крајем четвртог миленија. О овоме видимо из текста сумерских династија писаног око две хиљаде године, а оно каже: „Тада је настао потоп, а после потоба краљевство је опет сишло са неба“.

Као што смо рекли, Вули је један од оних најтемељитијих археолога који су вршили ископавања на Уру. Читавих седам године, тачније од 1922. до 1929, Вули је радио на Уру и исто тако објавио читав низ књига у којима је описивао у детаље свој рад. Теренска ископавања која је вршио крај градских зидина од 1927. до 1929. открила су му велика гробља на коме су биле и чувене краљевске гробнице. Ове гробнице потичу из трећег миленија пре наше ере и то са баснословним драгоценостима. Пошто је утврдио да најстарији слој до кога је дошао потиче из периода Цемедет Наср, закључио је да изнад њега, по начину како су формирани млађи слојеви, више нема трагова правог насеља. Сада су само насlage отпадака одбачених са зидина, а то је уствари било градско ђубриште на чијим слегнутим слојевима су се укопавали покојници па чак и краљеви.

Прва ископавања Вули је вршио на дубини од тринаест метара где је после слојева Цемедет Наср дошао до сасвим чисте глине. Ова глина је истог састава као и корито Еуфрата па је Вули мислио да је ту крај сваког трага људског насеља. Међутим, пошто је приметио да је ниво слоја чисте глине много виши од нивоа саме обале наставио је са ископавањем. Тек на даља два метра и четрдесет сантиметара дубине нагло се појавио нови слој насеља са деловима каменог оруђа, језгрима кремених са траговима отклесаних слојева и фрагментима бојене керамике. Сви ови налази потичу из времена обеидске културе. Да би био сасвим сигуран извршио је пробно ископавање непуних триста метара даље од првог места. На велико изненађење дошао је до истих резултата. Али његово највеће изненађење је било кад је у слоју испод чисте глине нашао циглу од печене глине. Ова печена глина, опека по свом облику и изради, није ни најмање личила ни на једну од бројних врста које су нађене у вишим слојевима. Ова новопронађена опека само нам казује да су становници Ура још пре сумерске цивилизације употребљавали опеку за неке своје градње. И опет, да би био сигуран у оно што тврди, Вули је извршио пробна дубока ископавања самог насеља и то унутар зидина. Ископавања је вршио испод пода једне куће и на нешто више од пет метара наишао на слој истог садржаја као што је онај испод чисте глине изван самог насеља. Дилеме нема, то је било насеље Ура пре катастрофалне поплаве. Једино могуће објашњење за све те Циновске насlage иловаче испод хумки Ура јесте потоп, који је недвосмислено делио две људске епохе. Нека поплава ужасних размера уништила је непознату људску насеобину неразрешиве старине, а кад

се вода повукла дошли су други људи. Међутим, да би вода нагомила-ла три метра муља, вода би на том месту морала стајати веома дуго и на висини од готово осам метара. При таквом водостају жртва поплаве морала је бити цела Месопоматија. То је била катаклизма каква се у историји ретко догађа, али локалног карактера.

Четрдесет километара источно од Вавилона налази се *Киш*, један од веома развијених градова-држава у Сумеру током друге и треће фазе раноинстичког периода. Киш је био насеље у периоду културе *Хасуна*, а археолози који су радили на њему, тачније где се Еуфрат и Тигар приближавају у широком луку, дали су нам још једну полазну тачку. Они су ископавајући Киш наишли на један слој талог који је овде био дебео само пола метра. Помоћу проби успело је да се постепено обележи област циновске поплаве а истражени терен нам указује да је Киш заузимао пространу територију. По схватању Вулија ова катастрофа је захватила област ширине шестотридесет километара а дужине стошездесет километара. Даља размишљања Вулија дошла су до тога, да ако посматрамо географску карту, то је био како бисмо то данас рекли, „један локални догађај“. За становнике ове речне низије, ова област је некад била цео њихов свет, а поплава је значила свеобухватни потоп којим богови кажњавају грешно човечанство.

Из старовавилонских клинастих текстова дознајемо да се брод зауставио на брду *Нисир*. А њега треба тражити између Тигра и доњег тока реке Зад, тамо где се клисурасти планински ланци *Курдистана* нагло уздижу изнад родног приобалног терена Тигра. Брдо Нисир у потпуности одговара развоју огромне катастрофе која је дошла са југа а од Утнапштима сазнајемо да је његов завичајни град био *Шурупак*. Шурупак се протеже педесетак километара од Нипура на обали Еуфрата, односно на обали канала који га је везивао са реком. У њему још нису вршена опсежнија систематска ископавања, него углавном само сондажна па се из досадашњих претпоставки дошло до закључка да је један талас са Персијског залива бацио лађу управо на курдистанске планине.

Занимљиво је да брдо Нисир никада није привлачило радозналце ради проналаска циновске лађе иако нас је Гилгамеш о томе прецизно обавестио. Циљ многих експедиција било је брдо *Арарат* који се помиње у Старом завету. Пет хиљада стопедесет и шест метара високо брдо Арарат се налази у источној Турској близу иранско-совјетске границе и вечито је покривен снегом. Повод свих експедиција да се упуте на њега била је једна пастирска легенда. Наиме ради се о становницима *Бајзита* који су генерацијама причали о чудесном доживљају једног планинског пастира који је тврдио да је једног дана на Арарату видео један велики дрвени брод. На највеће изненађење свих научника овај доживљај није био измишљен. 1883. године турска експедиција у свом извештају пише: „У лето 1833. године на јужној страни глечера стрчи по изгледу бродски прамац“. Међутим, још боље нам је потврдио Јерусалимско-Вавилонски архиепископ Др. Нури (Ноури). Из својих истраживачких мисија са извора Еуфрата 1892. године, вратио се са богатим извештајима. У њима говори о отпацама једне лађе која се налази у вечитом леду. „Унутраш-

њост је била пуна снега, спољни зид је био обојен природном затвореноцрвеном бојом“, додао је на крају свог извештаја. У првом светском рату руски официр ваздухопловства г. Росковици тврдио је да је из свог авиона на јужној страни Арарата видео „остатке једне велике бродске олупине“. После овог извештаја цар Никола други одмах је послао једну експедицију која је не само видела лађу него ју је и фотографисала. Али сви ови докази су ишчезли наводно у Октобарској револуцији. Из времена другог светског рата такође потичу нека осматрања из ваздуха. Један совјетски пилот и четири америчка ваздухопловца су вршила осматрање које је подстакло америчког историчара Др. Арона Смита из Гринзборга (Aaron Smith from Greensborough) експерта за потоп, да ступи у акцију. Овај експерт је у свом дугогодишњем раду сакупио осамдесет хиљада дела на седамдесет и два језика која говоре о потопу од којих седамдесет хиљада спомињу легендарни остатак ковчега. Др. Смит се са четрдесет својих пратилаца попео на залеђени врх Арарата 1951 године. Тамо је провео дванаест дана али се вратио без успеха а потом је изјавио: „Ако и нисмо нашли траг Нојеве барке, ипак је моје поверење у библијско казивање о потопу још више појачано. Ми ћемо се вратити“. 1952. године подстакнут др Смитом на врх вулканског брда попео се млади француски истраживач Жан Де Рике (Jean de Riquer) из Гренланда. Али и он се вратио необављена посла. У трагању за најчувенијом лађом човечанства успео је француз Фернанд Навара (Fernand Navarra). У јутарњим часовима шестог јула 1955. године пронашао је на врху у леденим масама три комада једне греде. Њихова старост је најмање пет хиљада година, како је оценио Навара али да ли се овде стварно ради о траговима библијске лађе то наравно нико не може да каже.

III

Упоређујући библијски опис потопа и предања о потопу многих народа, тако рећи са свих континената, видећемо да имају заједнички извор. Тај заједнички извор јесте предање о једном истинском догађају, догађају о стварном потопу који се десио у оној земљи где су праоци свих народа целог човечанства живели а то је Месопотамија. Иако смо већ рекли да сва ова предања имају доста заједничких особина исто тако имају великих разлика.

Ово дознајемо из сопственог искуства. Као што знамо предања се стално мењају, а до тога је дошло кад су нове прилике много утицале не само на народ, него и на предања. Према томе дошло је и до измена у предањима, и то само у појединостима. Ипак у овим новим описима потопа задржавало се и нешто карактеристично што нас је опет доводило до заједничке тачке.

Тако на пример у Кини за време цара Јао-а и његовог великог министра и културног народног хероја Ју-а десио се катастрофална поплава. Овај потоп се десио од прилике две хиљаде и четири стоте године пре Христа а свете књиге Шћу-кинг (Сцхукинг) описују га овако: „Потоп беше покрио брегове и брежуљке, и са својим водама прећаше небу“. Да ово предање има неке сличности са старозаветним

у то се не сумња. Навешћемо један од многобројних примера. Из Библије дознајемо да је праотац Ноје први засадио виноград и справио алкохолно пиће-вино и да се једном приликом опивши се и случајно откривши се био изложен подругивању свог средњег сина Хама, па га је због тога и проклео. Исто тако у Шу-кинг-у се говори да код Ју-а почиње прво засађивање винограда и прављење алкохолног пића. А Ју је чак проклео и прогнао једнога кад му је овај пружио слатко вино. У најстарија кинеска предања не треба сумњати јер су нам етнолошко-антрополошки, лингвистички и културни подаци дали довољно потврда. Овде лежи кључ свих затворених врата како по питању сличности тако и по питању порекла кинеског предања. А тако је и код других народа који са собом носе стара предања о потопу.

У Индији постоје чак два предања о потопу. Наводно ради се о богу *Брам*у (из старијих описа) који предкажује прачовеку Ману-у потоп а затим му наређује да сагради лађу, потом да се у њу склони са још седам мудраца (пророка брамана, далековидаца, такозваних „РИШИА“) напоследку да у лађу унесе и „семена сваке врсте“. Значи видимо неке сличности, јер по библијском опису Бог је открио праоцу Ноју потоп, и наредио да сагради један велики ковчег који може да прими три његова сина и њихове жене ко и себе и своју жену са паровима чистих и нечистих животиња.

Из старозаветног предања видимо да је Нојев ковчег имао само једна врата и један прозор. Ову сличност налазимо и у предањима старих Персијанаца који су живели у планинским пределима Ирана. Међутим ово предање је јако дотерано и измењено имајући у виду теренске и климатске прилике. Бог Ахура-Мазда открива Персијском праоцу Јими да ће наступити велика зима са потопом, те да би га спасао наређује му да огради један велики врт са великим зидом и са једним вратима и једним прозором. Стари Персијанци који су били планински народ нису никад видели лађу, те отуд уместо лађе говори се о четвороуганом врту. По својој прилици у ово предање су умешани остаци двају старих предања: о Потопу и о Еденском врту, сигурно због утицаја прилика и дугог времена.

Као што Персијанци нису имали представе о лађи то се може слободно рећи и за праоце Јеврејског народа иако не баш у тој мери. Отуда у старозаветном предању Бог говори праоцу Ноју да „*начини себи ковчег*“. То јест ради се о једном четвороугаоном пловећем ковчегу. Иако Вавилонци нису били приморски народ они су ипак више прилика имали да виде лађе те су отуд у њиховим предањима о потопу лађе описиване без крме. У њиховом предању бог Еа је преко сна предказао праоцу Вавилоније *Ардахазису* предстојећи потоп који је дошао по жељи врховног бога Елила и заједничког решења савета богова.

Да се не би овде упуштали у детаљна излагања горе поменутих предања као ни у друга стара предања о једном великом катастрофалном потопу, јер до сад је историјској науци познато око четрдесет разних предања о потопу, закључићемо само да међусобним упоређивањем свих тих предања долазимо до сагласности да међу њима има сличног или идентичног са старозаветним описом. Иако се

ова предања по нечему разликују ипак имају један заједнички извор. Тај извор јесте сам потоп. Ништа друго не може да буде извор него сам догађај о коме пишу сва предања. Али откуд толика распрострањеност приче о потопу? По мишљењу новијих научника колевка свега је у Месопотамији. Празавичај је у њој а поколења старих народа чији су преци преживели потоп носили су са собом и предања својих праотаца. Касније у току многих векова ти народи су образовали засебне народе и насељавали разне крајеве земље. Да је ово заиста овако, у то нема сумње, јер нам доказују нове науке. Једна од тих нових наука јесте археологија, која нам је дала такав један доказ који не можемо побити. Поред археологије ту су и етнологија, лингвистика, религијска историја, географија и још многе друге науке које су нам дале још доказног материјала и на нашу срећу откриле нам многобројне чињенице. Према томе, имамо довољно разлога да верујемо у историјску стварност потопа а још више можемо веровати библијском опису потопа.

IV

Свето писмо је реч Божија и реч људска. Ако сматрамо да су књиге Светог писма богонадахнуте онда треба да се сложимо да је примарни аутор Бог, а секундарни човек. Бог као примарни аутор изражава истину речима светог писца а као људска реч она подлеже критичком изучавању. Свети писци су били богонадахнути као и сви значајни људи у Светом писму и сваки од њих је имао своју посебну личност, али је Бог био тај који је бирао личности које ће у одређеном времену и под одређеним околностима моћи да се прилагоде својим савременицима и да им објаве реч Божију. Међу многим личностима има једна која интересује не само побожне људе него људе од науке — представнике и теолошких и световних наука. Та личност је наш праотац Ноје. Праоца Ноја, као историјску личност, треба посматрати у светлости свог времена и времена које му је претходило. Његово доба је било време покварености људи. Та поквареност људи је била тако велика да се Бог раскајао што је уопште створио човека (Генесис 6,6). Човек је од самог почетка био склон ка злу (Генесис 6,5) али Бог није заборавио да да човеку и могућност да буде добар (Постање 4,17). Поквареност и грех су били толико велики да је Бог решио да казни не само људе но и земљу и животиње. Али та казна не би смела да уништи све, јер само човечанство је било носилац божијег благослова и божијих обећања и кад би било уништено била би прекинута нит историје спасења. Неко је морао бити спасен да би постао нови носилац божијих обећања и божијег благослова. А то је Ноје. Он је, како сазнајемо из Светог писма, једини човек који је остао праведан, непорочан, односно савршен у свом животу и који је верно вршио вољу божију. Управо те верско-моралне особине које је имао довеле су га да буде божији изабраник. Према томе Ноје је био изабран да избегне казну и да постане онај верник који ће носити божији обећање и божији благослов за које знамо да се касније обнављају у Авраму, Израилу и Исусу Христу.

„Начини себи ковчег од дрвета гофера . . . “

Овим речима почиње четрнаести стих шесте главе, а у њему на-
лазимо две нејасне речи. То су *КОВЧЕГ* и *ГОФЕР*. Јеврејска реч
„Т Е Б А Х“ () у преводу значи лађа, а истовремено, та реч се
јавља у Другој књизи Мојсејевој када не означава лађу но малу
кошарицу (исплетену од прућа) у коју је мајка ставила Мојсеја кад
га је оставила на реци Нилу (Излазак 2, 3—5). Према томе, сигурно
је да се у овом другом случају очито ради о кошарици а не лађи.
Реч *„ГОФЕР“* () је именица за дрво смоласте врсте, као на
пример бор, јела и њима слично дрвеће. Овде сам сасвим сигуран да
се заиста ради о смоластом дрвету, јер саграђени ковчег је Ноје
требало по наређењу Бога, да обложи смолом. Именица за смолу
„КОФЕР“ () а она има широко значење. Једно од тих значења
је асфалт или смола па је нелогично тврдити да се овде ради о асфал-
ту него о смоли. Још је сигурније да је овде реч о смоли са дрвета
гофера.

„Али ћу с тобом учинити завјет свој . . . “

Овај осамнаести стих има двоструко тумачење. Прво тумачење
сам донекле изнео а то је зашто баш Ноје. Друго тумачење је тумачење
апостола Петра које гласи: „А бејаше и лажних пророка у на-
роду, као што ће и међу вама бити лажних учитеља, који ће унети
јереси погубни, и одрицаће се Господара који их искупи и доводиће
себи наглу погибао. И многи ће поћи за њиховим нечистотама, због
којих ће се хулити на пут истине. И у лакомству искоришћаваће вас
варљивим речима. Њихов суд одавно не доцни, и погибао њихова не
дрема. Јер кад Бог не поштедје ангеле који сагрешисше, него их баци у
окове мрака пакленог и предаде да се чувају за суд. И првог свијета
не поштедје него сачува Ноја, проповједника правде, и седморо са
њим, наводе потоп на свијет безбожнички“. (II Петр. 2:1—5) Из овог
Петровог тумачења видимо, да као што је у време Нојево било људи
који нису веровали, тако је било и после васкрсења Господа Исуса
Христа. Овим тумачењем апостол Петар, у својој Другој посланици,
указује нам шта се догодило таквим људима, и не само људима но
и ангелима. И као што је у Нојево време Бог створио завет са њим
јер је једини био који је веровао а остале казнио, тако ће бити и о
другом доласку Господа Исуса Христа. Склопиће завет са побожнима
а безбожници ће страдати као што то беше у првом страдању света.

*„Узми са собом од свих животиња чистих
седморо . . . а од животиња нечистих двоје . . . “*

Други стих седме главе, који управо овако почиње, говори нам
да је Бог већ унапред, то јест пре Синајског законодавства, направио
распоред које су животиње чисте а које не. Ноје тада није знао шта
је чисто а шта не, па је по наређењу Бога урадио како му је запо-
веђено. У самом стиху леже две загонетке зашто седам чистих и
двоје нечистих? Значи, питамо се, зашто седам? Број седам и његово

тумачење налазимо у другој глави Прве књиге Мојсејеве које гласи: „И сврши Бог до седмога дана дела своја, која учини; и почину у седми дан од свих дела својих, која учини; И благослови Бог седми дан, и посвети га, јер у тај дан по чину од свих дела својих, која учини“. Број два, уствари је број греха, нечистоте и непослушности. Кад је бог створио све, па и човека, увидео је да само њему није створио друга. А када му је створио, рекао је, да ће оставити оца својега и матер своју и да ће се прилепити жени својој и да ће двоје бити једно. Према томе, то двоје је једно а то једно је начинио грех узевши плод са дрвета знања добра и зла. Проблем броја два и седам покушали су да реше и питагорејци. Њихов основни принцип философије јесте број. Бројеви су основни облик свега. Они су вечни и непромениви, па стога су сматрали да бројеви чине супстанцијални основ и узор свега што постоји. По њиховом схватању, број два означава линију а седам значи разум, здравље, светлост, итд. Ово тумачење бројева нема никаквих додира са Библијом и нелогично је, па стога немамо потребе узимати га у обзир. Поред ове загонетке још се питамо зашто је Бог осудио заједно са људима и све животиње. Као што је људски грех потекао од Адама и Еве, тако је и животињски грех потекао од змије. Према томе Бог је осудио и животиње да би људи своју невољу јаче осетили и да би невоља била поучинија за потомство.

Пре него што је потоп наишао Ноје је ушао у ковчег. Апостол Петар у својој првој посланици о ковчегу пише: „Који некад не хтједоше да слушају кад их очекиваше Божије трпљење у вријеме Нојево, кад се грађаше ковчег, у ком мало то-јест, осам душа, остаде од воде. За спомен тога и нас сад спасава крштење...“ Апостол Павле у својој Посланици Јеврејима пише: „Вјером Ноје прими заповест и побојавши се онога што још не види, начини ковчег за спасење дома својега, којим осуди сав свет, и поста наследник правде по вери“. Из свега можемо извести закључак да ковчег тајанствено представља цркву Божју у којој верни налазе спасење од бура живота и греха.

„А Бог се опомену Ноја и свијех звијери
и све стоке што бјеху с њим у ковчегу;
и посла Бог вјетар на земљу да узбије
воду“.

Ветар који је Бог послао да сузбије воду мало је чудна загонетка. Да ли се овде ради о природној појави? Ова појава није дошла сама од себе но уз помоћ Бога. Бог немора само да се јави кроз пророка или кроз ангела, Бог се јавља и кроз природу, јер ју је сам и створио. Овај случај са ветром добро нам је познат у Другој књизи Мојсејевој у којој се каже: „И пружи Мојсеј руку своју на море, а Господ узби море ветром источним, који јако дуваше целу ноћ, и осуши море, и вода се раступи“ (Ексокус 14, 21).

Шестстотинапрве године века Нојева, први дан првог месеца завршила се катастрофална година поплаве која је казнила род човечији. После свега што се десило Ноје је начинио жртвеник на

коме се захвалио Богу на свему. Жртвеник се овде спомиње први пут, иако је он и пре Ноја био употребљиван. Кајин и Авељ несумњиво су приносили своје жртве на жртвенике подигнуте на месту, одређеном за обредна дејства. Тако је и Ноје, побуђен милошћу Божијом и спасењем, подигао Богу жртвеник, било од земље, било од камена, како је то био у дубокој старини обичај (Ексокус 20, 24—25).

Жртва коју је Ноје принео била је принесена у име свега света и исказивала је захвалност Богу за спасење од потопа и веру у Њега, зато је била угодна Богу као мирис. Тај угодни мирис је мирис познања Исуса Христа у Новом завету који се кроз нас јавља на сваком месту. Апостол Павле у својој Другој посланици Коринћанима каже: „Јер смо ми Христов мирис Богу...“ (2, 15); а у Посланици Ефесцима о мирису тумачи: „И живите у љубави, као што је и Христос љубио нас, и предаде себе за нас у прилог и жртву Бога на слатки мирис“ (5, 2). Овим слатким и угодним мирисом Ноје је успео да укаже захвалност а Бог је узвратио обећањем да неће убијати жива бића, као што је чинио, то јест, да неће употребљавати неко опште средство казне, као што је то био потоп.

„И Бог благослови Ноја и синове његове
и рече им: рађајте се и множите се, и
напуните земљу“.

Овај стих девете главе може се тумачити као друго стварање света. Будући да је првобитни свет створен ниизчега он је на себи носио трагове несавршености, иако је реалан. Пре свега, првобитни свет се уздиже нина чему, на небићу-нема свог корена, једнобитнога са собом. Он је организам пред којим су отворене могућности, иако нема свог једнобитног корена — он има своју будућност бескрајну у којој његово биће остаје његовим, али после потопа он ће да се преобрази. После потопа отворена је будућност и могућност усавршавања, то јест, дата је поновна власт да човек влада над земљом. Он се не ствара поново него се кристалише и развија у оно што је било дато у почетку. Бог после потопа није стварао поново човека и жену, него напротив, наставио је развијање оног првобитног, зато понавља оне речи „рађајте се и множите се и напуните земљу“.

После потопа климатски услови на земљи били су измењени. Захваљујући томе, Бог наређује Ноју да може јести и животињско месо, а не само плодове са дрвета. Земља је била мање плодна после потопа а људске моћи су ослабиле па је Бог уобичајену храну (биљну) допунио новом (Месном).

Забрана јести крв, која је „душа“ животиња, а изречена је у четвртој стиху девете главе, потекла је отуда што се држало да је крв склониште животне силе и покретач живота. О томе нам говори Мојсеј у својој Трећој књизи: „Јер је душа телу у крви, а ја сам вам је одредио за олтар да се чисте душе ваше; јер је крв што душу очишћа“. Према томе видимо да је крв, по старом веровању, била кадра да умоли Бога за спасење човеково.

Пети и шести стих исте главе у коме је изречена забрана убиства и крвопролића заснива се на томе да живот човека припада

Богу. Бог, као слободно биће, ствара човека такође слободним-у томе је, у основи човек Његов лик; по тој слободи он је личност, истина релативна, и стварна слика апсолутне личности Бога. Па према Томе, живот човека, као слике Божије је неприкосновен; ко га уништи дочекаће крвну освету од другог, али ако убица избегне освету човечију, Бог ће га сам казнити.

Од осмог до седамнаестог стиха Бог ствара завет са Нојем. Суштина овог завета састоји се у томе да Бог неће више пустити потоп, нити уништити људе, којима је обећао Спаситеља. Међутим, загонетка лежи у тринаестом стиху где се каже: „Метно сам дугу своју у облаке, да буде знак завета између мене и земље“. Шта заправо значи „дуга“ и како ово тумачимо? Из стиха видимо да је Бог у знак вечног мира између неба и земље ставио дугу. Та дуга, као знак помирења, праслика је Господа Исуса Христа главног Помиритеља Бога и људи. У *Апокалипси* код Јована каже се: „...и где пријесто стајаше на небу, и на пријестолу сјеђаше неко. И онај што сјеђаше бијаше по виђењу као камен јаспис и сард; и око пријестола бијаше дуга по виђењу као камен јаспис и сард; и око пријестола бијаше дуга по виђењу као смарагд“ (АПк. 4,3—4). Пророк Езекил такође нам тврди што и Јован па каже: „И видех као јаку свјетлост, и у њој унутар као огањ наоколо, од бедара горе, а од бедара доле видех као огањ и свјетлост око њега. Као дуга у облак кад је киша, така на очи бијаше светлост. То бијаше виђење славе Божије на очима; и кад видех, падох на лице своје, и чух глас некога који говораше“ (Езекил 1,27—28). Праотац Ноје у свом завету исказао је своју веру у Избавитеља. А та вера у тај завет проширили су се на сав свет, јер је то вечни завет мира, као што се то каже у дванаестом стиху девете главе.

Проблем потопа, као праобраза краја света у огњу, задире у трновиту област „оправдавања Бога“ („теодикеје“). Православно решење је овакво: Бог није узрок зла. Свака „казна“ Божија је педагошко, очинско *карање*, са циљем за поправљање. А када је Ваплоћени Син Божији душом Својом сишао у Ад на Велики Петак, Он је тамо проповедао *свима* душама, од Адама до Јована Крститеља, и позвао их на покајање. Тада су и душе оних људи, који су настрадали у потопу, имале шансу да се покају и да, предвођене Христовом душом, у недељу Пасхе новозаветне, уђу у Рај... Значи, Бог кара само у историји, док има наде за поправљање. (од страха). После Општег Васкрсења нема места никаквом карању Божијем. Пакао није казна са стране Бога, него они који иду у пакао, иду по својој вољи, они су *самоосуђени*. Они су непокајиви мазохисти. Пакао је за њих њихов „рај“... Слобода човековог избора између Бога и Сатане — превазилази границе нашег разума. Једно је утешно за нас, а то је да Бог Љубави не може мрзети, него само љубити, волети бескрајно. Но Бог уважава слободу личности, не љуби на на силу...

Zoran Diamond:

SUMMARY

NOAH AND TRADITIONS ABOUT THE FLOOD

The Author Compares different traditions about the Flood story, especially the epic poetry of Gilgamesh and the Biblical story about the Flood. He pointed out the problem of »Theodicy« and the possibility of repentance given to all souls in Hades, when Christ's soul descended there.

Прим. Др Хаџи-Недељко Канџрга:

СВЕТИ САВА И НАУЧНА МЕДИЦИНА*

Водећи рачуна да постоји само једна једина права истина, и теолошка и медицинска, покушаћу да осветлим неке чињенице које се тичу односа Светога Саве и научне медицине, као и да подвучем значај еванђелског духа Светога Саве за савремену медицину.

Да бацимо прво један општи и кратак поглед на суштину медицине и развој медицинске науке у свету.

Болест и лечење, то су две основне ствари којима се бави медицинска наука. Оба ова појма садрже у себи дубоку, како философску тако и теолошку, проблематику. Болест као појам не да се дефинисати, али би се болест ипак могла кратко описати као поремећај животне делатности организма услед дејства спољашњег или унутрашњег штетног чиниоца. То оштећење је онда праћено реакцијом организма која има за циљ уклањање штетног чиниоца, обнављање грађе тела и надокнађивање изгубљене функције. Болест је збивање које се своди на развитак болести и на њено разрешење, то јест оздрављење или смрт. Као што се човек свесно бори за одржање живота и следствено против болести, тако се и његов организам, и без учешћа свести, по неком датом му закону, бори за одржање живота и против болести, што значи да је и у човеково свесно и несвесно биће усађен позитивни принцип живота. Поступке, засноване на научном познавању свих околности под којима се болест развија, а који су усмерени на то да помогну организму у овој његовој самоодбрани, називамо лечењем. Поништење болести и потпуну рехабилитацију организма назвали бисмо исцељивањем. Док је за природно лечење потребно време, сразмерно том биолошком процесу, дотле би за натприродно исцељење тај временски фактор био занемарљив или сасвим релативан.

Кроз људску историју било је разних схватања о болести и њеном настанку. Од прастарих времена, од времена Хипократа па до данас медицина је имала дивергентна схватања о суштини болести, и историјат тих покушаја да се дефинише болест представља лутање од схватања да је болест нешто изнутра дато и потекло до

* Скраћено предавање, одржано јуна 1985. год. на Православном народном универзитету у Београду.

схватања да је она само споља узрокована, као и до комбинације ова два гледишта. Та схватања су у стара времена у већој мери ишла зависно и упоредо са философским и верским ставовима онога времена, пошто егзактна наука није тада била довољно развијена, док је у модерно доба појам болести диктиран више независним чињеницама медицинске науке, али је зато углавном лишен задовољавајућег философског или верског садржаја.

Наука би данас могла да нам каже: ја не прелазим границу материјалног света и за мене важи само оно што могу да видим и опипам, односно да својм чулима осетим и експериментално потврдим. А то што сам на тај начин сазнала, то је да болести могу бити проузроковане бактеријама или вирусима, паразитима или гљивма, хемијским или физичким агенсима, као и другим механичким повредама, наследним недостацима и склоностима, аутоагресијом и тешко објашњивим израштајима, као и поремећајем психосоматских односа и психичким траумама. Међутим, почетни узрок и метафизичка суштина болести за мене остају тајна, у коју боље да не улазим, — могла би да закључи данашња медицинска наука.

Да прикажемо сад, макар у општим цртама, какво је стање светске медицинске науке било на пресеку времена у коме је живео Свети Сава. — У то време схватањима у медицини још увек је доминирала мисао античких лекара Хипократа и Галена са њиховом хуморалном теоријом болести. Уз њу су се бориле за опстанак: концепција такозване органске патологије киндоске школе, као и концепција о механичком поремећају у кретању атома, и она о поремећају у струјању пнеуме. Није тада било ни говора о „контагију“ код заразних обољења, ни о хемијским променама у организму, ни о систему и улози крвотока, ни о анатомском познавању органа и њихових функција, ни о ћелијама од којих је састављен организам, ни о протоплазми ћелије, ни о хромозомима, ни о молекулима и колоидима, ни о такозваној унутрашњој средини човековог тела. Није било микроскопа, нити се шта знало о бактеријама, вирусима или хистологији тумора. Није тада било ни лабораторијских анализа, ни рентгенских прегледа, о такозваним биолошким струјама није се ни сањало. Није тада било ни фабрика лекова, ни операционих сала. Болнице су често биле више склоништа за убоге и немоћне, него права лечилишта. Лекари и апотекари из онога времена, у много чему би испали прави шарлатани, док би тадашњи емпиричари, — за данашње појмове надрилекари, можда још и могли да издрже проверу какве-такве практичне корисности.

Поред ове, научне медицине тога доба, постојале су и верске ствари удружене са медицином. Кад се о томе данас говори често се износе погрешна схватања, као што је на пример појам „верска медицина“. Под тим појмом се онда подразумевају и мешају две сасвим супротне ствари: 1) такозвана „канонска верска медицина“ у коју се убраја: јелеосвећење, остале молитве за здравље, и поштовање светитељских моштију, и 2) такозвана „апокрифна верска медицина“, у коју се уврштавају: надрилекарство, бајање, употреба амулета, магија. Да су ово са нашег верског становишта два сасвим не-

спојива појма сведоче од самог почетка енергичне осуде и забране од стране Цркве те апокрифне, лажне медицине, под претњом да ће бити одлучене од Цркве особе које се тиме баве. Ни надрилекарство, ни магија, нити икакво сујеверје, не могу се окарактерисати као верска медицина, јер нити је то права вера, нити је то права медицина. — Штавише, и сам појам „верска медицина“ је рђаво постављен, јер „верска медицина“ или уопште не постоји, или је свака права медицина — верска медицина. А зашто? — Зато што, с једне стране, на пример, натприродно исцељивање није природно лечење за које су битни одређени дијагностичко-терапијски поступак и временски фактор, није, дакле, медицина, већ спада у област верских појава. С друге стране, и свако право медицинско лечење може у неку руку да се схвати као верска појава, јер се ништа не дешава без Божјег допуштења, и ништа добро не постиже се без Божје воље и помоћи. Штавише, ја сматрам да се ништа не може са пуним правом пред Богом ни лечити без позивања на искупитељски акт нашег Спаситеља. А то што се медицинска наука заснива на природним законима, управо и говори у прилог оваквог става, јер је законе природи дао њен Творац и Он њу својим Промислом и одржава, а што посебно ваља истаћи је чињеница да је Он у организам живих бића усадио и способност самоодбране и излечења, коју је роду људском оставио и после његовог греховног пада. Без ове природне способности организма ни један лекарски терапијски поступак не би вредео ништа нити би дао било каквог повољног ефекта. Па зато и на овој милости верски свестан и образован човек треба Богу да захваљује, или да је с молитвом користи.

Какав је уопште, теолошки православни приступ проблемима медицине?

Прво, морамо имати у виду основне чињенице наше вере: услед првобитног човековог греховног пада у његову природу уселила се болест и смрт. Али и даље човек сам себе својим личним грехом гони у смрт. Међутим, „Бог који не жели смрти грешника“ оваплотио се као безгрешни Богочовек и узео грехе света на себе, да би их својом крсном жртвом искупио. „Његовом раном, дакле, ми се исцелисмо“. Једини је услов: покајање и љубав да бисмо постали „синови Божји по благодати“. Стога је и молитва Богу — неопходност.

Већ сама појава живота доказује постојање Божјег Промисла. Па, ако је и сам живот последица божанске животворне силе и Божјег Промисла, каквог онда има смисла, бар овог обичног — људског, теза да се овај творачки и сведржитељски Божји Промисао не ангажује и у одржавању и практиковању датог живота? — Никаквог! Стога је сасвим неприхватљиво мишљење да је Бог напустио створени свет и гурнуо га у постојање без сврхе и без смисла. Зато ми дубоко верујемо да се све дешава по Божјем Промислу, о којем ми по нешто и сазнајемо, али који никад не можемо обухватити или до краја разумети, јер је он недокучива особина Божанства, баш као и остала Божја својства. Верујемо да се по Божјем Промислу ствари могу да окрену на добро и без неког натприродног дејства, и без правог чуда. На овакву Божју помоћ, у првом реду, ми рачунамо када, лечећи се

или лечећи друге медицинским научним поступцима, молимо Бога да нам помогне.

Бог, „чија је милост велика колико и величанство Његово“, који нас је спасао од вечне смрти, зар није готов да нас спасава и од телесне болести? Бог, који је „извор милости“ и „дародавац свих добара“, који је „једини који воли човека“, зар се неће смиловати на оне који Га искрено моле и подарити им оно што је за њих најкорисније? — Због свега овога изнетог и поједини верник, и Црква преко својих служитеља, када се моле за здравље имају у виду ове основне елементе: покајање, опроштај грехова, призивање Светога Духа и молитву за душевно и телесно оздрављење болесника и његово освећење. То је срж и смисао и свете тајне јелеосвећења „пошто Бог није благоизволео да се ми чистимо крвљу, већ светим уљем“ у име Његово, „као знаком вишег дејства и радости“, као симолом „облачења у Христа“. Нема ту никакве магије или заблуде, већ је то збивање, пуно тајанствености, у коме деца Божја скрушено опште са својим Оцем небеским, пониру у Божји Промисао и ослањају се на њега, саображавају се са Божјим планом човековог спасења и учествују у њему.

Без оваквих ставова и само поимање болести и медицине је празно и бесмислено. Уношењем, пак, елемената вере у сам појам медицине, просвећује се и сама медицина. Дакле, и то је био један од многих сектора на коме је Свети Сава имао могућности да врши своју просветитељску мисију.

Када је реч о односу једног светитеља и чудотворца према научној медицини, онда прво треба да расчистимо макар две ствари: прво, да је тај светитељ, као теолог, поседовао апсолутну и непроменљиву, Богом откривену верску истину с једне стране, а да је као човек свога времена могао више или мање да поседује и ону, у току еволуције научног сазнања променљиву, дакле само релативну, медицинску истину. И друго, да бисмо се у тим стварима боље оријентисали, треба да разликујемо исцелитељско чудотворство једнога свеца, што је у принципу прихватљиво, од медицинских поступака једног лекара, поступака који се заснивају на њему познати природним законима. Јер могуће је да један светитељ буде у исто време и чудотворац и научни лекар, као што је могуће да се у животу преплићу природне и натприродне ствари међусобно. Исто тако било би сувише уско говорити о стварима само у категоријама природног и натприродног, јер „су неиспитани путеви Господњи“. И у овом контексту онда сагледавамо и потребу молитве, а посебно молитве за здравље и излечење.

А сад још пар речи о верској и научној истини. Као илустрацију ове проблематике навешћу као пример следеће две чињенице из живота Свстог Саве. На једној страни то је његова „жичка беседа о правој вери“ у којој је формулисао најважније основне истине православља, апостолске вере, до данас неизмењене и још увек једнако важеће. Насупрот овоме стоји чињеница да је највероватније он заједно са својим сарадницима превео на српски језик класична дела ~~античке медицине~~. Хипократа, Галена, итд, која су у оно време важила. Међутим, немамо трага да их је он негде потписао као своје

уверење, чиме је такође испољио своју далековиду опрезност, јер неке медицинске представе и правила ових оснивача научне медицине су са гледишта савремене медицинске науке погрешна и сасвим неприхватљива, као што ће можда кроз сто или више година и многе данашње медицинске представе и правила испасти погрешна и неприхватљива, пошто човек никада не може да дође у посед апсолутне, већ само релативне медицинске истине. Но, тај његов рад је био захтев практичног живота: — човек је приморан да се користи оним знањем које му у његовој епохи стоји на расположењу.

Но, да видимо какво је било стање медицине специјално на нашем тлу до појаве Светог Саве. Од досељења Словена овде је, као и у осталим деловима Римског царства, владала хипократско-галенска медицина. Словени који су се доселили имали су свакако своју медицину, о којој нам је мало познато. Своје медицинско незнање замењивали су гатањем а уместо лекара имали су враче-чаробњаке. У процесу византинизације Срби су усвојили начин живота и културу културнијих староседеоца. Не може се дакле рећи да се пре Св. Саве код нас није знало за медицину бар за ону античку или бар за народну медицину, нити да се људи на неки начин нису лечили и од болести и од рана. Не може се рећи да пре Св. Саве није било светитеља у српском народу, ни оних који су следили Христов закон према ближњима. Довољно је само да се подсетимо на Светог мученика Јована Владимира, краља српског који је умро 1015. године. У његовом житију читамо: „... А и цркве и манастире он подизаше, као и болнице и странопријемнице ... А што се тиче његове љубави према сиромасима и милостиње што је свагда чинио потребитима и невољницима, и што се тиче давања хране гладнима и саучешћа показаног према болнима — ко би то све могао испричати и набројати?“ — Медицина је, дакле, постојала на нашем терену и пре Св. Саве. Али наша српска, или боље рећи посрбљена, научна медицина почиње, као што ћемо видети, тек од њега. Јер сва његова свестрана активност, па и медицинска, била је у духу његовог смишљеног рада у корист младе српске Цркве и државе. И не само зато што је он први писмено поменути и на медицинском пољу рада, него и зато што је он први заиста систематски на том пољу и радио, трудио се и дела остваривао, може да се сматра првим радником на пољу српске научне медицине.

Ми сви знамо у најглавнијим цртама светли лик Светог Саве. Но погледајмо има ли у његовој личности каквих карактерних особина које би биле од значаја за његов однос према болесном човеку, и какав је био његов став према болести и смрти, — колико су то забележили његови биографи Доментијан и Теодосије.

За ондашњи степен развоја медицине рекао бих да је особина милосрђа била готово важнија него стручно знање, да би се помогло болесном човеку. Ево шта је о тој његовој особини подвучено. Теодосије вели: „А младић ... благ, кротак, према свима љубазан, љубећи сиротињу као ретко ко други, поштоваше сувише инокски чин, тако да и самим родитељима његовим беше зазор, па би се застидели, видећи у младом узрасту такво старање и закон добрих обичаја, и сматрају га као да није од њих рођен, него да је, у истину, дан од

Бога.“ Он цитира и речи самога Светога Саве који каже: „... Колико год има лепота овога света не претпоставих Божјој љубави, нити сам што од видљивих доброта на земљи сматрао за срећно сем да молитвама приањам Богу ...“. Доментијан опет описује: „Од рођења свога би дан као дар Божји, и очисти се сам великом уздржљивошћу, и веома брзо још из младости, откад се обуче у црне ризе, предаде себе на велико трпљење ...“. Теодосије наставља: „И тако много што му допадале сматраше као кал и раздаваше не као своје него као туђе онима који долажаху, јер се све што не можемо однети, туђе назива.“ Па каже још: „Како је говорио, тако је и творио ... По пустињи оне који бедно живе обилажаше и миловаше и убоге обдаришаше, и ако би ко од туђинаца или из пустиње оскудевао у потребама — или лађу свршити, или дом назидати, или ради заштите и убоштва и помоћи, или ако што требаше од потреба — сви, буром убоштва узбуркани, прибегаваху к њему као пристаништу и добиваху мир милости.“ И говори уопште о односу малог човека према њему: „Сви ништи, чувши о доласку Светога, журно му долажаху као њему обични, као својему оцу. А он, нештедан и сејач благослова, милошћу према њима бејаше тихи давалац.“ Он износи и како се Свети понашао и у својим личним мучним и жалосним тренуцима: „А богомудри Сава, растав се од оца ... одслужив дан његова света помена, милошћу и дарезљивошћу убоге богато обдари и награди, тако да ништа не остави у себе него све раздаде мноштву које долажаше.“

Све ове особине морале су проистећи и из његовог личног става према болести и смрти, о чему имамо забележене његове речи код Теодосија: „... Неки пут Бог, приводећи нас к себи, раном других нас застрашава, па нас, као уздама у чељустима срдаца наших, страхом к себи притеже, кад нећемо да му се сами приближимо. А неки пут бивмо кажњени за наша сагрешења, зато што се због непокајане злости нећемо да обратимо Богу, јер многе ране грешнику, који се нада на Господа, доносе милост (Пс. 31. 10)“. Теодосије резимира: „... И тако сав живот његов беше пост. Болест ту као богодану помоћ, љубљаше, судећи да је боље Бога ради смрт него живот са страстима, поучавајући се апостолским речима: Колико више трулим као спољашњи човек (2 Кор. 4, 16), и када сам болестан, тада више могу к Богу (2 Кор. 12. 10).“ Сам Свети Сава писао је у Житију Св. Симеона: „Зато нам, драга браћо моја, треба туговати и замишљати се у овом животу као они који су изван света, као они који имају живот на небесима, проводећи мирно овај живот, имајући наду да ћемо задобити будућа вечна блага у Христу Исусу, Господу ...“. Најзад, да наведемо и његову поруку угарском краљу, како бележи Теодосије: „После овога поучи га о правди и истини, о љубави и милостињи к ништим, наведав му Данила као сведока који је Навходоносору рекао: „Савет мој нека ти је на време, грехе своје очистићеш милостињом према убогим, а безакоње своје даривањима ништих (Дан. 4, 24).“

Још једну светачку особину поседовао је Свети Сава: ништа мање но обичан „милостиви Самарјанин“ он је био и велики молтвеник и чудотворац. Теодосије нас о томе обавештава: „Доста година поживе Свети, управљајући у лаври светога Симеона, по имену Сту-

деници, многа исцељења учини Бог метањем руку његових на недужне, и многа прогонства духова молитвом, и многа чудеса ...". О тој његовој особини говори и Доментијан. Навешћу само део његове молитве приликом исцељења ослабљеног: „... Ти сада свевидећим Твојим оком и овде погледај са своје неизмерне висине, и услишај молитву слуге Твога који се узда у Те, и дођи Твојом невидљивом силом, који си згазио кључеве ада, и растргао неисказаним и неизмерним милосрђем болести смртне, дођи и овде на овога ослабљенога, и ослободи од болести која га држи, и растргни свезе болова греховних, и обнови своје створење ...". А Теодосије додаје: „А кад прође глас о исцељењу ослабљенога, сви који имаћашу недужне донашаху их и полагаху их пред ногама Светога. О он, на свакога од њих полагајући руке, молитвом их исцељиваше ...". — Све ово значи да је и на овом богомданом натприродном путу лечења и у самарићанском помагању ближњима Свети Сава код нас био и пионир и пример. Он није био ни врач, ни мађионичар, ни варалица, ни опсенар, већ реалан и поштен човек, који се исто тако пожртвовано и људски трудио око природног лечења болесника, као што је и молитвено и подвижнички призивао на њих и чудесну интервенцију Божју.

Све у свему, када после толико времена оцењујемо његову личност, можемо да се сложимо са Доментијаном који пише: „И сада се догоди пророчанство богоносног оца нашег Симеона, који му прорече: „И света душа твоја биће престо саме Господу и Господ који царује у векове и на векове биће с тобом“.

А сада да пређемо на почетке наше научне медицине. Наша српска научна медицина почиње онда када и добија своје национално обележје: то јест у време оснивања самосталне Немањичке државе, дакле крајем XII века. Прве писане трагове о њој имамо из времена Светога Саве, јер је он основао прве наше болнице у Хиландару и Студеници, за које је написао прописе, а дао је и подстрек за преношење научне медицине на терен Србије, супротстављајући се надрилекарству и сујеверју. Акад. проф. Др Јован Туцаков каже: „Превођење на српски језик класичних медицинских дела представља праву револуцију, почетак и прекретницу у историји здравствене културе Срба. Наши људи на тај начин већ у XII веку упознају дела бесмртног Хипократа и Диоскорида, а затим Галена и других медикофармацеутских писаца. То је уједно и почетак наше научне медицине и фармације“. — Могли бисмо претпоставити да Св. Сава није дао да се медицински научни списи преводе само ради мале болнице у Хиландару, и Студеници, које су основане његовим типцима, већ да је он желео да помогне макар у зачетку медицинској бризи за шире народне масе у ондашњој, већ у сваком погледу осамостаљеној Немањичкој Србији. Он такав посао не би ни предузимао да је неко пре њега то већ учинио. Према томе, он је у сваком случају био оснивач, или боље рећи пресађивач научне медицине у Срба.

Оснивач наше књижевности, па и први наш стручни писац, — сложио бих се са проф. Др Д. Калезићем —, није имао књижевничких амбиција. Иако је он био изразити књижевни таленат, ипак су узрок његовог писања били, не књижевничка афирмација, него ње-

гови високи идеали и циљеви. Он и сам одбацује свако празнословље, кад каже: „Када се разговара или састаје, треба говорити из божанских списа (тј. Св. Писма) као души корисних, или ћутати.“ А и Ватрослав Јагић је у своје време добро приметио да „су цитати из Св. Писма скоро без икаквих додатака, просто наслагани један поред другог, обичај Св. Саве“. А ја бих рекао: и способност и облагодатеност и трудом стечено образовање. — Подсетићемо се да је Свети Сава написао: Хиландарску повељу, Карејски типик, Хиландарски типик, Студенички типик и Живот Св. Симеона у његовом склопу, Службу Светом Симеону, Посланицу Спиридону и Устав за држање псалтира, а превео је са грчког или можда само редиговао законски зборник Крмчију.

Лако је претпоставити психолошке побуде ове његове књижевне активности кад прочитамо код Доментијана: „А овај просвећени остаде опет сам, лишивши се овде богоизабраних саврсника својих . . . а сада опет на (њему) једином остаде сва тежина његова отачаства, да се он брине о свима духовним и телесним исправљањима.“ И даље: „... Све постави на сваком добром закону, и пренесе сваки узор Свете Горе у своје отачаство . . .“ Или код Теодосија: „А Свети . . . дошав у велики град Солун настани се у манастиру Филокали . . . После тога Свети, пошто сабра све потребе које припадају великој цркви, и узео са собом законске књиге . . . путоваше ка земљи народа свога.“ Доментијан закључује: „Онај велики боговидац доби таблице закона Богом написана писмена на каменим плочама; а овај просвећени не прими ништа на каменим плочама ни мастилом написано, но новом апостолском благодаћу прими Светим Духом наменане таблице духовних поука, којима испуни закон и просвети своје отачаство“.

Ево и неких сведочанстава о његовом социјалном ставу. У преведеној Крмчији, — каже Др Миодраг Петровић, „он уствари истиче хришћанско учење о социјалној правди и супротставља га нормама робовласничког система и византијском законодавству. Тиме је показао да није сагласан са прописима који су преко византијских кодекса укључени у Крмчију из Мојсијевог и других законодавстава да би послужили превасходно државним интересима уместо човеку“. Цитирам и Рељу Катића који каже: „Сава је први почео у Србији да ради на решавању социјалних проблема указујући на асоцијалност феудалног система и потребу људске једнакости. Тако наш биограф Теодосије, описујући пренос Немањиног тела у Србију, вели да је том приликом Св. Сава одржао народу беседу, указујући му на љубав човечанску и милосрђе. Опоменувши властелу да буде милостива, да се влада човекољубиво према подређеним људима, као једнаким човеку, јер се они, без обзира на њихов повлашћени положај, ни по чему не разликују од зависних људи. Исте речи он употребљава и када описује путовање Св. Саве по народу ради његовог поучавања. Тако Теодосије вели да је он говорио властели: „Ви сте од истог праха као и они“, а војницима да се клоне неправедног грабљења, док је људе учио да дају хлеб онима који гладују, да уводе у домове оне који немају крова, да одевају голе и не презиру сиротињу. За овакав његов рад вели биограф Доментијан, да је он „путу-

јући и тешећи све, милујући убоге, дајући онима којима је потребно, показао узоре свију врлина“. — Није ли, дакле, Свети Сава био и наш први социјални радник и дао рецепте за решавање социјалних питања.

А сад и о првим српским болницама. — Доста познато и за историју важно, 40-то поглавље из Хиландарско-студеничког типика, на основу кога је основана болница у Хиландару 1191, а у Студеници 1208. године, гласи: „Рекох унапред нешто о нашој болесној браћи. Све је остављено игумановој вољи, што се тиче њихове бриге. Заповедамо да се за болесне уреди ћелија, која има облик болнице и да се поставе постеље болесницима за лежање и одмор, и да им се даје болничар и да их двори у свему. Ако ли мојим гресима многи падну у болест, нека им се даду и два болничара, као и велика арула, т.ј. огњиште од мједи (мангал) и који се преноси, на коме ће се за болесника вода загревати. За њих се треба бринуту не једноставно него по могућности за јело и пиће и друге потребе. А игуман свагда, не ретко нека долази у болницу и нека сведушно надгледа братију и нека сваком доноси све што је потребно. А братија наша болесна, нека се уздајући у ово, не распусте, тражећи нешто сувишно и што нису никада ни чули, ни видели, ни окусили, но нека се уздрже и буду скромни, задовољни само оним чему је време и што је могуће манастиру набавити па да им се донесе. Ако им (болесницима) и служите ради заповести коју смо заповедали, но не заповедамо да се наслађују (мазе). Мислили смо да живе скромно као што и приличи монасима, да и они приме од Бога награду трпљења, коју ће им испосредовати уздржавања од похота и туга и болова.“ Овај Савин пропис представља уствари превод из Евергетидског типика.

Уз ово је потребан и мали коментар. Као што се види наше прве болнице нису постале из прихватилишта за сиромашне, као на Западу, већ су одмах основане са циљем медицинског збрињавања. То су биле мале болнице од 8 до 12 кревета и за њих није био предвиђен лекар, него је игуман вршио улогу неке врсте приученог лекара. А у Византији, за разлику од Запада, болнице су биле у исто време и једна врста школа за приучене лекаре. — Сад отварам питање: ако је студеничка болница основана у време кад је Свети Сава био у њој архимандрит, односно игуман, није ли онда Свети Сава први код нас поменути медицински радник који је обављао и неку врсту лекарског посла?!

И најзад, још једна занимљивост: ми у то време нисмо имали апотека, већ је онај који се бавио лечењем продавао и лекове. Није искључено, како каже Катић, да су приручне апотеке морале постојати и у првим српским болницама. Па кад је тако, чујмо онда и како гласи први писани траг о нашој фармацеутској делатности. Цитирам Теодосија: „А султан (у Египту) ... снабде га са свима потребама за пут, јер га веома заволе, јер беше и разумео, да је син самодржавног оца и да је архиепископ са Запада, па му даде на част и варсамојелеја (балсамовог уља) и велики трупак одабрана ксилагога (алоја) и пријатна мириса аромата индијских, и сахара и финика (урми), колико му је требало да узме. А велможе који су и аримаде (управитељи), видећи велику љубав султанову према Светоме, хитаху, једни

рукама његовим, други мантији његовој, да их се дотакну говорећи: „Тако љубазан хришћанин пре овога није нам дошао, него нам је, по истини, човек Божји, као што и слушамо.“ И тако га с великом љубављу проводише.“

Већ само ово што је из дубине векова тако оскудно допрло до нас преко наших старих рукописа довољно је значајно до оценимо величину Светог Саве. Није то тако давно било, поводом јубилеја Св. Саве одржан је свечани научни скуп у Српској академији наука, а издат је и дебели том тих штампаних радова. Заиста, не може се приговорити њиховој објективној оцени величине Св. Саве, па ни његовог значаја за нашу научну медицину. Међу онима који су се тим проучавањима бавили истичу се двојица универзитетских професора: Др Реља Катић и др Јован Туцаков. Реља Катић је у домену истраживања наше старе медицине урадио заиста много, поготово што је био и службено ангажован за тај посао у Академији. Он на једном месту каже: „Са пуним правом и без икаквог претеривања може се рећи да је оснивач наше научне медицине био Свети Сава, творац српске средњовековне културе“.

Да ли су ова признања и довољно уважавана? Није ли моменат да то, макар и после осам векова, истакнемо и нагласимо? Можда би ова сазнања у другим културним народима била довољна да таквог свога човека прогласе патроном сваке од наведених научних медицинских дисциплина посебно. Ми то нисмо довољно адекватно урадили.

Али има нешто узвишеније и још значајније у раду Светог Саве што ја овом приликом баш желим да истакнем, а то је дух хришћанске љубави и милосрђа којим се Свети Сава и на пољу медицинске делатности руководио и који је и нама у наслеђе оставио. Данас, у време обездуховљености и деперсонализације, када бездушни економски интереси не само да продиру у све поре друштвеног живота, него настоје да постану детерминанта и његових моралних норми, данас, када се све више игнорише индивидуалност и потискује човекова личност, претварајући га у бројку или точкић у каквом механизму, данас, када себични интерес, мржња или право јачега прете да униште не само људско осећање, него и самога човека, па и читав живи свет, — данас порука Светог Саве о свим облицима делотворне хришћанске љубави и старања за човека добија огромне димензије и прераста границе земље у којој је поникла, па нам даје за право да је пред свет за поуку изнесемо.

А у закључку овог предавања имао бих да нагласим макар две ствари:

1. да је молитва и у медицини захтев разума и нама неопходна; и

2. да је еванђелски дух оца наше научне медицине наша насушна потреба. У том смислу још једном ћу цитирати самог Св. Саву, који и нама поручује:

„Добра је молитва, и веома добра, која нас чини да беседимо са Богом и узноси нас са земље на небо. А боља је и много виша: љубав ... Љубав је глава и савршенство, и показује нам са њом спрег-

нуту смерност, која чини човека високим, и милостињу и човеко-љубље, — а ради њих чак Бог постаде човек и зове се Бог, и ради тога се човек указује Бог и сличан небеском Оцу.“

Ако усвојимо овај дух љубави и милосрђа као главни надахњујући чинилац на пољу медицине, дух којим је Господ Исус Христос запојио нашег Светитеља, онда ћемо тек моћи да рачунамо и на високо хуману улогу медицине у људском друштву.

Dr Nedelko Kangrga:

SUMMARY

SAINT SAVVAS OF SERBIA AND MEDICAL SCIENCE

The Author expounds the relationship between the theological and the scientific — medical conception of truth, in the light of supernatural healings, on one side, and the medical cures, on the other side. In this context he examines the historical role of St. Savvas through his characteristic activities inspired by mercifulness and prayer. He has been the founder of the scientific medicine and pharmacy, as well as of social care, in Serbia. The unfading message of St. Savvas to our medicine of today is: science cannot bear fruits without Christian Love and prayer.

САДРЖАЈ

Византијска и западна духовна поезија, <i>препев Миодрага Павловића</i> —	189
<i>Јерм. др Атанасије Јевтић, Сусрет Схоластике и исихазма код Нила</i> <i>Кавасиле</i> —	201
<i>Прот. Божидар Мијач, Времена већ неће бити</i> — — — — — — — —	213
<i>Христо Јанарас, Антрополошки принципи</i> — — — — — — — —	229
<i>Зоран Диамонд, Праотац Ноје и стара предања о потопу</i> — — — —	239
<i>Др Недељко Кангрга, Свети Сава и научна медицина</i> — — — — —	255

Теолошки потледи

ВЕРСКО НАУЧНИ ЧАСОПИС



**СУСРЕТ СХОЛАСТИКЕ И ИСИХАЗМА
КОД НИЛА КАВАСИЛЕ**

**ВИЗАНТИЈСКА И ЗАПАДНА
ДУХОВНА ПОЕЗИЈА**

ВРЕМЕНА ВЕЋ НЕЋЕ БИТИ

АНТРОПОЛОШКИ ПРИНЦИПИ

**ПРАОТАЦ НОЈЕ
И СТАРА ПРЕДАЊА О ПОТОПУ**

**СВЕТИ САВА
И НАУЧНА МЕДИЦИНА**

4'85

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 150. — динара

Годишња претплата:
за нашу земљу: 600.— дин.
за иностранство 10,00 ам. долара

Претплату слати на текући рачун:
„Православље“ — новинско-издавачка
установа Српске патријаршије,
бр. жиро-рачуна
60811-620-16-50-317-39603

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“, Б. Ђаковића 21,
Београд

Часопис излази четири пута годишње
Цена овом примерку 150. — динара

Годишња претплата:
за нашу земљу: 600.— дин.
за иностранство 10,00 ам. долара

Претплату слати на текући рачун:
„Православље“ — новинско-издавачка
установа Српске патријаршије,
бр. жиро-рачуна
60611-620-16-50-317-39603

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.**