

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

БЕОГРАД 1986.

ГОДИНА XVIII.

БРОЈ 3—4

Миодраг Павловић:

МОЛИТВА ЗА СВЕТОГОРСКЕ МОНАХЕ

1.

Мора се предузети тај излет до подножја,
до подземља, поткровља бесовске избе,
да се природи покаже да природа
није одгонетка сама себи,
као што ни тама у тами није тамна, —
светлост је светла само другом у теби.

2.

Вест о теби је јутро што открива сужње
сапете тврдином тела и самоклетвом,
радују се оковани кад им се станац сузи
на простор одређен твојим мигом —
радују се кћери у руглу, потомство под игом,
сванула је мајка очинству, и син свему бивству.

3.

Име ти је незнано, а штедро ширином света,
но како да се живи с твојим даром
на који је свако лаком, са Примером
који гали, а после је спорење с кваром?
Има ли склоништа иза твога брега,
или у књизи твојој, вечној као жетва?

4.

Молим се за оне што се теби моле
расути међ стењем и бурама
молим се за сестре у црном и сестре-слике
што сваке ноћи прво све виде онда оживе
молим за оне у молитвама боље
нек издрже боси и посни по гудурама.

И нека њихова молитва све нас подржи
путевима тешким провидности опште
провидности засноване на својствима Духа
тешко је бити прозрачан па јасан и безгласан
ослонац је потребан у молитви другог
за ту се молитву молим, и за молиоце ако скриве.

5.

Молим помози онима што себе ниште
одани гласу који једном чуше одозго
а сад га више не разумеју али понављају
литанија древног уздисања
као лек који више не лечи јер нико не зна
да га справља а ипак док је бившег лека

Биће и будућег здравља. Боља је од нас молитва сама
зато се види подизање земље и ваздуха
и воде и свих метала. Видим вазнесење:
оно почиње сваког јутра и не боји се пада.
Свакога дана нешто се у вис понесе
и спас нам пређе преко усана.

Св. Симеон Нови Богослов

МОЛИТВА МИСТИЧНА

којом призива Духа Светога

Дођи, Светлости истинита! Дођи, Животе вечни!
Дођи, Тајанство скривено! Дођи, Ризнице неименива!
Дођи, Стварности неизразива! Дођи, Личности недокучива!
Дођи, Увеселење вечито! Дођи, Светлости безвечерна!
Дођи, о свију, што спасени ће бити, Надање истинито!
Дођи, о лежећих Подизања! Дођи, о мртвих Васкрсење!
Дођи, Моћни, Који све увек ствараш и претвараш и измењујеш
самим хтењем!

Дођи, Незидиви и никако Недохватни и Недодириви!
Дођи, Ти Који, остајући свагда непокретан, свакога трена Сав се
крсеши и долазиш к нама у аду лежећима, о Превишни свију небеса!
Дођи, о Име пречезнуто и сверазглашавано, Које нам исказати
— ко је, и познати — какво је или којеврсно, никако није дано!

Дођи, Радости вечна! Дођи, Венче неувениви!
Дођи, Порфирио Бога великога и Цара нашега!
Дођи, Обућо неприступна! Дођи, Скерлету царски и ваистину са-
модржна Десницо!

Дођи, Ти за Којим ушчезну и чезне јадовна ми душа!
Дођи, о Једини самеме, јер усамљен сам, како видиш!
Дођи, Ти Који ме одели од свега и учини усамљеним на земљи!
Дођи, Ти Који поста самом Чежњом у мени и учини ме да за
Тобом чезнем, савршено Неприступним!

Дођи, о Даху мој и Животе! Дођи, Утехо смирене ми душе!
Дођи, Радовање и Славо и бесконачно Насладивање!

Благодарим Ти што духом једним постаде са мном, несливено,
неизмениво, непромениво, Ти над свима Бог, и што си Сам у свему по-
стао ми све, Храно неисказива и увек непотрошива, Која се вечно пре-
изливаш уснама душе моје и произвиреш у врелу срца мога, Одеждо
буктава Која демоне сажижеш, Очишћење Које ме сузама омираш нетле-
ним и светим, што их присуство Твоје дарује онима којима долазиш!

Благодарим Ти што си ми постао Светлост безвечерна и Сунце
незалазно, Ти Који немаш где да се скријеш, испуњавајући Славом Сво-
јом свеколико! О, никада се Ти ни од кога не скри, но се ми од Тебе

вазда скривамо, не хотећи да Ти приђемо! А где би се и скрио, кад место починка не имаш?! Или, зашто би, када се ни од кога не одвраћаш нити се кога стидиш?!

Сада се, дакле, усели у мене, Владико, и настани и остани нераз-
двојно и неоделно до кончине у слуги Твом, да се и ја о исходу своме
и по исходу нађем у Теби, Благои, и да царујем са Тобом, над свима
Богом!

Остани, Владико, не остави ме самог, да непријатељи моји, долазе-
ћи свагда и тражећи да прогутају душу моју, нашавши Те боравећег у
мени, побегну сасвим и не надсиле ме, видећи Тебе, од свију Силнијега,
где пребиваш унутра, у дому смирене ми душе!

Да, Владико, као што си се сетио мене, док у свету бејаш и, да и
не знадох, изабрао ме и од света оделио и пред Лице Своје поставио,
тако ме и сада усправног и свагда непоколебивог сачувај обитавањем
Твојим у мени, да, гледајући Тебе, ја сиромах богатујем и од свију ца-
рева бивам богатији, и једући Те и пијући и Тобом се свакога дана зао-
девајући, да се и данас и убудуће наслађујем неизрецивим добрима, јер
Ти јеси свако Добро и свака слава и свака наслада, и Теби приличи
Слава, Светој и Једносушној и Животворној Тројици, Коју у Оцу и
Сину и Светоме Духу поштују и познају и исповедају и обожавају сви
верни, сада и увек и у векове векова. Амин.

Х и м н а

I

Које ли се то Тајанство трепетно у мени врши?!
Реч не може изразити ни рука ми, злехудница,
написати николико у похвалу ил у славу
Оног Који изнад хвале, Који нам је изнад речи!
Ако ово што се врши сад у мени у блудноме,
несказиво, неизречно ако јесте, та зар Онај
Уделитељ и Творитељ таквог нечег, де, реци ми,
потребује нашу хвалу или славу да добије?!
Не! Прослављен од нас бити не може Препрослављени,
ко ни сунце што не може, гледано од нас у свету,
сјајним бити учињено ил примити светлост туђу:
оно светли а не бива осветљено, и сјаји се
а не прима, јер већ има светлост ону,
коју јоште од искони задоби од Саздатеља.
Ако, дакле, створив сунце, Бог Саздатељ свију твари
створи га беспотребитим — да виделом штедро сјаји
и никада ни од кога ништа више не требају,
како славу да добије Бог од мене од ништавног?!
Јер, Он, сунца Саздатељ је савршено беспотребит,
Који свемир испуњује свим добрима сваке врсте,
моћ имајућ да то чини мигом неким и хотењем.
Али овде језику ми, ево, речи понестају,

и Тајанство што се врши ум гледа, но не тумачи:
види га и жели рећи а израза не налази!
Јер, посматра Невидиво, савршено Безоблично,
Просто, посве Несложено, величином Безгранично.
Почетак Му не усматра ни свршетка траг не види,
никакву средину не зна, па шта види — како рећи?!
Возглављена се Целина, чини ми се, то сагледа,
али не суштаствовањем, но учешћем.
Кад на огњу огањ палиш, ти добијаш огањ цели;
што остаје — несмањен је, неподељен ко раније,
а предани од њега се од првога одељује
и још даље светиљкама многим даје, ко телесан.
Духовни, пак, Огањ овај, Који јесте неразделан,
и посвема неodelив а и неподелив бива.
Када ми је једном предат, на многе се не раставља,
него стоји и у мени и остаје неподелив:
помаља се он у мени, унутар сиротог срца,
као сунце или као колут сунчев,
округлина неког шара, светлолика попут плама.
Не знам, ко што рекох, о обоме шта да речем,
па ћутати и хотијох (камо среће да могадох!),
но трепетна чудесност ми крену срце
и нечиста ова уста прешироко раскрыли ми
те на збор ме и писање и нагнала, нехотнога.
Ти, Који се треном јави у мом срцу помраченом
и чудеса показу ми што их очи не видеше,
Ти, Који се спусти у ме, ко у последњег од свију,
учеником апостолским учинив и сином мене,
што у власти бех аждаје, грдног човекоубице,
ко чинитељ, извршитељ свакојаког безакоња,
Ти, о Сунце, о превечно, Које и у аду сину
и касније преосветли душу моју помрачену
и милодар подаде ми дана Свога не вечерњег
(у то тешко поверује ко ја млитав и лен човек!)
и испуни сваким добром убогост у мени худу,
о подари и словесност и речи ми Сам прибави,
да бих свима испричао чудејства Твоја силна
и што год међ нама твориш међ слугама Својим данас,
да и они што у тами ленивости још спавају
и веле — „Не могу се грешни спасти
и, ко Петар и остали апостоли, људи свети
и побожни и праведни, да помиловање приме!“,
еда знају и увиде: изводиво сасвим лако
то доброту Твојој беше и јесте и увек биће!
И то што се граде да Те, Светлост целог света, држе
а и они што говоре како, ето, не виде Те,
у Светлости не бораве, не будући осијани
ни не мотре беспрестано Тебе, Спасе,
нек увиде да Ти досад не сину у њиној мисли
и у срцу гнусавоме у њином се не настани,

те да залуд веселе се надањима својим празним,
мнећи да ће Светлост Твоју по свршетку угледати!
Јер, залог у управ овде, на земљи од Тебе печат
получују, Спаситељу, овце с Твоје десне стране!
Јер, ако је смрт за сваког — затворење оних двери,
и ако је свим људима подједнако немогуће
да делају по свршетку те не може нико више
ни што добро ни рђаво да учини, о мој Спасе,
каквим свако наћен буде јамачно ће и остати!
То, Господе, и страши ме, то у дрхат нагони ме,
то потире чула моја свеколика!

Јер, ко слепац који умре и одавде када оде,
никад ово сунце чулно после неће опазити,
чак ни ако светлост ока, васкрснувши, опет прими,
ни онај са умом слепим неће исто, ако умре,
угледати тамо Тебе, умно Сунце, о мој Боже,
но, из таме изишавши, к тами ће се преселити
и од Тебе он одељен ту биваће у векове!

Нико, Господе од људи, оних у Те верујућих,
нико од њих који јесу у Име Твоје крштени,
не би тешки и дрхатни јад поднео, Милосрдни,
одељености од Тебе! Јер печал је преужасна,
преужасна, неиздржна, та жал вечна!

Ох, од Тебе одељеност зар од свега није гора,
од Живота растављеност зар бол није најболнија,
то мртвачко чамовање што Живота лишено је,
и добара свеколиких других скупа та лишеност,
јер од Тебе одељени лишава се сваког блага!

Јер, гле, тада — како јесте овде сада — бити неће!

Сада ти што Те не знају телесно се наслађују
и по земљи веселе се поскакујућ бесловесно;
имајућ што дао си им за ужитак овог века
и једино то видећи, замишљају — исто тако
и по исходу је душе и свршетку земаљскога.

Ал погрешно наслућују, ал погрешно ствари цене
и њеле да — не са Тобом, но у миру починуће,
и за место справљају се, ох лудости, које нема
ни учешћа у Светлости ни удела, пак, у тами,
изван Царства место неко, али изван и гехене,
и од двора Женикова и од огња казненога
удаљено, куда стићи прижељкују, несрећници,
велећ да ни вечну Славу ни небесно Твоје Царство
не требају, него само — у починку пребивање!

Ах, помрачености њине, ах незнања њиног слепог,
ах, несреће и надања тих испразних!

Нигде није описано такво штогод нит ће бити,
но у Светлости добара делатељи божанственог,
а у тами каратељној чинитељи зла стајаће,
а по среди међ њима је — понор страшни, што их дели,
како Сам нас Ти научи, Који ово и приправи.

Онџм ко у среду пада биваће то пропадање
 страхотније од мучења сваког иног и одмазде,
 будућ да у бездан казне, у провалу погибељи
 јадовно се стропошгава и доспева куда тешко
 да би хтели приступити они што на мукама су
 да у зџмљу праведника покушају туда проћи,
 већма вџлећ да се огњем у пепео грдан створе,
 но да себе суноврате у провалу страхотницу!
 Они, дакле, који желе ту да буду по скончању
 достојни су многих суза и плакања,
 јер, ко биће бесловесно, потпуно су нџрасудни
 и зло сами себи желе и сами се прелашћују!
 Ти џ Царство џ небеско, Ти џ Земљо кротких, Христе,
 Ти џ Рају мекотравни, Ти Одајо божанствена,
 Ти Постељо несказана, Ти Трапезо свеколиких,
 Ти и Хлеб Живота јеси, ти Напитак најсвежији,
 Ти и Кондир воде живе, Ти си и Живота Вода,
 Ти Светилник неугасни посведневно свим светима,
 Ти и Риза, Ти и Венац и венаца Уделитељ,
 Ти и Радост и Починак, Ти и Слава и Наслада,
 Ти и Раздрагање, Христе, Ти и Миље,
 и Благодат сијаће се попут сунца, о мој Боже,
 Свесветога Духа Твога у светима свеколиким,
 и сијаћеш, Ти џ Сунце неприступно, усред ових,
 и сви биће осијани у размери вере своје,
 дела богоугоднога, наде своје и љубави,
 очишћења и од Духа од Твојега просветлења,
 о Једини Дуготрпни и Судијо свију, Боже,
 Који ћеш им досудити разна места и станове,
 праву меру осијања и Љубави меру праву
 и самога богозрења, омер чијег величанства
 разлике у слави опет, у милини и угледу
 конака им и станова непојамних одредиће.
 Гле, сеница разноврсних, гле, конака многобројних,
 гле, одежди прџјајаних многоврсног достојанства,
 и венаца свешарених и драгуља и бисера
 и цветова неувених што чудесан призор нуде,
 и лежаја и покривка и трапеза и престола
 и свџ другог што нам служи за најслаће насладџње,
 што беше и јџст и биће — Јединога Тебе зрење!
 Они, дакле, рекао сам, што не виде Светлост Твоју
 — гледани од Тебе нису, него будућ одељени
 од свеблагог Твога гледа — лишени су свију блага!
 Где би нашли ти починка, где без бола неко место,
 у чему се настанили, не поставши праведници?!
 Јер ће с Твојим Лицем само праведници наставати!
 Јер, Ти јеси у срцу им праведничком изобразен
 и у Теби наставају с Твојим Образом, мој Христе!
 О дивоте, џ дара ли непојамног Благостиње!
 У Образ се у Божији, ето, људи прџварају

и Он, нигде Несместиви, у њима је изображен,
Бог Који је неизменив, непреложан по јестаству,
Који воли да се стани у свим тога достојнима,
тако да имаде свако у нутрини целог Цара
и Његово само Царство и царских ризница благо,
те да сија ко што онда васкрснувши, Бог мој сину,
од сунчевик луча јаче, које овде сад гледамо;
стојећ тако уз Онога, Који их је прославио,
ти осташе у препасту од преизобиља Славе
и прилива несустајног божанственог осијања.
Јер, бујању томе конца неће бити у векове!
Јер, прилива устављење о концу Бескѡначнога
значило би — обухватај стварно Необухватнога,
и значило засићење Оним Ког је свет неситив!
Но, Пунина и Светлости Божје Слава
бујање ће бездном ђити и Началом бесконачним,
и ко ти што, имајућ Га у себи изображеног,
још и стоје уза Христа Који сија неприступно,
тако ће скончање бити у њима Началом Славе
и имаће — да појасним мисао ти своју сада —
у скончању ти Начало и у Началу скончање!
Помисли да Препунани за дометком тебе нема
и до конца Бескѡначног да тркачи не достижу!
И кад буде прошло небо, које сада ту гледамо,
и земља и све на земљи, замисли ми што ти рекох,
место ће се докучити гдено конач пронаћи ћеш,
не телесно, то не вслим, него умом бићеш кадар
да докучиш ти Пуноту бестелесног једног света,
што свет није, него Ваздух као год што беше јуче,
не ни Ваздух, но Сместиште неописно, С в е што зову,
бездан силни савршено бесконачан, што такав је
цео одсвуд подједнако, и одовуд и одонуд,
С в е Које Божанством Божјим бива преиспуњавано!
Како онда учесници и Његови становници
целог да Га обухвате, еда би се наситили?!
То је, дакле, немогуће, неизводиво је сасвим,
па зато у светитеље, ни у ове што ту живе,
ни у оне који тамо у Бога се преставише,
баш никако не може се да прокраде та мисао.
Јер, Свеглошћу Славе будућ божанствене преплављени,
осијани, сијају се и у томе насладају
и истински они знају, извесношћу савршеном,
— окончања неће бити Савршенству
и бујање Славе јесте бесконачно!
А од Бога отпадници, желим знати где ти стоје,
надалеко одступивши ода Њ свугде Присутнога?!
То је, браћо, чудо грдно и стварно престрављујуће,
које ума просветљеног изискује моћ суђења,
да би добро схватило се и у јерес не би пало,
што речима Духа Светог не верује, које кажу

да и они јамачно ће бивати унутар С в е г а,
али изван Светлости Му и, свакако, изван Бога.
Јер, ко они што, не видећ сунце које обасјава,
мада цели обасјани, ван светлости пребивају,
одељени од ње будућ невидом и негледајем
тако и у С в е м у јесте божанска Светлост Тројице,
а у среди грешници су, у тами позатварани,
што не виде и немају ни трун чувства божанственог,
у савести у сопственој сажизани и на то
и осуђени — да их печал неказива
и бол да их неописив обузима у векове.

(препевала са грчког В. А.)

Миодраг Павловић

АПОКАЛИПСА И КЊИЖЕВНО ПРЕДАЊЕ

Апокалипса је једна песничка идеја. Зато се не зна тачно шта та реч значи, нити шта заправо сачињава апокалиптички догађај. Да ли је апокалипса Откровење, Ревелација, скидање вела, *Offenbarung*, или је уништење, страшни суд, смак и крај света који знамо, света материје?

Кроз поезију и пророштво дошла је интуиција да свет мора имати свој крај, да се постојање завршава непостојањем, да се над бићем узвишује не-биће, да завршна појава Бога као највише реалности доноси доказ о нереалности свега што смо сматрали за неоспорно реално.

Идеја о завршетку који све онестварује, иреализује, можда је производ прегрејане маште која вишеструко саму себе превазилази. Но она произилази вероватно из самог доживљаја речи као такве: она евоцира и стварно и нестварно, и показује да нестварно и одречно може да савлада оно стварно и потврдно.

Идеја Апокалипсе рађа се из откривања двосмислене суштине врхунске речи — песничке. Но исто тако то је једна од најстаријих идеја коју човечанство носи са собом и са којом живи. Идеја се јављала поново са сваком сушом, са помрачењем сунца или месеца, са изливањима река, земљотресима, епидемијама, пошастима прождрљивих и отровних животиња, владавином лоших царева, најездама коњаника из даљине који су говорили неразумљивим језицима.

Рано су људи знали шта је култура — онда кад су одређени културни системи нестајали са лица земље. Јављала су се и уверења о обнови култура, о кретању нових културних циклуса, о обнови добро уређеног и осмишљеног живота људских заједница. Тако да је идеја Апокалипсе у историји понекад значила и веру у падање неправедних државних и политичких система, надање у долазак царства правичности, исправљања неправди, узорног живота, и обрнуто: страх да ће се све срозати још ниже у још гору беду и безакоње.

Идеју о историјским циклусима човек је могао да стекне посматрањем различитих природних и космичких појава, као и опсервирањем судбине људских друштава. Збивања у космосу, кружења сазвежђа и звезданих система такође су наводила људе да мисле о цикличности самог космоса, о његовом стварању, развијању, растапању. Сваку идеју, кад већ постоји, лако је објаснити и зашто постоји. Међутим, идеја

Апокалипсе као да вуче своје порекло са различитих страна: из психологије људске, из философије бића, из доживљаја језика, историје биолошких и астролошких циклуса, она такође долази из древне пророчке мисли и даље: из предања којима не знамо почстак, ни порекло.

Учења о рађању, Генези, настанку, почињању, иницијацији популарна су, често и свеприсутна. Али учења о крају свега и о светским, космичким циклусима такође имају велику старину. Предања о Генези могу се узети и као њихова наличја. Ја лично увек сам волео та „наличја”: предање о томе како је било на почетку, шта се стварно догађало за првих 6 дана стварања, пре но што је Бог почео да се „одмара”. Али нисам никад оклевао да оцинем у ком врмену живим — свакако се не ради о „златном веку”.

Да ли је апокалиптички говор — митски говор, говорно оваплоћење једног митског концепта? Ако је мит пре свега учење о почетку и настанку онда апокалипса као учење о крају и престанку важења свих митова сама не мора да има митску природу и структуру. Хебрејска апокалипса, да би била мит, стално одлаже тренутак катастрофе и тај временски распон „одложности” испуњава митским представама, ишчитавајући још једном не само одређено историјско раздобље у митској перспективи, него и основне митске датости постојања. Тек заказана па одложена апокалипса омогућава да се подкрај светске историје мит још једном појави.

Говор о крају света је заправо аналитичан и дедуктиван и стога је пре свега, по својој природи, врста реторике. Многи су ту реторику о смаку света прогласили профетском. Профетска је уколико говори о другом доласку Божанства, о парусији. Међутим, тај профетизам не мора бити везан за учење о крају света: епифаније и парусије се догађају током историје света и гарантују њену сакралност. Таква једна парусија јесте и догађај Христовог преображења, он ниуколико не носи, нема апокалиптичну поруку. Апокалипса је у извесном смислу супротност доброј, еванђеоској вести. Она поручује да се свет није поправио, да мора бити уништен и да ће од мука страдалништва завршног и пакленог шачица праведника бити изузета. Апокалипса је у том смислу нека врста биланса, завршног рачуна и представља аналитичку реторику. Она је таква какву је видимо у хебрејском предању и како је из њега преузета и стављена у Нови Завет, ближа научној аналитичности, него митском мишљењу и предању. У Апокалипси завршни бог постаје научник.

Од свих есхатолошких и апокалиптичних књига најчуднија ми је шеста књига *Вишну Пуране*. После набрајања свих знакова Кали-Југе, моралног, биолошког и социјалног распада који карактерише ову епоху, у IV поглављу долазимо до описа расточења, нестајања и самих елемената (*elemental dissolution*). Нисам нашао другде примере да је људска мисао у древности дошла до идеје да ће елементи сами да се распадноу, да један другог потру, као што то пише на крају *Вишну Пуране*, која свакако преноси учења старијих времена но што је било доба кад је ова Пурана била записана. Не само да ничија имагинација, ни древних ни новијих песника и философа, ово није достигла, она се на ову идеју није нигде ни надовезала. Овај део *Вишну Пуране* је чуд-

на мисао која као да је једнака са учењима хеленских пресократичара о основним начелима света, да би то учење преокренула, изврнула као рукавицу, не само у супротност пресократичарских учења, него и да би предочила једну космологију и космофизику коју другде не налазимо. Не налазимо је нигде осим у модерној физици и њеној примени, чији смо сведоци.

Са последњим поглављима *Вишну Пуране* заиста ми више нисмо у митском простору. Као што и са модерном и савременом физиком ми заправо и нисмо више у науци, него смо у некој врсти негативног откровења. А откровење је увек и нешто опипљиво, догођено, незаобилазно: негативност је најзад постала опипљива. Небиће односи превагу над бићем.

Тек кад су постојећи светови збрисани смрћу и ватром настаје подвиг растапања елемената, каже *Вишну Пурана*. Прво вода прогута одлике земље, међу којима је основа мирис, и земља, оставши без своје основне одлике, почиње да се уништава. Лишена одлике мириса земља постаје исто што и вода. Тако се воде знатно увећају, са хујањем и брујањем насрну, испуне сав простор, било да су ускомешане, или тихе. Кад је свемир тако обузет валовима воденог елемента, његов основни укус полиже и попије елемент ватре, и тако су уништењем своје основне одлике уништене и свеколике воде света. Оне постају исто са ватром, и свесвет се испуни ватром која испија преосталу воду на свим странама света. После ветар са свих страна почне да одузима облике који су узрок и последица светлости, и кад се форме апстрахују, одузму, све постаје ваздух. Ватра се претвара у ваздух, ваздух се шири по свеколиком простору, упија у себе ватру, и сав простор остаје тако без светлости.

Тако се даље уништавају звук, етер, свест, интелигенција, космичко јаје се растапа, интелект нестаје у природи самој. Разуме се – ради се о догађајима који су привремени, о неким празним интервалима за које физичари кажу да ће трајати око 25 000 000 година, али пошто неће изгледа бити никог да то раздобље мери, тај празни простор-време у којем ће се све ватре погасити, да би светски циклус могао да почне од почетка, од сопственог пепела, и не мора се сматрати нарочито дугим. Он је толико дуг колико је свету потребно да изгуби свако сћање о самом себи. Али то истовремено значи да ни нови почетак неће имати никакав додир са претходним световима који су се сами свели на равнодушност што превазилази ништавност ништавила.

Платон је радо и до танчина писао о Атлантиди, острвској цивилизацији која је наводно сама изазвала своју пропаст, но дијалог *Критија* који опширно о томе извештава, прекида се баш на месту где се космички богови скупљају да би Атлантиду осудили на пропаст и уништили. У *Тимају* о пропасти Атлантиде Платон говори сасвим кратко: као да није волео да се задржава на призорима катастрофе, што је такође случај са највећим делом књига *Новога Завета*. У *Федру* (245, д) налазимо оно на шта Платон ставља свој нагласак; то је: почетак. „Почетак нема постанка . . . А кад он нема постанка, онда нема ни престанка. Јер, ако нестане почетка, онда нити ће икада он из чега, нити ће друго из њега постајати . . . Према томе, почетак је кретању оно што

само себе креће, а ово не може ни престајати ни постајати, или би се цело небо и сав развитак света морали срушити и зауставити, и никад више не би било онога чиме би се кренули и постали." (превод Милоша Ђурића). Индијска традиција тако поставља Највиши Дух који држи све, то је Вишну којег се уништење и смене временских циклуса не до-тичу. Слично је са новозаветном Апокалипсом и њеним хебрејским па-ралелама, IV књигом Ездрином и Баруховом Апокалипсом. Земаљски свет као и небески, по свима њима, има своје слојеве, и своје различите судбине. Када неки слојеви страдају, и када се над њих надносе опас-ности које наговештавају уништење живог света, остаје веровање и по-верење у неке друге слојеве света који не подлежу судбинама, јер су вечни и прапочетни. Но они постоје и у речима смртних, у „пословима и данима" људске свакодневице, у малим померањима телесних бића и њихових односа.

Георгије Флоровски

ВЛАДИМИР СОЛОВЈЕВ И ДАНТЕ: ПРОБЛЕМИ ХРИШЋАНСКОГ ЦАРСТВА

— 1883. године низ чланака Владимира Соловјева појавио се у словенофилском листу „Русија” (чији је уредник био Иван Аксаков) под заједничким насловом „Велики спор и хришћанска политика”. „Спор” је био између Истока и Запада, а особито између хришћанског Истока и хришћанског Запада, тј. Византије и Рима. Расцеп између Источног царства и Римске цркве је био корен и суштина спора. Русија, као „Трећи Рим” била је задужена за идеју помирења. Тачније, њен циљ је био да докаже да она није само копија или продужетак Византије, „Другог Рима”, него прави, истински Трећи Рим који би зато могао да помири и повеже Први и Други. То је требало да буде пример историјске дијалектике: теза, антитеза и синтеза: Рим, Византија и Русија. Тада је први пут Соловјев обелоданио своје ново уверење: вековна историјска напетост између Истока и Запада може се савладати једино „повновним ујединењем Цркава”. јер Русија само у савесу са Римском црквом може остварити своје историјско призвање и пребродити горуће проблеме сопствене националне егзистенције. Црква (мислио је Соловјев) у својој суштини, као мистичко Тело Христово, није била раздељена. Упркос видиве поделе између двају „еклезиијалних друштава” Црква је ипак била Једна. Мистички расцеп није постојао но само историјско отуђење. Исток је сачувао свештену ризницу вере иако му је недостајала она организација и структура које су једине могле учинити од Хришћанства историјску снагу и моћ. Истина, Римска црква беше само део Цркве васеленске, али центар хришћанске васелене заувек је остао у Риму. Она је била само део, али онај у коме се једино основна структура Цркве као Тела и Заједнице и актуализовала. Хришћански Исток не би могао имати историјске будућности ако се не помири и не сједини са католичким Западом.¹⁾

Све ово било је крајње неугодно за издавача словенофилског часописа. Аксаков је веома упорно молио Соловјева да наново преиспита своје погледе и да у сваком случају преуреди текст. На крају је Соловјев одлучио да потпуно прекине са својим чланцима. Штампани текст

¹ „Велики спор” први пут је објављен у „Русији” (1883), бр. 1, 2, 3, 14, 15, 18, 23. Прештампан је у сабраним делима Соловјева, књ. I.

„Великог Спора“ очигледно је „преуређен“ и непотпун текст. Много од онога што је Соловјев хтео да каже остало је неречено. Нека већ написана поглавља морала су да буду испуштена и замењена новом верзијом. Штампани текст не одражава одговарајућу слику идеја Соловјева из 1883. године.

Нека додатна обавештења могу се прикупити из његових писама упућених Аксакову за време објављивања његових чланака у листу Аксакова.²⁾ Као одговор на замерке Аксакова, Соловјев је искрено изнео своје чврсто веровање у Вечни Рим, који се не сме поистоветити са „Папизмом“.

„Ја имам у виду пре свега велики, свети и вечни Рим, основни и неотуђиви део свеопште Цркве. У овај Рим ја чврсто верујем, пред њим се клањам, њега волим свим својим срцем и свим снагама своје душе ја желим његову васпоставу ради јединства и целокупности свеопште Цркве. И да будем проклет као оцеубица ако икада изговорим макар једну реч осуде против светости Рима“.

Јасно је да је Аксаков предложио одређене промене у тексту Соловјева. Овај није хтео то да усвоји и решио је да сачини потпуно ново поглавље.³⁾ Писање новог текста је одложено, а Соловјев је у међувремену продужио своје студије. У то доба читао је унијатске полемике из 16. века на пољском језику, као и Дантеа на италијанском.⁴⁾

Испоставило се да је у тексту који је Аксаков одбио постојало одређено „поглавље о царству“ на чему му је Аксаков посебно замерао. Соловјев је био спреман да изостави овај текст, „не ради тога што сам се одрекао те идеје, него зато што она, ако се прикаже укратко и у деловима може сугерисати неке лажне и сирове замисли. Међутим у самој идеји није било ничег „сировог“.

„Треба подсетити да таква свеобухватна начела као „Свеопшти Император“ или „Васеленски Првосвештеник“ и слично, јесу пре свега заставе или симболи, а сваки симбол, када се одвоји од свог идеала и животног садржаја, остаје нешто сирово и материјално“.

Шта више, идеја свеопште „универзалне монархије“ ни у ком случају није лични проналазак Соловјева; то је пре свега прадавно ишчекивање свих нација, вековечноје чајаније народов. У руском језику овај израз има очигледно месијански призив и подсећа на пророчанство у књизи Постања (49: 10), где су ове речи прецизније употребљене да појасне грчки „ΠΡΟΣΔΟΚΙΑ ΕΘΝΩΝ“ (само у Септуагинти).

„Међу интелектуалцима ова идеја је инспирисала на пример Дантеа, у средњем веку, а у наше време заступао ју је Тјутчев, а он је био, као што је добро познато човек истанчаног ума и осећања. У комплетном издању „Великог спора“ ја намеравам да изложим идеју УНИВЕРЗАЛНЕ МОНАРХИЈЕ ПРВЕНСТВЕНО РЕЧИМА Дантеа и Тјутчева“.⁵⁾

Комплетно издање „Великог спора“ није се појавило. У делу „Историја и будућност теократије“ објављеном 1887., Соловјев не говори о

²⁾ Први пут објављено у „Руској мисли“ (дец. 1913) и прештампано у Соловјевим „Писмима“ (Петербург, 1923); одавде па надаље цитирано као „Писма“, IV.

³⁾ Писма IV 21, март 1883, писмо 9.

⁴⁾ Писма IV 22, јун 1883, писмо 9.

⁵⁾ Писма IV, 2627, новембар 1883, с. 14. Курзив Флоровског.

царству. У својој књизи на француском *La Russie et l'Eglise Universelle*, написаној 1887, а објављеној у Паризу 1889., Соловјев уистину спомиње царство у уводу, док Тјутчев овде није уопште поменут. Данте је наведен само једанпут (*le plus grand des écrivains catholiques*) са специјалном референцом на неке „бесмртне стихове“ у Божанственој Комедији.⁶⁾ Ово не изненађује. Он је написао ову књигу на француском са посебном намером и за посебну публику, и у њој се по савету својих римокатоличких пријатеља ограничио на историјско-полемичко доказивање Петровог првенства. Сва општа разматрања и удаљене спекулације морале су се изоставити, а нека већ написана поглавља су била избачена на разочарење Соловјева.⁷⁾

Тако, обећано излагање замисли о „универзалној монархији“, „речима Дантеа и Тјутчева“, није никада написано.⁸⁾ Ипак ми не можемо лако одбацити изјаву Соловјева да је он, бар за неко време у прошлости био дубоко импресиониран идејама ових писаца. Кратак преглед историјске судбине хришћанског царства у прошлости са пророчким погледом у будућност, који Соловјев даје у уводу своје књиге на француском, очигледно подсећа на Тјутчева у извесном смислу, иако постоји коренито неподударање у многим њиховим гледањима.⁹⁾ Изгледа да је Данте утицао на Соловјева у великој мери, тако да ми можемо открити неке теме и мотиве Дантеа у његовим теократским схемама. Ово не значи да је Соловјев икада био ропски следбеник Дантеа.

2.

Вера у Вечни Рим је једна од основних претпоставки Соловјеве теократске замисли. Антички Рим по себи, Римско царство Цезара, по његовој концепцији, суштински је припадало историји спасења. Разматрајући визију историје као четири царства (у књизи пророка Данила),

⁶⁾ *La Russie et l'Eglise Universelle*, 3rd ed (Paris, 1922), стр. LVI. Енглески превод *Russia and the Universal Church* (Лондон, 1948), п. 30.

⁷⁾ Види Соловјева писма о. Paul-у Pierling-у, С. J., у Писмима III (1911) 148—153 и ов. D. Stremoukhoff, Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique (Парис 1935). App. стр. 308—309 cf исто текст, pp 206ff.

⁸⁾ Види каснији чланак „Всемирнаја Монархија“ у Brockhaus Encyclopedia.

⁹⁾ Цф. Флоровскога на ову тему: „The Historical Premonitions of Tyutchev“, *Slavonic Review*, III, 1924, No. 8, 337—349; и „Тјутчев и Владимир Соловјев“, Пут Но. 41, 1933, 3—24. Тјутчева принципна расправа, *La Russie et l'Occident* (1849) доступна је само у фрагментима цитираним у његовој биографији од И. Аксакова „Биографија Ф. И. Тјутчева“, Руски архив, 1873, посебно издање, Москва 1886. (ова биографија је на руском, али многи од Тјутчевих текстова су цитирани у француском оригиналу). На његову иницијативу, три политичка чланка су прештампана у Руском архиву и касније у сабраним делима (Полное собрание сочинений, СПб 1913). Најважнији за нас сада је чланак „La Question Romaine“, који се први пут појавио у *La Revue des deux mondes* у 1849. Након изражавања његове наде да се хришћанство уједини, он закључује своцирајући јако осећање изазвано посетом цара Николаја Риму 1846: „L'apparition de l'empereur orthodoxe advenue à Rome après plusieurs siècles d'absence“ (Полное собрание сочинений, 363). Може се цитирати истовремени сведок: Гогољ говори о истом доживљају у своме писму грофу Александру А. Толстоју од 2. јануара 1847: „Био је свуда једноставно називан Imperatore, без додатка di Russia, тако да би странац помислио да се ради о легитимном владоцу ове земље“ (Н. В. Гогољ, Полное собрание сочинений, Академија наука СССР, XIII, 24). Сам Соловјев помиње да је Тјутчев једно време веровао у идеју реуније Црква „кроз договор између Цара и Папе“, али је касније напустио ову идеју („Поезија Ф. И. Тјутчева“, Полное собрание сочинений, VII, 133).

Соловјев закључује: „Римско Царство није било саставни део чудовишног цина осуђеног на пропаст, него је било трајни материјални оквир и калуп Царства Божијег (*le cadre et le moule matériel du Royaume de Dieu*). Велике силе античког света једноставно су биле пролазни праобразии на позорници историје; једино Рим живи заувек (*Rome seule vit toujours*). Стена Капитола освећена је каменом Библије, а Римско Царство преображено је у велику планину која у пророчној визији искаче из тог камена”.¹⁰⁾

Карактеристично је код Соловјева то што за њега хришћанска теократија има двојни темељ: библијски и римски. Било је то више него реторички парадокс када је он сугерисао да се Симон Петар мора сматрати за наследника Јулија Цезара:

„И док је збацио са престола лажни и безбожни апсолутизам паганских цезара, Исус је потврдио и овековечио универзалну монархију Рима дајући јој истински теократске темеље. У одређеном смислу, то није било ништа више него промена династије: династија Јулија Цезара, врховнога жреца и бога, уступила је место династији Симона Петра, врховнога првосвештеника и слуге слугу Господњих.”

Није то било тек поетско претеривање када је Соловјев сугерисао да „отац Енеј” заједно са „оцем верних” Авраамом треба да се сматра за праоца хришћанства. Управо у то време док је радио на својој књизи на француском, Соловјев је писао Николају Страховом:

„Ја признајем” оца Енеја” заједно са „оцем верних” Авраамом као истинске праоце хришћанства, које (са историјске тачке гледишта) није ништа друго до синтеза ових двају очинстава”.¹²⁾

Другим речима, постојале су ове паралелне линије теократске припреме: једна у историји Израила, друга у историји Рима.

Интересантно је напоменути да док је Соловјев радио на својој књизи на француском, да је преводио Енеиду у сарадњи са А. Фетом.¹³⁾ Ова два посла нису била неповезана.

„Док сада, у часовима доколице преводим Енеиду, осећам посебно јасно тајанствену, а истовремено и природну неопходност која је учинила Рим центром Универзалне Цркве.”¹⁴⁾

Разуме се, Соловјев је лако могао читати Вергилија не повезујући га са Дантеом, међутим, ако узмемо у обзир да је скоро у исто време преводио Дантеа, неће бити претсрано смело ако нагађамо везу.¹⁵⁾ Са друге стране, паралелне алузије на две историје, на јеврејску и римску биле су најкарактеристичније одлике Дантеовог стила.

„Било који читач (кажс Едвард Мур) не може а да не примети у сва три дела Божанствене Комедије, а особито „Чистилишту”, како че-

¹⁰ La Russie et l'Eglise Universelle, 144, енгл. превод.

¹¹ Исто, 143, енгл. превод 113, курзив Флоровског.

¹² Писма (1908) 36, мај 20, 1887, писмо 27, курзив Флоровског.

¹³ Писма, II (1909) 253—254, грофу Димитрију Цертелеву, септ., 41, 1887, писмо 30. Соловјев је превео 7, 9, 10 Певање и 4. еклогу, в. Стихотворенија, Теол., 1921, стр. 194—6.

¹⁴ Писма, III, 155—6 P. Pierling, авг. 7—19, 1887.

¹⁵ Два сонета Дантеа су позната у Соловјевом преводу у његовим „Стихотворенија”, изд. 1921, стр. 195 (Sonetto 8, Vita Nuova” XV, 4—6, и Sonetto 6, „Vita Nuova” XIII, 8—9).

сто су примери порока и врлина узимани наизменце, или у алтернативним групама из Светог Писма и профане литературе. . . Објашњење овог Дантеовог поступка треба тражити у томе да је он сматрао да је народ Рима исто толико Божији „Изабрани народ“ колико и Јевреји, при чему један доводи до стварања универзалног царства, а други до стварања универзалне Цркве. Римска и јеврејска историја биле су подједнако „свете историје“ за Дантеа. Вергилије, *divinus poeta noster*, је цитиран упоредо са Светим Писмом, а његови познати стихови „Tu regere imperio Populos, Romane, memento су цитирани као доказ Божјег плана о Римском универзалном Царству, као што ми цитирамо Свето Писмо.¹⁶⁾

Најупадљивији пример овог смишљеног паралелизма налази се у *Inferno* II 13—23 када Данте представља Енеја и светог Павла као једине привилеговане посетиоце невиђеног света („Io non Enea, non Paulo sono“) један у име будућег Римског царства, а други ради Цркве у наслућивању тог „светог места“ где ће наследници великога Петра имати своје седиште. Долазак Енеја у Италију поклапа се са Дантеовим хронолошким рачунима, са рођењем Давида: према томе ова два очинства су по Промислу Божијем повезана.

Цело поглавље на ову тему у *Convivio* IV 5 је карактеристично и веома интересно. Оснивање Рима је овде директно повезано са узвишеном тајном *Ваплоћења*. Морало је постојати одговарајуће обиталиште за Сина Божјег који силази на земљу. Сама земља морала је да буде у „најбољем стању“ „in ottima disposizione“ за Његов долазак, а најбоље стање је „монархија“. И зато „Божански Промисао је одредио народ и град који има да испуни овај услов, наиме славни Рим „ordinato fu per lo divino provvedimento“.

Са друге стране „најсветија породица је била одређена“ из које се Мати Ваплоћеног Бога имала родити, тј. породица Давидова.

„И све ово, рођење Давидово и рођење Рима догоди се у исто време (in uno temporale), наиме за доласка Енеја из Троје у Италију, као што записи сведоче. Према томе, богоизабраност Римског Царства (la divina elezione) довољно је доказана рођењем светог града Рима (de la santa citade) који је био истовремено рођен са кореном породице Маријине. . . О, неисказива и непојмива премудрости Божја, која у исти час и тамо у Сирији и овде у Италији вршиш припреме за твој долазак. (Che a una ora, per la tua venuta, in Siria suso e qua in Italia dinanzi ti preparasti).¹⁷⁾

Цела друга књига Дантеове *Монархије* посвећена је доказивању провиденцијалне „легитимности“ („исправности“) Римског Царства, а доказ је у великој мери теолошки. „Ако Римско царство није било утемељено на праву (de iure non fuit) онда би Христос својим рођењем пристао на неправду“. А како је ово немогуће, Данте закључује да Хри-

¹⁶ Edward Moore, *Studies in Dante*, Прве Серије: „Scripture and Classical Authors in Dante“ (Oxford, 1896) 26, курсив Флоровског; в. Nancy Lenkeith, *Dante and the Legend of Rome* („Mediaeval and Renaissance Studies“, ed. Richard Hunt и Raymond Klibansky, Supplement II, The Wurburg Institute) (Лондон, 1952), 89. „Данте, у ствари, чини Римљане изабраним народом, дајући им у историји провиђења позицију и улогу аналогно јеврејској.“ в

¹⁷ Енглески превод: W. W. Jackson (Oxford, 1909), 205, курсив Флоровског.

стос уистину посведочава „правду“ Рима. Он је изабрао да се роди sub edicto Romani Imperatoris да би Он могао бити забележен као човек у тај особити попис људске расе (in illa singulari generis humani descriptione homo conscriberetur) и тиме је потврдио његову ваљаност“. Тако је Христос посведочио ову ваљаност изабравши да умре по пресуди Римских власти. Пресуда не би била пуноважна ако Римски цар не би владао de iure. Стога „Христос као Женик је потврдио (Римско царство) на обадва краја Свога војевања на земљи (in utroque termino suae militae).¹⁸⁾ Изражавање је поново веома значајно: Sponsus Cristus је повезано са Sponsa Ecclesia, а Рим је Sedes Sponsae (Epist. VIII alias XI „Cardinalibus ytalicis“.¹⁸⁾

Имајући у виду целу ову позадину, можемо објаснити занесењачку веру Соловјева у „вечни Рим“. Он је написао само први том његове „Историје теократије“ у коме се бавио библијским приступом теократији. Планирао је још три тома са историјским излагањем. Соловјев није могао заобићи дискусију о „Римском“ родослову Цркве.¹⁹⁾ Разуме се ово је само нагађање. Питање које се не може избећи јесте: Како је Соловјев дошао до свог необичног веровања у вечни Рим? Изгледа да су Данте и његов Dusa и Dottore Вергилије најприроднији извор таквог веровања. Представа о „вечном Риму“ није играла никакву улогу у Соловјевим ранијим разматрањима пре 1883. г., када је он, као што са знајемо из његове сопствене изјаве, читао Дантеа и препознао у њему пророка римског Царства. Шта више, код Дантеа идеја о Царству заснивала се на уверењу да је човечанство, тј. људски род био или треба да буде органско јединство, целина — а то је идеја која је била тако драга Соловјеву и увек је царовала над његовим мишљењем. Бог мора имати нарочити циљ за сав људски род (finis totius humanae civilitatis). Ово је била Дантеова полазна тачка у „Монархији“.

„Мора постојати нека особита служба (propria operatio) својствена за људски род као целину и за коју је целокупни род у својим многобројним разликама створен“.

Циљ људске расе је мир, и Цар је стога пре свега rex pacifiens, чувар јединства и слоге. Али мир се може утемељити једино на правди и зато Монарх треба да буде „најчистије оличење правде“. На крају, то је „љубав“ или recta dilectio која оплемењује и озарује правду. Вођен љубављу и правдом, Монарх је тај који је „служитељ свима“ (minister omnium). Ово је ток расправе у првој књизи Монархије, и Данте закључује: Est igitur Monarchia necessaria mundo. . . Ad optimam dispositionem mundi necesse est Monarchiam esse. . . AD bene esse mundi Monarchiam necesse est esse. . . (Дакле, Монархија је неопходна свету. . . за добробит света. . .)

Неко је добро приметио да „Царство о којем Данте расправља јесте теоретско предлагање, а не жива реалност“.²⁰⁾ Исто тако истина је,

¹⁸⁾ Монархија, II, 11&12: енгл. превод са уводом Доналда Nicholl-а „Library of Ideas“ (New York, n. d.) 56—59. „Потврдити вредност је“, штавише, „слободно тумачење латинске фразе quod fuit illud prosecui. Gustavo Vinaу исто ставља „La validita“ у његов италијански превод (Firenze, s. d.) 19. В. Писма, III, 148—150 — Fr. Pierling-у, June 20 и July 14, 1887, писма 7. и 8.

²⁰⁾ A. P. d'Entreves, Dante as a Political Thinker (Oxford, 1952), 34.

као што је Брајс оштроумно изјавио, да је на Западу „свето Римско царство било сан, узвишена идеја, упола теологија и упола поезија, о јединству људског рода, где су сви људи деца Божја, остварено у једној Цркви која је истовремено Држава, и у једној Држави која је истовремено Црква”.²¹⁾

Дантеово царство било је у ствари сан или утопија, али то је био сан наде и вере. Оно је било у одређеном смислу пројекција прошлости у будућност. Његово царство, као што је недавно примећено „није било свето Римско царство Западног феудализма, нити је било паганско царство Августа или Трајана. То је било царство Константина, Теодосија, Јустинијана чија величанственост је забележена у Равенском храму Сан Витале и светом Аполинарију на мору”.²²⁾

То је био Јустинијан коме је у шестом певању Раја додељено да приповеда причу о Римском орлу, *il sacrosanto segno*.

Стога, главни нагласак у Соловјевом уводу *La Russie et l'Eglise Universelle* био је управо на правди и јединству или „солидарности”. Инстинкт међународне солидарности постојао је кроз сву историју човечанства и био је различито изражаван — или устремљен ка универзалној монархији која је кулминирала у идеји и реалности *пак Романа*, или пак, међу Јеврејима у убеђењу о природном јединству и заједничком пореклу људске расе. Ту опет имамо паралелизам између римског и јеврејског развоја. Нови и виши идеал хришћанског духовног братства био је остварен у средњем веку, али не потпуно. Главни интерес хришћанске Цркве требало би да буде управо у очувању мира. Ипак, византијски преображај Римског царства, започет напором Константина и довршен силом Јустинијана, био је само привидан. Држава је још увек била паганска по свом надахнућу и тада је пала у јерес начина живљења, у Цезаропапизам. Мисија да се оснује хришћанска држава, одбачена од стране Грчко-Римског царства, преноси се на римско-германски свет под ауторитетом папе. Ипак је „свето Римско царство немачког народа” доказало да је и оно, у крајњем случају, само „фиктивно” царство „*empire romain fictif*”. Због недостатка царске моћи, пре свега хришћанске, католичанске, Црква је такође била неспособна да заведе мир и правду у Европи.

²¹ James Viscount Bryce, *The Holy Roman Empire*, ново издање (1907), New York, Mackmillan, 1928, 34.

²² George Every, *An Essay on Charls Williams*, цит. од Dorothy L. Sayers у њеним коментарима у преводима „Чистилишта” (Penguin Classics, 1955), 194 ad XVI, 106. Cf. d'Entreves, *op. cit.* 35: Дантеова представа Царства „блиско одговара римској или правилније византијској идеји о Принцу који се појављује из Јустинијановог Законика”. С друге стране, Вилијамс је био у праву повезујући лик Императора код Дантеа са „Оцем Енејем”. „Лик тога принца онда за Дантеа нема модерни лик, произилазећи само из 5 векова старог Карла Великог. Он долази сигурно из Карла Великог, али (860 година пре Карла Великог) од самог Јулија Цезара; и чак пре Јулија, иако нема императора, постоји племство римског народа, а право уназад у њиховим зачецима је Енеја, пре Енеја је Троја ... Кључ „Комедије” је у „*De Monarchia*”, али кључ „*Monarchia-e*” је у Енеиди” Charles Williams, *The Figure of Beatrice* (Лондон, 1953), стр. 93.

Стога, Соловјев је тврдио да је Русија та која је историјски припремљена и предодређена да обезбеди ту „политичку моћ“ коју Црква захтева ради спасења Европе и света. Очигледно, ово је био сан, утопија, варка. Но ипак то је била утопија и илузија наде и вере. Постојао је занос исполинском идејом. Соловјев се читањем Дантеа могао само утврдити и оснажити у свом теократском маштању. Мир и јединство беху и остају вековечно „ишчекивање народа“: „чајаније јазиков“.

3.

Једина директна референца на Дантеа у *La Russie et l'Eglise Universelle* је веома значајна. Упркос својој свесрдној привржености „монархији Петра“ Соловјев је желео да сачува равнотежу између „човечанског“ и „Божанског“. Његова теократска визија је у суштини била „двојна“ или тачније „тројна“. *Sacerdotium* није требало да упије у себе *Imperium* као што ни Држава није требало да потчини Цркву. Никакво „несторијанско“ одвајање религије и „политике“ није се смело дозволити. Нити се, са друге стране, смело допустити „стапање“ или „бркање“ ових двеју моћи и власти. Проблем је био тугаљив. Очигледно у оквиру Царства Божјег нема места за посебну световну моћ. Ако прихватимо апсолутну вредност Божанскога начела не можемо признати да икакво друго начело има исту тежину. Када Цезар улази у Царство Божје његов положај се коренито мења: у јединству Царства Божијег нема места за две једнаке и независне моћи.²³⁾ Ипак, чак и у Царству Божијем пројављеном у историји, Цезари су нам потребни. Постоје и „социјална тројност“ месијанских моћи. Друга месијанска моћ је хришћанско царство.

„Хришћански краљ, кнез, или цар је пре свега духовни син врховног првосвештеника. Ако је јединство Цркве усредсређено и остварено у Врховном првосвештенику, и ако постоји однос синовства између хришћанске Државе као такве и Цркве, онда ова повезаност мора постојати реално и, тако рећи, хипостатично, између Главе Државе и Поглавара Цркве.“

Ова „друга месијанска моћ“, царска, „зачета“ је у начелу пре свега, тим духовним очинством које је усредсређено у Папи. Но ипак, и поред тога, цар има своју сопствену сферу деловања и утицаја.

„Као што Бог Отац делује и пројављује Себе у стварању света кроз Сина, који је Његова Реч, тако и Црква Божја, која је духовно очинство, универзално папство, мора деловати и испољавати себе помоћу Хришћанске Државе, кроз Царство Сина. Држава мора бити политички орган Цркве. Световни владар мора бити извршна „Реч“ духовног владара. На овај начин проблем превласти између ових двеју власти је решен: колико више свака постаје оно што треба да буде, толико већа постаје њихова узајамна једнакост и слобода.

Соловјев је био убеђен да се у пракси складна сарадња ових двеју месијанских власти може постићи посредништвом треће моћи: Пророчтва, „само у оној пророчкој будућности у којој су оне саме себи неопходне премисе и услови“.²⁴⁾

²³ „Критика отвлечених начал“, Сабрана дела, II, 16Ф.

²⁴ *La Russie et l'Eglise universelle*, 314f, енгл. превод 203ф, курсив Флоровског.

У сваком случају, по Соловјеву, Црква не треба да се директно уплиће у проблеме света, да не би компромитовала своје свето достојанство у практичној борби против зла. И због тога, у недостатку одговарајућег оруђа — краљевства или царства, Црква постаје неспособна да оствари мир и правду у људским односима. Опасно је за Цркву када је наведена и приморана да делује као Царство. То је управо оно што се догодило у Средњем веку у „папском царству“ или „царском папству“ Инокентија III и Инокентија IV. За овакав положај и трон, били су потребни људи изванредних каквота, међутим, средњовековни великани на папском престолу, који су уздигли политику на висину моралног деловања, имали су лоше наследнике који су срозали религију до материјалног личног интереса. Референца на Дантеа овде је убачена: он „који у бесмртним стиховима позива другог Карла Великог да прекине кобну мешавину двеју различитих власти у Римској Цркви“.²⁵⁾

Соловјев цитира *Inferno* XIX и *Purgatorio* VI и XVI. У Паклу XIX Данте изобличава симонију и шиба грабљивост безаконих папа, *un pastor senza legge*. Он са прекором жали Константина због његовог „поклона“ папи, због „оставине коју је први Римски папа примио од тебе као наследник“ (*quella dote che da te prese il primo ricco padre*). Данте често оплакује кобне последице тог погрешног чина мада је вољан да призна да је Константин мислио добро. Ипак он није имао права да учини тако нешто. Данте се поново враћа на донацију (Поклон папи) у свом делу „Монархија“ и објашњава да се Царство не сме делити; он затим опет понавља да одвојити од Царства било какву привилегију једнако је „раздирању нешивене одоре Христове коју чак ни они који су проболи копљем Христа, истинскога Бога, нису се усудили да раздере“. Није заиста било могуће да се јаче нагласи самосталност Царства у односу на Цркву, јер „не приличи да Царство уништи само себе“. (*Ergo, Imperium se ipsum destruere non licet*.) Шта више, „Црква није ни смела да прихвати тај дар као својину, као што ни цар није смео тако нагло да чини такав поклон“.²⁶⁾

У *Purgatorio* VI Данте оптужује и осуђује убиствене борбе које раздиру Италију. Јустинијан се спомиње опет „узалуд узде обнови на теби Јустинијан, кад седло празно стоји“. Цара нема, и градина царска је празна (*Vc. 88—89, 104—105*).

Шеснаесто певање Чистилишта је од посебне важности за наше разматрање. Оно садржи расправу Марка Ломбарда о погрешном усмеравању световне моћи, „закони постоје, али која их рука чини добрим?“ Не постоји Цар, а Пастир који води стадо није подесан за тај задатак. Ова алузија односи се на папу. Свет се тако рђаво понаша јер управљају њиме на рђав начин. Римска Црква пада у блато и „борећи се да у својим рукама помеша две различите власти“ (*confondere in se due regimenti*) саму себе прља. У прошлости када је Рим обликовао свет постојала су два сунца да осветле двоструки пут, један од света, и други од Бога. (*Duo soli aver, che l'una e l'altra strada facean vedere, e del mondo e di Dio*). Али сада је папско сунце заклонило оно друго, у једним рукама је мач и крст, а њихово спајање производи рђаву владавину.

²⁵ Исто, стр. LV—VII, енгл. превод 29—30, курзив Флоровског.

²⁶ *Monarchia* II, 12, 13; III, 10, 13.

(VI 94—127). Данте упорно захтева двоглавог орла, двојност власти, јер треба да постоје Два Сунца, тј. *duo luminaria magna*, Папа и Цар. Свако мешање двеју власти доноси невољу. У „Монархији” Данте се залагао за суштинску самосталност Царства пошто Цар „има непосредну везу са Владарем свега света, који је Бог (*immediate se habere ad Principem universi qui Deus est* (II 16)). Међутим, чак и тада он не оспорава извесну подређеност Римскога Владара римском Првосвештенику „јер на извештан начин наша овоземаљска срећа је подређена вечном блаженству (*quodam modo ad immortalem felicitatem ordinetur*).

Цезар је, дакле, обавезан да има оно поштовање према Петру које првородни син дугује своме оцу; тако да, озарен светлошћу очинске благодати он може силније просветлити свет, на челу којег је он постављен од Онога који је једини Владар свих духовних и световних ствари.

У „Божанственој Комедији” Данте види историју човечанства у другом светлу и широј перспективи. Он је још отворенији у својим нападима на изроде у Цркви. То он ставља чак у уста самог светог Петра (*Paradiso*, XXVII 40—66) »*O difesa di Dio, perché pur giaci*« (О зашто спаваш, одбрано Божја?) cf. *Psalm XLIII*, 23: *Exsurge, quare obdormis, Domine?* (Устани, зашто спаваш, Господе?) Али сада он наглашава потребу за очишћењем више због оздрављења Цркве, него због извојевања самосталности Царства. Значајно је што Соловјев наводи баш ова певања *Комедије*. Уместо захтевања апсолутне пуноте власти за светог Петра он је желео да сачува *Sacerdotium* (свештенство) ван политике, и да је Царству обезбеђена крајна потврда Истине. Толико је он могао научити од Дантеа.²⁷⁾

Теократска схема Соловјева била је сложена замисао. Могу се распознавати трагови различитих утицаја и утисака које је Соловјев искусио у прилично брзом ређању. Неке лабавости у његовој схеми могу се лако препознати. Да ли је Исток оличење непокретне традиције и да ли се његова ограничења састоје управо у томе да је тако затворен у прошлости, да није способан за никакву историјску делатност, док Запад представља силу човека у акцији? Такав је он изнео у свом делу *Велики Спор*. У књизи *La Russie et l'Eglise Universelle* Соловјев тврди обрнуто: то је Исток, тј. Русија, у име свих Словена, од ње се очекује да „настави дело цара Константина и Карла Великог” тј. да она преузме вођство у световним стварима, док оличење прошлости Соловјев сад види у „Вечном Риму”, у очинству Врховнога Првосвештеника. Да ли је Соловјев био свестан ове промене улога и свог става? Његов месијански сан се мора пажљивије проучити у перспективи његовог развоја. Циљ овог кратког приказа је да укаже да се више пажње мора поклонити утицајима које је Данте могао имати на формирање Соловјевих теократских погледа.

(Превео са енглеског Богомир Тихи)

²⁷ Било је изнад моје компетенције да дам преглед различитих тумачења Дантеових политичких идеја. Тумачење дато од проф. d'Entreves, у његовој последњој књизи на енглеском, напред цитираној изгледа убедљиво. Постоје вредне библиографске напомене у његовим белешкама. Постоји комплетан приручник у *Handbook to Dante Studies* од Umberto-a Cosmo-a, енгл. превод David Moore (Oxford, 1950). Треба погледати E. Gilson, *Dante the Philosopher*, енгл. превод David Moore (1949) и његове *Les Metamorphoses de la Cité de Dieu* (Paris, 1952).

S u m m a r y

Fr. Georges Florovsky

VLADIMIR SOLOVIEV AND DANTE (PROBLEM OF CHRISTIAN EMPIRE)

In his Theocratic thinking Soloviev has been influenced by Dante's vision of equilibrium between the two Powers. According to him, the *Imperium* and the *Sacerdotium* are to be rightly managed only through the Third intermediary Power the *Prophetic One*.

It is a great danger for the Church to act as a political Power of constraint. This happened in a „Papo-cesarism” of Innocent III and IV. Soloviev agrees with a sentence of Dante: „Ergo, Imperium se ipsum destruere non licet”.

Протојереј Божидар Мијач

О АНТИХРИСТУ

„И стадох на песку морскоме; и видех звер где излази из мора, која имаше седам глава, и рогова десет, и на роговима њеним десет круна, и на главама њеним имена хулна. И звер коју видех беше као рис, и ноге јој као у медведа, и уста као уста лавова, и даде јој Змија силу своју, и престо свој, и власт велику. И видех једну од глава њених као ранену на смрт, и рана смрти њене излечи се. И чуди се сва земља иза звери, и поклонише се Змији, која даде област звери. И поклонише се звери говорећи: ко је као звер? и ко може ратовати с њом? И дана јој бише уста која говоре велике ствари и хулења, и дана јој би област да чини четрдесет и два месеца. У отвори уста своја за хулење на Бога, да хули на име његово, и на кућу његову и на оне који живе на небу. И дано јој би да се бије са светима, и да их победи; и дана јој би власт над сваким коленом и народом и језиком и племеном. И поклонише јој се сви који живе на земљи којима имена нису записана у животној књизи Јагњета, које је заклано од постања света. А ко има ухо нека чује. Ко у ропство води, биће у ропство одведен; ко ножем убије ваља да он буде ножем убијен. Овде је трпење и вера светих.

И видех другу звер где излази из земље, и имаше два рога као у јагњета; и говораше као аждаха. И сву власт прве звери чињаше пред њом; и учини да земља и који живе на њој поклони се првој звери којој се исцели рана смртна. И учини чудеса велика, и учини да и огањ силази са неба на земљу пред људима. И вара оне који живе на земљи знацима, који јој бише дани да чини пред звери, говорећи онима што живе на земљи да начине лик звери која имаде рану смртну и оста жива. И би јој дано да да дух лику зверином, да проговори лик звери, и да учини да се побију који се год не поклоне лику зверином. И учини све, мале и велике, богате и сиромашне, слободњаке и робове, те им даде жиг на десној руци њиховој или на челима њиховима, да нико не може ни купити ни продати, осим ко има жиг, или име звери, или број имена њеног.

Овде је мудрост. Ко има ум нека израчуна број звери: јер је број човеков и број њен шест стотина и шездесет шест” (Откр. 13, 1—18).

Овај текст, по мишљењу скоро свих тумача (од Св. Иполита и Св. Јефрема Сиријанског до С. Булгакова и Е. Лозеа), говори о антихристу,

средишној негативној појави у историји Цркве и света, али, као и о свему другом, на један нарочити, апокалиптичко-алегоријски начин. У поређењу са другим местима Новог Завета (на пр. : II Сол. 2, 8—12; I Јн. 2, 18; II Петр. 2, 1—3), која се односе на ову тему, постоји, пре свега, формална разлика: овде се појава антихриста представља не само упечатљивије и рељефније, него и конкретније, тј. ближе непосредној стварности. Антихрист је, премда описан у полифонији својстава и функција, оличен у реално — постојећој, али и у будућности непрестано долазећој, и на крају дефинитивно дошлој, светској (државној) моћи. То се постиже са јако наглашеном тироморфном симболиком две звери, а за тим ближим идентитетом у мистичком броју 666. Пада у очи и необичност метода — да се помоћу две слике означи један лик: две звери, од којих једна излази из мора а друга долази из земље као отелотворење једног бића, може да, већ на први поглед, компликује његову монолитност. Та двострукост, међутим, не треба да збуњује, јер Апокалиптик овде тежи превасходно за тим да изнесе пуноћу дејства зла, а не само да предочи портрет његовог носиоца. Појава се, због тога, најпре раставља и рашчлањује, да би се потом могла саставити, свести на ужи .круг, сконцентрисати на једну личност.

Полазећи са тог становишта, тј. потчинивши своје истраживање откривенском исказу и тиме ослободивши се сваке произвољности, конзултујући сведочанства ауторитативних теолога, али и у пуној личној отворености према делујућем Св. Духу који непосредно открива истину, покушаћу да тему размотрим у четири круга, и то: звер из мора (претежно физичка моћ), звер из земље (претежно религиозно-интелектуална моћ), идентитет у броју 666, делатност у другима (антихристима). Из целине излагања треба да произађе и савремена актуелност ове увек живе речи Божје о антихристу.

I

Читави опис и карактер звери (антихриста), која излази из мора, тј. из греха метежних народних маса, треба, најпре, довести у везу и ставити у контекст црквених и светских прилика и околности у којима је и за које је ово првобитно било написано. Текст је најпре докуменат о своме времену, па тек онда пророчанство за свако време; у њему се иде од регионалног ка универзалном. То је, као што је познато, био крај првог века наше ере, доба светске моћи у виду владавине Римске Империје (дотично цара Домитијана, 82—96. г.). У тој држави, по овом тексту, сатана је нашао веома погодно оруђе (сподобу антихриста) за гонење цркве и за мучење света (човечанства). Слика звери (са седам глава, десет рогова и круна) узета је, очигледно, у скици, из књиге пророка Данила, који цртежима звери црта историју претходних безбожних царстава (Медијског, Персијског и Македонског). Слика је драстична супституција. Пророк приказује дотична царства у симболима три различите, али скоро једнако крволочне, звери: лава, медведа и риса, а о четвртој која ће доћи каже: „Четврта звер које се требаше бојати, беше снажна и врло јака, и имаше велике зубе гвоздене, јеђаше и сатираше, и гажаше ногама остатак, и разликоваше се од свих звери

пређашњих, и имаше десет рогова" (Дан. 7, 4—7). Сада је та страшна звер — држава дошла у облику Римске Империје. Њено зверство, конституисано из елемената претходних социјално-политичких зверстава, веома је, реално и симболички, свирепо: лав — прождрљивост и уништавање, медвед — бруталност и снага, рис — крволочност и љутитост. Римска држава је, дакле, комбинација и акумулација злоће незнабожачких и антибожачких царстава, што, у многome, одговара историјској стварности: после три царства из Даниловог пророчанства, временским следом, Римска држава је покорила многе народе, раширила се на огромним просторима и показала свој зверски карактер у великим размерама. Зато је Св. Кирил Јерусалимски могао с правом да каже: „Четврта животиња код Данила је Римско царство“.

Антихристовство ове државе не огледа се само у грубом робовласничком моделу њене структуре, него, првенствено, у злоупотреби те структуре у насилничке сврхе, негативним својствима и деловању. У функцијама се разоткрива садржај сваке државе без обзира каквог је типа и спољашњег устројства. Типичне функционалне ознаке Римске државе, у овим односима, биле су:

а. *Апсолутизам власти*, која је имала корене не само у аутономији људског зла у облику греха, него и у метафизици сатанског порекла. „Даде јој змија (сатана) силу своју, и престо свој и власт велику“. То је она пустошна моћ о којој пророк Данило говори: „Сила ће му (владару као оличењу државе) бити јака, али не од његове јачине. И чудесно ће пустошити, и биће успешан (у томе) и свршаваће, и губиће многе и народ свети" (Дн. 8, 24). О сатанском пореклу те, и сваке такве, власти сведочи и Св. ап. Павле наводећи да је долазак антихристовске владавине „по чињењу сатанину и знацима и лажним чудесима" (II Сол. 2, 9). Значи, ради се о осатанотворењу тоталитарне власти, што, у многome, одговара и научно-историјским приказима плејаде римских царева. Десет царева (представљених у знаку десет рогова) били су у персонификацији власти, мање или више, такви: Нерон, Домитијан, Трајан, Адријан, Септимије Север, Максимин, Декије, Валеријан, Аурелије, Диоклетијан. У њима се огледа обоготворење политичке власти. По себи обични људи, на престолу су обожавани. Култ личности постављен је на највиши ниво. Цареви — звери у којима је оличен државни систем обоготворавани су. Адријану, једноме иначе од најгорих људи, био је подигнут храм и у њему устројен култ. Домитијан, који је владао у време писања Апокалипсиса, у своје декрете је уносио и себи приписивао божанске атрибуте. Ова држава, у односу на поданике, а нарочито хришћане, представљала је највиши степен поробљавања људске личности.

б. *Безусловно поклонење* (полтронство и улизиштво) је последица и захтев злоупотребе власти. „И поклонише се звери говорећи: ко је као звер? и ко може ратовати с њом?" Поклонење, односно слепа послушност, према таквом властодршцу ствара однос ропства подјармених према подјармивачу. Успоставља се апсолутна присила. Није довољна, дакле, само физичка оданост, но се тражи и психичка преданост. Не само спољашња акција, практички живот, но и унутрашња контемплација, унутрашњи живот, треба да буду захваћени апсурдним државним притиском. Не сме се слободно не само говорити или писати и чинити, него ни мислити,

осећати или сањати. Хришћане нису гонили за спољашња дела (у тим делима они су били коректни), но за унутрашње преокупације. Читава духовност мора да се понизи у праху и пепелу пред величином државе. „Ко је као звер“. Звер-држава се намеће као неупоредива. У томе процесу не игра улогу само државна принуда, него и слабићи страх и малодушност, односно недостатак праве вере у Бога, доприносе да се државно насиље призна као божанска сила. У том погледу није само претензија власти ужасна, него је и беда (таквих) људи страшно бедна. „Мора се, како каже Св. Иринеј, знати да ко се не опире насиљу, сам постаје носилац насиља“, јер својим опортунизмом и прилагодљивошћу омогућава само насиље. Опортунизам је саучесник сатанске тортуре. Римска Империја, као друштво, била је масовна хистерија оданости антихристовској личности цара. Само онај „остатак“, о коме говори пророк Исаија (Ис. 11, 11), давао је отпор римском самодржављу и богодржављу; свети народ Божји, сабор верујућих, није се дао духовно понизити и сатрти, о чему се овде изрично каже: „И поклонише јој се (звери, антихристу у обличју безбожне владавине) сви који живе на земљи, којима имена нису записана у животној књизи Јагњета, које је заклано од постања света (тј. Христа)“. Сви сем хришћана поклонише се богомрској власти. То значи да су у овим околностима само хришћани елита слободе, јер само они знају за другог Цара (Бога) и за други Град, Царство Божје. Хришћани, по својој духовној природи, не могу бити прилагођени ниједном обоготворењу државе. Хришћанска религија је за све такве државне системе *religio illicita*. То објашњава чињеницу да у римској држави није било масовних гоњења других лица осим хришћана, који, иако живећи на земљи, постају, својом вером у Бога, грађани неба пребивајући у пустињи Духа, где до Другог Доласка (према Откр. 12, 6) обитава света жена — Црква.

в. Хулење Бога је једна од битних карактеристика Римске државе као антихриста. Хулење је стални излив тога система, који, може се рећи, богохули самом својом антибожном (односно инобожном) егзистенцијом. На ту ситуацију односи се исказ о отвореним устима за хулење на Бога „да хули на име његово, и на кућу његову, и на оне који живе на небу“. Тоталитарна држава манифестује тоталитарна хулења: на Христово име, Цркву Његову, начин живота заједнице светих. Све што је било христовско-божанско нападано је гнусним клеветама, хулама, што се веома добро види из списка незнабожачких теоретичара богохулства онога доба (Келсос и др.) као и из списка хришћанских апологета, теоретичара богославља који су се супротстављали безочним хулитељима (Св. Мученик Јустин, Атинагора, Тертулијан и др.). Држава у своме врху, као и својим богоборним постојањем, богохули и пропагира лаж антихришћанства са позиција самовлашћа и насиља, а Црква се брани теологијом истине, вером и мучеништвом.

г. Физичко гонење и убијање светих, верујућих. По некој недокучивој Божјој тајни је допустиво да праведник страда, а неправедник благује — ради (колико је могуће назрети) показивања примера праведности другима као и ради челичења у вери онога који за веру страда. „И дано јој би (држави — звери) да се бије са светима и да их победи“. Страдање је доказ који потврђује веру и тиме најбоља проповед Хрис-

тове Цркве, која се тим путем неустрашивости ширила и продирала у поробљени и заплашени свет, о чему Тертулијан, пишући незнабожачким властима, каже: „Што нас више жањете ми све више ничемо; крв хришћана је постала семе за нове хришћане“. Држава је водила ту крволочну борбу против хришћана по свим провинцијама простране империје, у свим народима и племенима. Крв светих се обилно лила по идолопоклоничкој земљи. Црквена историја и тзв. *акти мученика* (кратки записи о мученичкој смрти хришћана) сведоче да нигде дотле није било такве државно-зверске ожесточености против праведника као овде. Позната оруђа мучења: копље, мач и стрела — били су сасвим уобичајена и такорећи легитимна средства смрти, а измишљала су се и нова: стругање тела железним опругама, бацање дивљим зверима на растргнуће, утапање у воде (реке и мора), потапање у вреле кречане и смоле, спаљивање и стављање на стубове по парковима и шеталиштима ради увесељавања злураде и нахушкане светине, итд. На тмурним видицима богоодступног света процветало је тада хришћанско страдалништво као дотле непознати и нечувени метод црквене мисије и богопознања. Тако је гонење, божанским преокретом, постизало супротни ефекат од онога који су гониоци замишљали: уместо сузбијања Божје ствари настало је њено незауставиво ширење. Јер ово мучеништво није само херојски подвиг (таквих подвига може бити и код нехришћана), него, пре свега, сведочанство о другом, вечном, свету у који се кроз праведничко-страдалну смрт улази; мученик је веродостојни и аутентични сведок — обзнанивач Васкрсења и вечног живота у Христу, због чега се, попут Св. Игњатија Богоносца, може, још и радовати таквој смрти и ићи јој у сусрет. Страдање је постало начин живота праве Цркве Христове, док је бежање од таквог сведочанства Истине, тежња за комфором и компромисом, знак антицрквеног латитудинаризма. Страдање је, дакле, нормално стање Божје Цркве у ненормалном и од Бога отпалом свету (Јевр. 1, 36—38).

Али делиријум антихристовске моћи над светима и светом није бескрајан. Иако ће сатанско зло у разним видовима стајати у сукобу са Црквом до Поновног Христовог доласка, јер свет „у злу лежи“ (I Јн. 5, 19), његова моћ је подривена не само онтолошки, по суштинској доброти саме творевине Божје, него и феноменолошки, по страдално-благодатној мисији Цркве. О тој неодрживости антихристовског насиља овде се каже: „И дана јој би власт да чини четрдесет и два месеца“. Тај, у Апокалипсису доста употребљавани мистички број, означава неко релативно трајање у времену, привременост и ограниченост. Антихристовска тортура, поред све привидне величине и снаге, у односу на Божји захват у историји, је слаботиња. Римска Империја, та звер-држава, као што је познато, стропоштала се под ударом варварских најезди; сатрли су је: Готи, Вандали, Алани, Свеви, Бургунди, Франци, Англосаксонци, Гетиди, Хуни, Геруни. Крвожедни гонитељи светих, постали су мета других крвожедника. Тада се буквално остварила реч овога пророчанства: „Ко у ропство води, биће у ропство одведен; ко ножем убија, ваља да и он буде ножем убијен“. Тиме је, и на тај директан начин, хришћанима пружена утеха и нада, а нехришћанима упозорење и опомена: хришћанима да јачају у вери и трпењу очекујући награду на не-

бесима (али и још на земљи у Духу Светом), а нехришћанима да се чувају од учешћа у нечашћу антихристовске државне наказе, јер би их то, заједно са том унакаженошћу, одвело у пакао мржње и промашаја.

II

Друга звер, за разлику од прве која излази из мора (греховног хаоса метежног човечанства), долази из земље. „И видех другу звер где излази из земље“. Та различност порекла у опису антихриста као световно-државне моћи доста значи. Неки тумачи (на пр. Булгаков) сматрају да се у томе огледа просторно-идеолошка двојност у бићу антихриста: медитеранска војничко-поробивачка окрутност (прва звер) и незнабожачко-антибожачка источна псеудомистика (друга звер). Таква симболика, у том смислу, може да се узме у обзир, али земно порекло друге звери има, свакако, и једну другу и много дубљу димензију: земља, наиме, као што се види из Откр. 9, 2—3, симболизује и унутарњу човекову земност, стихију греховне телесности, бестијалност интелектуално-духовног карактера. То је категорија оних за које Св. ап. Павле каже да „земаљски мисле“ (Флб. 3, 19). Зверскост је овде првенствено у лажности учења, перфидији гносеолошко-магијских варања и опсена: „Измишљати лажне богове, лажне христосе, лажне месије, лажне пророке, лажне учитеље, лажне спасиоце, лажна еванђеља, лажне идеје, лажне науке, лажне силе, лажне уметности, лажне лепоте, лажне теорије, лажне вере, лажне хероје, лажне светове, лажне рајеве, лажне светлости, лажне просвете, лажне културе, лажне цивилизације“ (Јустин Поповић). Само, наравно, све то у повишеном, јако ожесточеном, зверском степену, што се, као и у случају прве звери, ближе раскрива у опису и симболима лика и дејстава:

а. Чињеница да ова звер „имаше два рога“ (за разлику од прве са десет рогова) указује не само на подређеност првој звери, него и на камуфлажу сличности са Христом као Јагњетом Божјим. Та имитација Христа је веома важна компонента у слици друге звери (а тиме и у бићу антихриста уопште), због чега је у Откр. 16, 13 названа „лажним пророком“ (*pseudoprofetis*), тј. по преимућству лажним христом као пророком и учитељем. (Грчки предлог *anti* означава не само против, на супрот некога или нечега, него и уместо некога или нечега). Антихрист се поставља не само против Христа, него и уместо Христа. Та камуфлажа је разоткривена указањем да „говораше као аждаха“, тј. као сатана. Крајње лицемерје, дакле: изгледа као јагње, Христос, а говори као аждаха, сатана. Св. Јефрем Сиријански у вези с тим запажа: „Христос је скроман (као јагње) да се приближи људима и спасе их, а антихрист је скроман (као јагње) да се приближи људима и одведе их у пропаст“. Разлика је, дакле, дијаметрална. Лажно пророштво (учитељство) је велика опасност на коју упозорава Христос говорећи: „Чувајте се од лажних пророка, који долазе вама у оделу овчему, а унутра су вуци грабљиви“ (Мт. 7, 15). Сасвим је јасно да „друга звер“ у подобију лажног пророка (јагњета) улази у ред негативних појава последњих (између Првог и Другог Христовог доласка постојећих) времена, о чему је про-

речено: „Доћи ће многи у име моје говорити: ја сам Христос; и многе ће преварити” (Мт. 24, 4—5; ср. 19, 20; II Кор. 11, 13—15).

б. Ова звер ће чинити духовно насиље (Вук је грчку реч *eksusia* превео буквално са „власт” што је овде доста неадекватно) над људима на свој лажно-пророчки начин. Њена сила — насиље није у физичкој и полицијској принуди, него у снази убеђивања, вештој манипулацији речима, чиме ће бити у стању учинити да се „земља и који живе на њој поклони првој звери”. Пада у очи, пре свега, да та моћ није оригинална, слободна у своме деловању, него иако изворно осатањена, потчињена првој звери и од ње такође изведена, јер „сву силу прве звери чиниаше пред њом”. Физичка сила ставља границе интелектуалној сили и одређује јој смер. Своје ће снаге ставити (и већ ставља, јер глаголи су употребљени у презенту) на располагање брутално-физичком насиљу. Зато је речено да ће деловати „пред њом”, тј. заједно са њом, испуњавајући њену вољу, која се састоји у пропаганди антихристовског тоталитаризма: да се наметне зверска држава, ако је могуће, и над непокоривим и, таквој држави, несавитивим хришћанским народним масама. Насилничка световна моћ захтева не само грађанску лојалност, него и религиозно страхопоштовање (реч *ina proskinesis* значи и обожавање). Антихришћанска пропаганда ће се свуда ширити усменом и писаном речју, уметничким делом и другим идеолошким средствима; читавом, како се данас у политичком жаргону каже, надградњом. Ова звер ће, под окриљем сатанске владавине, градити-састављати чланке и романе, песме и приповетке, есеје и трактате, слике и карикатуре, и за сути свет испразном реториком лагања — да би сви пали у прашину пред првом зверју.

в. Да би се антибожна држава сатане устоличила као света и неприкосновена, зато ће звер, у потврду својих теза, служити се и чудесима. „И учини чудеса велика, и учини да и огањ силази с неба на земљу”. То могу бити, најчешће и јесу, окултно-магијски чини, али, по своме учинку, и запањујућа дејства. Св. Јефрем Сиријански мисли да су, у том смислу, реални. Права чудеса, као што знамо, долазе од Бога кроз сву свештену историју (Дан. 1, 6; Ис. 37, 36; II Цар. 1, 9—16; Мт. 11, 5; Мк. 16, 16; 17, 20; Лк. 11, 29—32). Лажна чудеса се служе магијском техником, па личе на права. По среди је врста имитације. Но није ствар у самој појави чуда, него у његовој усмерености, циљности. Лажна и истинита чудеса разликују се међу собом по циљу коме служе: спасењу или пропасти. Ова која чини друга звер служе пропасти: да се успостави и одржи систем душегубне покорности. Томе може да служи чак и наука ако се злоупотреби (кибернетика, електроника, роботика, атомистика и др.). У недавно приказиваном филму „Плава грмљавина” демонстрирана је застрашујућа моћ пара-технике у служби окрутног самодржавља. Лажно чудотворство, о коме је овде реч, лажно је по боготорном циљу, а не по самој упечатљивости свога дејства, због чега се у овој области, као и у читавој сфери контаката са злим силама, налаже препознавање и строго дистанцирање: „Не вуците у туђе му јармо неверника; јер шта има правда с безакоњем? или какву заједницу има видело с тамом? Како ли се слаже Христос с Велијаром? или какав део има верник с неверником? Или како се подудара Црква Божја с

идолима? Ви сте Црква Бога живогa, као што рече Бог: уселићу се у њих, и живећу у њима, и бићу им Бог, и они ће бити мој народ" (II Кор. 6, 14—16).

г. Интелектуална антихристовска делатност је и стварање култа антихристове личности путем фетиша слике, што је овде изрично наведено: „И вара оне који живе на земљи знацима, који јој бише дани да чини пред звери, говорећи онима што живе на земљи да начине слику звери која имаде рану смртну и оста жива". Слика звери је пропагандни трик обучен у привид чудесности. Просто магија обмане. Начин духовне принуде као волшебни вид оприсутнења прве звери (антихриста) помоћу слике, портрета, идола. Ова слика је идол, фетишизирани бог безакоња. Та слика ће, каже се, „проговорити" и тиме идеолошки оживети смрћу рањеног, Христовом силом пролептички већ убијеног (II Сол. 18), злотворника. Слика антихриста-насилника постаје „светиња". Њоме хоће да се постигне масовна хипноза, држање света у стању магијске опчињености. За оне који непоклонѐњем омаловаже овај сатански фетиш, последице су поразне: „И учини да се побију који се год не поклонили слици звериној". Насиље се, значи, извршава и овим волшебном — идеолошким инструментом опсесије.

д. Делатност друге звери не исцрпује се идејним и вавилонско-пропагандним деловањем, но, у тесној вези с тим, обухвата и економску регулативу као ефикасно средство за тотално подјармивање. „И учини све, мале и велике, богате и сиромашне, слободњаке и робове, те им даде жиг на десној руци њиховој или на челима њиховима, да нико не може ни купити ни продати, осим ко има жиг, или име звери, или број имена њена". Ради се, дакле, о апсолутној економској зависности. Човек је као физичко биће условљен материјалним опстанком у великој мери. Он мора да употребљава и троши материјална добра (робу како би рекао Маркс, око чега се, по њему, врти читава историја) да би опстао и да би репродуковао своје живљење и рад. Мора се имати, бар минимално, храна, стан и одело, а, према висини стандарда, и много шта друго. Ако тога нема, човек је угрожен. Ко то приграби у своје руке постаје апсолутни господар материјалних средстава и добара, која може по својој вољи делити или не делити другима — има страшно оруђе за владање над њима. Антихрист ће имати (односно, есхатолошки узев, већ има) ту моћ у великим, за његову ствар идеалним, размерама. Економска блага дели по својој вољи. Делиће их (дели их), како овде стоји, само својим присталицама, онима који имају жиг-потврду за њихово коришћење; остали бивају осуђени на глад и немаштину. Жиг (грчки: *hagasma*), у овоме пророчанству о томе, не мора бити буквални урезак на челу или рукама, но се мисли, зависно од модела администрације, на било какав знак (потврда, објава, легитимација) о тој привилегији. Наглашена је, тиме, широка распрострањеност те врсте деспотије. Тој жигоносној ознаци подвргавају се многи не само из страха или ради користи но и по убеђењу. Подјармивање личности помоћу економског притиска једна је од битних ознака антихристовског апсолутистичког система.

Антихришћанство, у својој тортури, било је (и биће а и јесте уколико јесте), као што видимо, јако организовано. Организација му је

суштинско својство. Све што може да послужи успостављању сатанске супердржаве, од физичке принуде и духовног убеђења до економске дискриминације. Римска Империја је реално, а нарочито типолошки, представљена као носилац антихришћанске цивилизације, у којој су хришћани имали свест да су они како стоји у I Петр. 2, 9, „избрани род, царско свештенство, народ добитка (будућности)”, у којима почиње да се остварује нови и праведни свет Божји, да свиће зора долазећег Дана Господњег.

III

Иако се, овде првенствено говори о Римској Империји као виду антихриста, нема ограничења на ту историјску епизоду, него је она, у читавом своме антихристовском устројству и дејству, у основи само *метафора за појаву коначног антихриста*, у његовом дефинитивном облику. То се види, поред осталог, и из чињенице да је антихристовство ове државе, премда фактички жестоко, дато у повишеном стању, хиперболично. Ова држава, ма колико била сурова, није била тако драстично осатањена као што се наводи. Опис зла далеко премашује историјски чињеничко стање зла. Изнете црте су, по мишљењу историчара, преувеличане, пренаглашене. Иако се не пориче тврдња да су хришћани окрутно гоњени као такви, по самој припадности црквеној заједници (*Christianos non licet*) и да су осуђивани *tamquam Christiani*, истиче се апокалиптичка претераност како у страдању хришћана, тако и у зверскости државе. Луиђи Пирандело, нпр., доста аргументовано, истиче да није било ни толике ширине гонења ни такве тортуре. То је, донекле, тачно (што је запазио и жестоки полемичар Тертулијан као и доста тенденциозни историчар Евсевије Кесаријски), али ова преувеличаност одговара и интенцији самог Апокалипсиса; да поводом једне уже реалности у Римској Империји, једном делу историје, пружи универзалну слику антихриста до пуног уобличења при крају историје. Хипербола је овде у служби пророштва о долазећем антихристу, који је у појави Римске Империје истина већ донекле дошао, али, као што ће се испоставити, и стално долази да би на крају, у пуном облику и дејству, коначно и лично дошао. Ова реч, дакле, није памфлет о једном ограниченом простору и времену, но сликовито-драматично пророчанство о сваком времену, до оног последњег.

Зато Апокалиптик, вршећи синтезу већ реченог, открива сам идентитет антихриста посредством броја 666, говорећи: „Овде је мудрост. Ко има ум нека израчуна број звери: јер је број човеков и број њезин *шест стотина и шездесет шест*”. У дешифровању тога броја крије се дефиниција антихристове појаве. Јер слика звери, мада као што смо видели доста говори о особинама и дејствима антихриста, ипак га још, сем у тим релативним особинама и дејствима, не именује, не указује прстом на личност као носиоца тих злодела, не открива га у читавој његовој ширини и дубини, пуности зла. А то: персонално и уопштено указивање — потребно је како ради конспирације обзиром на тадашње прилике гоњења хришћана тако и ради упознавања антихристовског зла у свим приликама.

Број је овде дефиниција личности. Али које? Ко се крије под мистичким бројем 666? Верници Мале Азије, којима се ова реч првобитно обраћа, сигурно су знали то име под шифром броја онолико и онако колико и како је њима било потребно да знају, ограничено на своју постојећу ситуацију, али, вероватно, не сасвим и у његовом есхатолошком аспекту, који ће касније постати предмет многих тумачења за сваку нову ситуацију, због чега је у току историје до данашњих дана настала читава литература о томе, понекад и јако произвољна у конкретизацијама и применама. Не би било много корисно сва та тумачења овде наводити, али треба обратити пажњу на то да је тај број за прве хришћане, непосредне адресате, значио, јер су они, како каже Св. Иринеј, баш као такви (због близине и богодухновености), највише били на прагу и ширег објашњења. Први хришћани су, поред наговештаја из слика звери, схватили да је то име цара *Нерона*, првог зверског гонитеља хришћана и, тиме, самог антихриста. *Нерон* је за њих био конкретни антихрист. Они су до тога сазнања долазили помоћу, у то време распрострањеног, кабалистичког метода гематрије, својеврсне геометрије, означавања имена помоћу бројева. Наиме, грчка слова, алфавит, као и јеврејска, имају бројчану вредност, па се њиховим комбинацијама могу добити разне речи и појмови. Тако бројеви 6-6-6 дају грчку реч *L-a-t-e-i-n-o-s*, односно слова те речи, сабрана, дају број 666: (l) 30 + (a) 1 + (t) 300 + (e) 5 + (i) 10 + (n) 50 + (o) 70 + (s) 200 = 666, а то је опште означавање *Рима* односно *Л а т и н а*. Тај Рим-Латин који има својства која се у приказаним сликама придају звери, а слаже се са значењем броја 666, јесте *Нерон*. Треба при том обратити пажњу на околност да је за њих антихрист (био) отеловљен у *Нерону* премда је време *Нероновог* гонења већ било прошло и наступило време *Домитијана*. Како се, онда, може разумети таква, на први поглед неодговарајућа, идентификација? Тако што *Нерон* као антихрист није само конкретна историјска личност (премда и то јесте пре свега), него и тип антихриста уопште. *Нерон* је, по убеђењу тадашњих хришћана, *Nero REDIVIVUS*, *Нерон* који се стално враћа, што значи да име није условљено само том личношћу, него се односи и на следеће, било које, такве непријатеље Цркве (а тиме и човечанства), који садрже у себи његове зверске црте. Сваки такви, и слични, гонитељ је (као) *Нерон*. Такав је свакако био и њима савремени *Домитијан*.

Треба се, значи, окренути садржају овога броја, а не само формалном имену онога који га носи. Име је увек више него именовање. Руски теолог Виноградов, на основу неких указивања Св. Иринеја, види, упоређењем са стварањем света за шест дана и седмог дана одмора означеног бројем седам, у томе узастопном понављању броја 6 без броја 7 и онога што он значи, у томе непрестаном и усиљеном понављању без позитивног смисла и циља, пустошну и разорну антихристовску делатност. Број 6 је, по *Оберлену*, овде број овога злога света који је осуђен на пропаст. Антихрист, према томе, расте и развија се деструктивно. Број 6 је деструкција, антихристос; број 7 је конструкција, Христос. 666 је жестоки, опасни, злотворни, али ипак неуспели знак стравичне активности зла пред својим стропоштавањем у ништавило. *Сав* је у грчу беса до издиханија, до самоубиствене смрти.

Ово демонско зло утелотворава се највидније у једном државнику као оличењу световне владавине. Антихрист је, пре свега, демонизована државна моћ. Сам владар по себи и независно од моћи коју поседује је незнатна јединка, али на челу система сатанине моћи постаје страшни тиранин, антихрист. Значи ли то да је држава сама по себи, као таква, антихрист? Не, јер свака држава није у том погледу као Римска Империја (не мора бити и не треба да буде, али свака може да буде), не бар по степену и интензитету зла у себи, премда ниједна није ни савршена као таква, није Царство Божје. Св. ап. Павле у Посланици Римљанима (13, 1—2) каже да је, штавише, државна власт, независно од злоупотребе, од Бога и да јој се треба покоравати „као наредби Божјој”. Држава се у том библијском смислу може означити као *societas naturalis*, тј. такав природни поредак који одговара човековим (од Бога у самој природи положеним) тежњама. Држава је наиме позвана да својим поданицима осигура правду и мир, да чува од хаоса, што ако не извршава губи то природно-божанско назначење и постаје узурпатор и носилац сатанског расула. Радило би се, у том случају, о злоупотреби државе у не-природно не-божанске сврхе. Држава, у овој концепцији, није неки немушти природни поредак који се развија механички, него расте етички. Држава може бити добра или зла — зависно од испуњења задатка који јој је од Бога постављен: ако га испуни, добра; ако га не испуни, зла. Бл. Августин, због тога, види државу у сталној колизији са Царством Божјим. Држава није по себи света. Ова реч Божја о антихристу под видом броја 666 десакрализује и демистификује земаљске социолошке творевине и чини их релативним. Нема свете државе, ни светог типа државе, ни светог друштвеног система. Све су то пролазне форме кроз које пронице (треба да пронице) непролазна суштина Царства Христовог. Светска моћ у облику државе респектује се (ако у овом смислу заслужује), али се ниуком смислу не апсолутизује: ако пређе границе свога легалитета може да се отисне на позиције антихристовства као што је у броју 666 стварно случај. Овде је положен жестоки протест против злоупотребе државе и њене сатанске идеологизације, али не и против државног поретка као таквог. Нема анархистичког негирања државе, него има прожимања: да земаљска држава, *Civitas terrena*, послужи продору државе Божје, *Civitas Dei* (по Августиновој терминологији), што кад се збуди, укинуће и себе саму и уступити место Царству слободе, истине и правде (што на свој начин и својом аргументацијом прогнозирају и неке друге филозофије и социологије, марксизам нпр.).

Из тумачења броја 666 као учинка произлази да се у антихристу, остварује јединство лика и дејства. Звер из мора и звер из земље нису две звери но једна, сливају се у једно. Нема два имена, два броја, него једно име, један број. Обе звери осликавају исто биће антихриста. Најпре је, дакле, учињено подвајање, анализа садржаја и дејстава, а за тим пружено је њихово стапање, синтеза. Антихрист је компликован, али јединствен. Та јединственост по истоветном дејству лако је уочива: иста им је зверскост, иста моћ, исто хулење, исто зло. Сектори деловања као да су подељени, али биће, у насилничком поступку, исто: *thirion*, *bestia*. Контрасни, али хомогени лик. Свети учитељи цркве (нарочито Бл. Јероним и Св. Андреј Кесаријски) илуструју ту хомогеност и при-

мером сиријског цара Антиоха Епифана који је, по Даниловом пророчанству (7, 25), поседовао снажну вољу физичке присиле као и интелектуалну исхитреност лажи и мистику преваре.

Монолитност бића не искључује претежну двострукост деловања како је приказано у слици две звери: насиље (прва звер) и превара (друга звер). Антихрист је тиме двострук: зверство тортуре, физичког поробљавања људске личности и зверство преваре, духовног поробљавања те личности. Поред огња и мача, делује превара помоћу лажне мудрости (sofia epigios) (Јак. 3, 15), у служби апсолутног потчињавања, поробљавања. Антихрист је такво, двоструко, оличење премоћи зла над човеком. Као египатски Фараон, Јаније и Јамврије — уједно или као Антиох Епифан, цар и чародјеј — уједно. Дивља свирепост разјареног риса, с једне, и преспредено лукавство смртоносне змије, с друге стране. Варање стоји у служби насиља као што то описује Св. Јефрем Сиријански лапидарним речима: „Вараће свет док се зацари, а кад се зацари сатрће га чељустима присиле. Народи, и сами испуњени злом, постаће лако поданици ове змије. Едом, Моав и Амонићани (прилагодиви и тмоли народи) поклониће се њему као неприкосновеном ауторитету и биће му, шта више, поборници. А кад се утврди, изринуће своју горчину, излучити смртоносни отров са Сиона. Збунуће васиону и помрсити њене конце, оскврнити многе душе не поступајући више побожно, ласкаво, умиљато и привлачно (као пре доласка на власт), него: сурово, жестоко, гневно, раздражено, силовито, одвратно, брутално, ненависно, мрско, љуто, бестидно, стропоштавајући људски род у каљугу срама. Тако у броју 666, повезано са симболима две звери, као имену „човека и звери“, имамо разрешење компликованости (двострукости а и, као што ћемо још видети, многострукости) бића антихриста последњих, тј. свих између Првог и Другог доласка, па, према томе, и наших времена, па све до краја. Развој иде CRESCENDO.

IV

Може се (и треба), значи разматрати питање *савремене присутности антихриста*. Читава ова експликација има тај практички циљ. Реч Божја је увек конкретна. Ко је и где је сад Nero REDIVIVUS? Из којих морско-земних дубина и понора израњају есхатолошке звери и довејавају к нама? И сад је, као икад, актуелан апел Видеоца: „Ко има ум нека израчуна број Звери“. У чему је сад садржај тога симбола и сигнала?

Постоје менења, углавном из нетеолошких кругова (не без оштротности), да се *антихристовске деформације власти могу препознати у савременом свету* (Стаљин, Хитлер, Иди Амин, Бокаса, Пол Пот и др.). Тај зли дух се испољио и у нама блиским и сасвим присутним збивањима. Није ли на пр. у Јасеновцу (и у свему ономе што то место историјски оличава) избио један његов вулкански продор? Зар по стравичном и трагичном — Косову данас не витлају крволочни и незаконити дуси? Ко то, ако не антихрист, „људски крвник од искони“, припрема у наше дане атомски смак овога света? Али иако се у овим појавама — оличењима могу пронаћи неке црте такве дијалектике зле моћи, ипак

је то, поред све фрапантности, још доста далеко од дефинитивног триумфа духа зла последњих времена. Такав дух, сем прототипски (као у Римској Империји), још се није остварио. То доказује историја као и чињеница да је такво остварење повезано са Страшним Судом и ликвидацијом моћи антихриста, кога ће, како је речено у II Сол. 1, 8, „Исус убити духом уста својих, и искоренити светлошћу доласка свога”. Но иако се још није отелотворио као дефинитивна концентрација демонске моћи у једном лицу, његови елементи (особине и дејства), а тиме у процесу постојања и он сам (како произлази из садржаја броја 666), постоји као колективно, у појединцима и групама разливени и у њима садржано биће. Ко је у било коме степену сличан антихристу и садржи се у њему, постаје, том самом партиципацијом, делимични антихрист. Антихрист је у сваком носиоцу његове злотворне активности. У овом смислу ап. Јован говори о „многим антихристима”: „Децо! последње је време, и као што чусте да ће доћи антихрист, и сад многи антихристи постадоше; по том познајемо да је последњи час” (II Јн. 2, 18). Апостол Павле ову колективну појаву у акцији назива „тајном безакоња”. „јер, каже, већ ради тајна безакоња (to mistyrion tis anomias) (II Сол. 2, 7). Безакоње стоји са безакоником у органској вези. Аномија (безакоње) је аномос (безаконик).

Антихрист, значи, није се још обелоданио у пуности своје појаве, али је, мање или више, ту и тамо, присутан у половичним антихристима. Они су, поред осталог, и знаци његовог дефинитивног доласка. Антихристовско насиље, тј. у ствари безакоње као супростављање вољи Божјој, непрестано делује. Оно се понекад и понегде испољава скривено, тајновито, перфидно, камуфлирано, али увек злокобно растући у опсег и лик последњег антихриста. Тортуре се облачи у маску доброхотности и заогрће ласкавим теоријама. Отров се често сервира у слаткој обланди, због чега бивају отровани многи. „А Дух разговетно говори да ће у последња времена отступити неки (многи) од вере слушајући лажне духове и науке ђаволске, у лицемерју лажа, жигосаних на својој савести” (I Тим. 4, 1—2). Антихрист је, у овом аспекту, деловање, ток, процес, појава у продору. Стално тече: некада тихо, једва приметно, а некад бурно, скоковито, нападно. Стропоштава се у поноре, али и подиже у висине. У невидивости (или слабој видивости) полаже се основ за подизање богоборног и богоотступног здања принуде и ропства. Ти спаваш или устајеш, веселиш се или тугујеш, радиш или се одмараш, а антихрист у антихристима ради, пронице, проткива, разара, растаче, припрема престо сатански.

Неопходно је, због тога, препознавати знаке антихриста у антихристима. Бог нам у овоме тексту, поред осталог, отвара очи за та распознавања. Треба уочавати антихристовско безакоње у своме времену и у своме простору. Овде се пружа у том погледу далекосежно упутство, које, преко историјско ограничених прилика и њиховим уопштавањем, превазилази ограничености и обухвата све историјске прилике, па, следствено, и наше. Погледај са овога видика најпре у своје мисли и дела, у свој живот, и разабери — нема ли ту, можда, тога зла. Да те није ова моћ зла већ покорила, обманула, подрла у тебе, устоличила се. Да није зао дух у твојем срцу и души већ нашао своју јазбину. Са-

времени филозоф и социолог Ерих Фром, оштроумни посматрач, пронашао је читави низ факата у психологији и менталитету данашњих људи, као и у њиховим установама, у којима би се могла приметити деформација антихристовског терора. Верници би требало да то уочавају и сазнају боље него филозофи, као што нас, уопштено али оштро, упозорава Апостол: „Али ви, браћо, нисте у тами да вас дан као лопов застане. Јер сте ви синови видела и синови дана. Тако дакле да не спавамо као остали, него да пазимо и будемо трезни. . . Да будемо обучени у оклоп вере и љубави и с кацигом наде спасења; јер нас Бог не постави за гнев, него да добијемо спасење кроз Господа свога Исуса Христа” (I Сол. 5, 4—6).

Из верско-моралног посрнућа и расула гради антихрист своје царство. Из свакидашњих и на око можда малих грехова успоставља он своју велику отпадију. Таквих елемената за ову јадовиту градњу накупило се у данашњем свету много и из њих би могао да произађе незаконик последњег времена, пустошник који ће покушати да коначно опустоши свет. Ти елементи већ су толико упадљиви да су постали видни и обичном вернику. Познати енглески писац Џон Орвел (пored сличних запажања код поменутог Фрома и још изразитије код Замјатина и Хакслија) пронашао је и у својим списима са великом убедљивошћу изнео (нарочито у роману „1984”) драстичне црте такве зверске владавине. Његова визија апсолутне подјармености, где се управља помоћу терора и лажи и уз помоћ чудесне технологије, одговора, иако се формално не позива на њега, опису дупле звери у овоме тексту. „Велики брат” (једна од средишних фигура романа), мистериозни шеф који стоји на челу сурово контролисаног друштва, са портретима — квазииконама који га свуда оприсутњавају, јесте профано-патетичка представа антихриста у улози деспота. У томе лику се сконцентрисала сва огољена, немилосрдна, брутална доминација над људима као производ свега негативног што постоји у људској природи (а и сатанској). Орвел, при том, претендује на егзактност својих навода доступних уму и искуству. Докучена је ту иманентна суштина зла палог човечанства у форми неприкосновене државне тортуре. Орвел је, може се рећи, по самој тој констатацији велики савремени коментатор Апокалипсиса о антихристу. Суштинска разлика је само у питању излаза из такве ситуације: док Орвел, стојећи на терену рационализма и клонећи се сваке метафизике, тај излаз не види и будућност слика мрачним бојама као неминовно катастрофалну, дотле је Апокалипсис сав у налажењу пута спасења и апеловању да се он прихвати. Пројекција будућности у Апокалипсису је метафизичко-оптимистичка.

Али ма колика била велика моћ антихриста у овоме „злome свету” (I Јн. 5, 19), осуђена је на пропаст. У 5-ом стиху, као што смо видели, каже се да ће та владавина, у примеру Римске Империје, трајати симболичких четрдесет и два месеца, тј. релативно дуго а апсолутно ограничено, јер ће не само бити „раскопана” Господом (I Јн. 3, 8), него је подривена и сама по себи, нема самобитности и представља девијацију, ексцес злих сила. Као што се Римска Империја као владавина антихриста стропоштала, тако ће се стропоштати и свака антихристовска владавина. Онај који је спречавао помаму злих сила у историји, о *katehōn*

(II Сол. 2, 7), Христос, уништиће ту пошаст у надисторији (есхатону који је отпочео). Јагње Божје, распети и васкрсли Господ, победиће, и већ пролептички побеђује, моћ антихриста путем благодатног преображаја живота и света кроз Цркву, тј. и кроз нас као војујућу цркву. Свету предстоји преображај у Христу у коме је већ отпочео нови свет Божји, „ново небо и нова земља, где правда живи“ (II Петр. 3, 13).

*
* * *

Ово је један од више могућих аспектa у разматрању појаве антихриста пред Други Долазак Христа. Говори се, као што смо видели, о светско-државној моћи те појаве, али се у ту злу моћ, укључују и многи, скоро сви, елементи греха. Антихрист је, тајном зла у себи, веома компликована сила, у коме се концентришу историјски токови богоборства сливајући се у државну владавину насиља и нечовештва, насупрот Царству Божјем као владавини слободе, правде и човекољубља.

Толико се нама, за сада, открило о овој тајни, у којој има још много неизрецивог и недокучивог, а другима ће се, можда, више открити кад се и сам антихрист лично открије и наступи. Св. Иполит баш и каже да ће се знање о антихристу у потпуности сазнати кад се и он у потпуности обелодани. Сада је, кажем, наше сазнање о антихристу делимично, али у мери те делимичности ми га доста добро уочавамо и то је за нас, сада, оријентационо довољно — да се не би онда, кад у потпуности и јавно дође, изненадили, и да се не би сада, кад у перфидности долази, преварили. „Да би се, како каже Апостол, утврдила срца ваша без кривице у светињи пред Богом и Оцем нашим, за долазак Господа нашега Исуса Христа са свима светима његовима. Амин“ (I Сол. 3, 13).

S u m m a r y

Bozhidar Miyach

ON THE ANTICHRIST

This article is a kerygmatic commentary on Rev. 13, 1—18. The Dragon and the mystical number 666 represent the Antichrist as the head of the World State. The godless power of the Roman Empire has been the anticipation of the coming Antichrist. In all the fighters against God the author sees *Nero redivivus*, but the last one, the real Antichrist will concentrate all demonic powers in his person. However, his totalitarian rule will not last long (1 John 3,8).

The satanic power is at work diachronically throughout the ages. But the last one, the „Son of Perdition” is easily to be recognized by those who seriously take his description presented in the Book of Revelation.

Др Владета Јеротић

ТРАЖЕЊЕ СМИСЛА У БОЛУ И БОЛ КАО ШАНСА ЧОВЕКОВА

Бол би да у свему себе нађе, свему да се саопшти, до заборава свог извора, до расплинућа твари у сан. Идеализатор је. Магновено скрене у радост стварања. Целим сном би онда да се потврди, да се кроз њега оствари: од сна прави надстварност.

Момчило Настасијевић

Бол је заједнички доживљај свих живих бића. Неки истраживачи живота биљака тврде да и биљка може да осети бол и да се тај бол може забележити. Не изгледа насилно повезати бол са патњом, јер, заиста, сваки бол који достигне одређену јачину или траје неко време, свеједно да ли је физичког или психичког порекла, проузрокује патњу. Тако да можемо да кажемо да је душевна патња пропратна појава и физичког и психичког бола. Својство је само човека да бол свесно уочи и да спонтано тражи његово порекло. Када је реч о физичком узроку бола човеку је лакше да стигне до његовог порекла, него када је бол и последична патња тог бола душевног порекла. Па ипак, још увек нико не зна тачно да каже да ли је бол осећај или опажај или можда афект. Није чак јасно да ли бол треба уопште сврставати у болесне манифестације, или би га требало назвати опомињачем и чуварем нормалног интегритета организма.

Пада у очи зачуђавајућа немоћ човека када треба другоме да опише природу и карактер болног феномена код себе. Такав човек се понаша као неко ко треба да другоме опише укус или мирис неког плода који онај други никад није пробао. Откуд ова тешкоћа у саопштавању бола?

Бол је биолошки прафеномен, чиме желимо да кажемо да он није могао бити до данас научно до у појединости разложен, нити је духовно могао бити до краја схватљив. Као појава свесног живота, бол је, у сваком случају, изазов не само за духовно-научне но и за биолошке дисциплине.

Чудновато је можда, али не мање истинито да човек тек преко бола, и то, најпре, физичког, сазнаје да је жив, да постоји. Тако и дете открива рано реалност свога тела: када га неко удари или када се само удари. Већ смо рекли да осим човека и свако друго живо биће реагује болом на спољашњу драж. Што је овакво биће примитивније структуре, оно ће много више реаговати на спољне него на унутарње дражи. Са развојем нервног система, све до развоја мозга, са његовим чудесно-величанственим милијардама ћелија код човека, одговор на бол све је интензивнији, све мање рефлексан, а све више афектибан, да би код изузетно диференцираног човека, диференцираног, пре свега, услед богатства његовог емотивног, али и интелектуалног, и још више, духовног живота, доживљај бола постао, пре свега, унутарњи догађај патње проузроковане првенствено унутарњим, мање спољним конфликтима. „Грубима радости ко хлеба, а нежнима жалости ко Бога“, певао је преосетљиви и душом богати Сергеј Јесењин.

Једна народна пословица каже, не без разлога, да човек цени оно што је изгубио. Бол је људски феномен који је на средини пута између здравља које смо имали (или које је нас имало), здравља у коме смо бивствовали и не знајући довољно свесно да смо здрави, и губитка тога здравља, привременог, као код болова у акутним или субакутним болестима, или дефинитивног, као у случају хроничних болести. Бол нас и са ове стране, дакле, опомиње, чини буднијим, самим тим и свеснијим него што смо били. Он нам указује на могућност ограничења наше егзистенције, као и на њен потпун губитак, али и на могућност проширења ове егзистенције, које иде уз појачану самосвест о вредности и одговорности егзистенције. Пошто су нам обе могућности егзистенције отворене, наш однос према болу одлучиће о исходу ових могућности. Сигурно је да сваки страх пред болом и од бола (свеједно да ли физичког или душевног), страх који не заштићује, нити је физиолошки користан, сужава нашу свест, самим тим ограничава и нашу могућност сагледавања узрока, односно смисла бола, чак и оног елементарног — физичког.

У развоју човека од рођења до смрти, када је реч о болу и патњи, понавља се тако, у маломе, развој живог бића уопште. Дете, најпре, физички осети бол; оно га несумњиво, већ у доста грубом стању, осети приликом чина рођења. Тај страх који новорођенче осети приликом рођења кроз теснац, према неким психоаналитичарима, никада више не напушта човека и он је подлога сваком каснијем страху. Овом физичком и физиолошком доживљају бола изгледа да се врло брзо, већ у првим месецима живота, придружи први наговештај, сигурно још врло рудиментаран, душевног бола, дакле, патње. Не треба сумњати да и сасвим мало дете може да пати.¹⁾ Када одрасте и када постане зрео или бар тако физички изгледа, човек све јаче и теже доживљава бол и патњу, нарочито када ови долазе из њега самог. Он ће једном схватити, нарочито ако је добар познавалац тамних вилајета своје душе, свога несвесног, како би рекли психоаналитичари,

¹ Патња малог детета нарочито се дојимала и дубоко узбуђивала великог патника света, Фјодора Михајловича Достојевског. Ни Аљоша Карамазов, а ни старац Зосима нису имали утешних речи објашњења за, на изглед, безразложну и невину патњу малог детета.

да је на крају крајева човек највећи непријатељ ипак самом себи. Свакојаке болове трпеће он када му их други задају. Ћутаће и трпеће ако буде сматрао да их је заслужио; или ће се бунити, гневити и узвраћати на задати бол још већим болом починиоцу зла, и тако ће ублажити своје јаде. Око за око, зуб за зуб, цароваће светом као природни закон, десетинама хиљада година, и још ће царовати све док смо само природна бића. Загонетка почиње од тренутка када се природна агресија човекова, у циљу одржања, претвори у аутоагресију. Откуд је дошло да човек самог себе почиње да мучи, да самом себи задаје бол?

Није потребно узимати за пример стравична сакаћења и богаљења, све до самокастрације појединих душевних болесника. Довољно је осврнути се за собом и у себи сваког дана, и не без чуђења и страха, уочити како много и често човек наноси бол, физички и душевни, самом себи. Број самоповреда на раду, у стану, при вожњи, застрашујуће је велики. Човек, ненаучен да посматра самог себе, у потпуном незнању олако прелази преко понављаних самоозлеђивања све док га неки пријатељ, брачни друг или лекар не упозоре на правилност понављања или све озбиљнију природу рана које себи наноси. Овакве људе, ни мало ретке у стварности, медицина зове трауматофилима. Иако се може говорити о преовлађавању физичког или психичког трауматофилства, човек, као отворено биће, показује ову отвореност и у својим болестима, својим боловима, па када себе несвесно озлеђује физички, он то ипак чини преко несвесне душевне потребе за самокажњавањем. Наношење бола, физичком или душевном бићу своје, само привидно указује на расцепљеност човека на тело и душу, у суштини човек иступа обично јединствено, телесно и душевно, он је и телом и душом ранив, што и показује његову непрестану отвореност за све.

Ову потребу за испаштањем преко физичких болова без неке органске болести, или болова који прате неку телесну болест, не треба увек посматрати на психопатолошки начин, на пример, као болесни мазохизам неуротичара који је, у ствари, неки скривени садист. Сигуно је да постоје људи који добар део живота утроше на болесно и јалово мучење самих себе, управо преко телесних болова и душевних патњи. Али не треба заборавити ни оне друге људе, који су знали и умели да себе очисте и облагороде доживљавајући мучне болове и патњу. Имао сам више пацијената који су у одређеном периоду свога живота, периоду који је некад трајао и више година, осећали велику унутарњу, несвесну потребу да се разболе и то од неке болести праћене боловима, на пример гризлице у стомаку. После истека тога времена, под утицајем психотерапије, али и спонтано, процесом самоизлечења, оваква болест је ишчезавала, не остављајући за собом ни трага. Скоро увек ишчезавање болести уследило је после снажног и поштеног сагледавања узрока и успешног рашчишћавања конфликта. Није више било места даљим боловима, они су корисно испунили своју мисију.

Разумевање природе бола, дубље продирање у његове узроке могуће је тек када бол мине. Али када је он једном прошао, спонтано или под утицајем лекова, ми више немамо природну потребу да се болом даље бавимо. Бол пролази, а задовољство тражи вечност, каже

Ниче. Шта, дакле, чинити? Надвисити себе и посматрати бол док траје, јер је онда могуће открити повод, или сачувати живо сећање на протекли бол и са одређеног растојања узети га у разматрање? Зашто нам је уопште тако важан узрок бола? Најједноставније је одговорити да нам је узрок важан да бисмо могли отклонити бол. Пример са зубобољом је свима јасан, па и са мање јасним боловима унутрашњих органа. Али шта рећи за душевне болове који су исто што и патња? Иако немоћнији, често много немоћнији у посматрању сопствене патње, нарочито у откривању њеног узрока, у односу на болове који имају примарно телесно исходиште, човек као отворено биће, као биће које поставља питања о узроку, а онда и смислу бола, односно патње, неминовно наставља са оваквим питањима и истраживањима и када је у питању душевна патња. И, какав је исход овог истраживања, упитаће скептик иронично. Није могуће другачије одговорити на овакво од давнина познато питање него излагањем филозофских и метафизичких погледа и учења на природу људског бола и патње. Могао би неко да постави питање чему филозофирати у медицини. Заједничко питање, међутим, и филозофије и медицине једно је исто: шта је човек, откуда је и куда иде. Низ варијација формалних филозофских проблема од значаја је и за медицинаре, као на пример природа бића болести, логичне и прелогичне основе дијагностичког процеса, појам каузалности, дефиниција болести и здравља, као и узорна етичка питања. Филозофи се, са своје стране, занимају за човекову конституцију и искуство у суочавању са болешћу и смрћу. Још је Аристотел сматрао да два различита вида једне, и то супстанцијалне целине, која се састоји из душе и тела, треба да буде проучавана од различитих дисциплина, као што су медицина и филозофија. На овај Аристотелов захтев, ми можемо овде да одговоримо само сасвим површно.

Смртна душа, према Платону, из *Тимаја*, за разлику од њеног бесмртног дела, носи у себи неизбежност страсти: наладу, бол који удаљује од добра, неустрашивост и страх, жудњу и варљиву наду. Према хришћанском погледу на живот, на који ћемо се мало касније вратити, бол, не удаљава човека од добра, он је ту да би га очистио и преобразио. Платон се, међутим, судећи о болу као страсти, али и болу који није само физичка патња, него и брига, јад, туга и жалост, приближава индијском концепту о свету као маји, па и болу као привиду кога се треба ослободити зарад учествовања у истини Бrame. Сетимо се будистичког одговора у виду „четири свете истине”: 1. сазнање бола, односно патње, 2. сазнање узрока патње, 3. сазнање неминовности уништења патње и 4. сазнање средства за уништење патње.

Све је друкчије у хришћанству, чији је поглед на свет, желели ми то или не, прожео европску културу до њене сржи и он траје већ скоро две хиљаде година. Прави мислилац Запада данас, Денис де Ружмон (*Denis de Rougemont*), у књизи *Западна пустоловина човека* ову истину овако сажима: „Реч, а не тишина; ваплоћење, а не појам. Благодат уместо заслуге, вера, а не директно сазнање Божанског, историја уместо мита, прихватање тела, а тиме и материје, као реалности нашег садашњег живота”.

Хришћански човек, када се енергично оградио (и када то може и данас да учини) од разних манихејских и богумилских секташења, дуалистичких јереси и монофизитства, прихватио је материју, самим тим тело и све оно што се телу на земљи дешава. Иако је њен покретач духовни принцип, хришћанска култура Запада материјална је култура. Хришћански човек је прихватио, дакле, и бол материје, као својство њеног телесног и душевног склопа. Материја није привид Духа или дело злог волшебника, гностичког демијурга, него ваплоћење тога Духа, божанска авантура енергије и материје. Овакав прилаз материји, телу и духу подстакло је хришћанског човека Запада да се почне да бави науком, али и да филозофира на другачији начин од многих грчких мислилаца пре Христа. Тако је отпочео и величанствен и мукотрпан аргонаутски пут западног човека у трагању за Златним руном, у тежњи да себи објасни узрок и порекло, смисао и исход сваког бола, оног физичког као и душевног, оног које човек сам себи наноси, као и бола који му задаје други човек, породица и друштво. А сада да се вратимо, сходно Аристотеловом савету, и на нека значајна физиолошка истраживања научника о пореклу бола.

*

Енглески физиолог Чарлс Шерингтон је у болу прочитао најпре императивни заштитни рефлекс. Он је запазио да је локална реакција вегетативног и моторног порекла на штетне дражи сигурно рефлексна, али општа моторна реакција на бол, као и когнитивна компонента осећања бола изгледале су му стечене. У експерименту са новорођеним животињама, мачком, псом или мајмуном, које су биле месецима заштићене од било каквог болног утицаја околине, а потом враћене у природне услове, запазио је да ове животиње нису реаговале болом на механичке или електричне болне дражи. Иако су се рефлексно трзале на болни, електрични удар, ове су животиње увек изнова саме тражиле извор из кога је бол долазио. Тек после дужег времена животиње су ипак научиле да се одговарајуће понашају према штетним дражима. Шерингтон је дошао до сличног закључка посматрајући сасвим малу децу. Шта из ових експеримената, које некад сама природа припреми — на пример, у ретким случајевима неосетљивости на бол код нормалне деце, или у случају оштећења неких делова мозга, када се јавља тзв. асимболија бола — може да се закључи? Да би се развило нормално понашање организма према разноврсним болним дражима које долазе споља или изнутра, изгледа неопходно да тај организам у једном одређеном времену развоја, дође у додир са штетним наддражајима да би могао да развија одговарајуће осећајне реакције.

Зар није овај закључак применив и за другу страну бола — душевну патњу? Деца која су брижљиво чувана годинама, од рођења до поласка у школу од различитих штетних утицаја споља, васпитавана у атмосфери крајње толеранције родитеља, без кажњавања и било какве строгости, често су у пубертету и после њега постајала аутоагресивна, пасивна, неборбена, склона депресији или резигнацији. Међу овом „децом цвећа“, каквих је у време хипи покрета у Америци било доста,

брзо се населила дрога, алкохол, псеудофилозофска учења будизма, лажна мистика и друго.

Не говори ли све у прилог изједначавања бола и патње са самом суштином живота? Како остати неосетљив на бол и патњу усред бола и патње других људи! Не учи ли нас неуролошка патологија да неосетљивост на физички бол значи озбиљну болест која нам угрожава живот! А психијатријска патологија, не показује ли нам довољно сву претећу опасност која долази од тзв. моралних идиота, који су у стању да направе покољ у својој околини без трунке гриже савести!

Све ово што смо досада изнели о физиолошким и патолошким механизмима бола и патње захтева од сваког од нас одговор на праждавни изазов бола и патње, одговор какав су тражили људи од почетка људске историје. Није тачно да су оваква питања и одговоре постављали и давали само велики мислиоци човечанства, његови религиозни предводитељи, касније филозофи, уметници, још касније и научници. И некада, као и данас, сваки човек је у току живота стављан безброј пута на пробу сопственог реаговања на бол или патњу, односно најчешће и на бол и на патњу. У добу у коме живимо, у коме смо нарочито жестоко излагани разноврсним болним надражајима споља, а не мање и душевним патњама сваке врсте, поставља се пред сваким човеком, све императивније питање како реаговати на изазов бола и патње. Могу ли бол и патња да буду шанса за човека?

Погледајмо, укратко, како човек најчешће реагује на бол и патњу и како је он, вероватно, реаговао и раније и много раније. Две најчешће реакције на опасност и бол скопчане за ову опасност у анималном свету јесу бекство у умртвљавање. Ако преведемо ове циљевите реакције, сврсисходне само за животиње и само понекад за човека, на душевни живот његов, онда уочавамо да бежање од патње или прављење себе равнодушним према патњи није никакав сврсисходан одговор на изазов патње, но незрела реакција душевно слабије развијеног, неуротичног или психотичног људског бића која у неким животним ситуацијама постаје опасна по живот, управо на исти начин као што би била опасна нека опекотина код човека који је неосећа, јер су му неком болешћу кичмене мождине или мозга пресечени или блокирани путеви који доводе до свести осећај бола.

Врло је различит, међутим, однос људи према физичком, па и психичком болу. Једни реагују и на најмањи бол уплашено, хистериично, други необично дуго и стрпљиво подносе и јаче болове, трећи се понашају тако као да не знају за бол. Овако различито понашање условљено је телесном конституцијом и темпераментом човека, као урођеним вредностима, затим припадношћу интровертованом или екстравертованом типу личности, (екстравертоване личности су више склоне жалбама на болове од интровертованих), потом експресивним стилем који је функција етничке припадности (медитерански народи другачије реагују на бол од народа северних земаља), а онда, веома је условљено мотивацијом и надом, односно животним ставом и погледом на свет. Има људи, међутим, који су толико опседнути радом, често као јединим смислом живљења, да су у стању да не примете и јачи бол који им већ озбиљно и од раније сигнализира неки орган као почетак, можда не-

ког тешког оболења. Као што има, са друге стране, људи толико животно уплашених да својим страхом потискују доживљавање бола и производе исто неповољно дејство као у случају човека неуротично опседнутог радом.

Уочавање бола, као и подесно реаговање на њега својство је диференцираних и зрелих људи. Разне врсте и степени неурозе искривљују и изопачују наш однос према болу. Тако је душевни бол, нарочито ако дуже траје, у стању да отупи нашу природну осетљивост на телесни бол, али и обратно. Дешава се, наравно, и да дуготрајни телесни или душевни бол сензибилише организам који онда појачано и преосетљиво реагује на ону другу врсту бола. Некад је, опет, овај однос комплексан. Човеку је од свега, изгледа, најтеже да призна себи своје конфликте и нарочито своје грешке, пропусте и преступе које је чинио или их и даље чини према себи и другима, а који произлазе из непознатих, потиснутих и од свести и савести на све начине одбациваних конфликта. Наш унутарњи конфликт, међутим, нарочито онда када обухвата витална и фундаментална људска осећања, као што су љубав и мржња, завист и љубомора, агресија и сексуалност, инфериорност и супериорност, не може се без штетних последица по људски организам и душевни живот човека потиснути или негирати. Један од честих вентила оваквог насилног запушења доживљавања људских конфликта јесте физички бол. Он, наравно, увек може бити знак и органског оболења, што ни тада не искључује несвесну потребу психе за кажњавањем, али чешће, физички бол, нарочито код млађих није органски, он само маскира, често и за дужи период, депресију и страх, познате психичке феномене одређене и препознатљиве несвесне динамике.

*

Потреба човека да изиграва мученика, а онда временом да то и постане, распрострањена је појава. Ову потребу човек манифестује управо болом, често обојеним хипохондријом. Неки међу оваквим људима желе на овај начин да буду у центру пажње околине, други се осећају, с правом или без права, запостављеним од околине. Бол остаје некад заиста једини начин да овакви људи огласе своје постојање, иако је начин на који то чине незрео. Исход оваквог понашања у једном случају доведе до позитивне промене околине према „мученику”, у другом случају околина је равнодушна или реагује негативно. У оба случаја незрело, односно неуротично понашање несрећника наставља се. Јер, ако је околина позитивно реаговала благонаклоношћу, постоји опасност фиксирања оваквих особа за свој бол, односно несвесно, па и свесно коришћење бола у свакој ситуацији која се процењује као неповољна за личност; у другом случају, ситуација је гора, јер још једном, и после понављаног манифестовања бола одбијање околине да овај бол уочи, може довести особу до очајања или тупости, до озбиљне депресије која некад завршава озбиљном телесном болешћу.

Треба обратити пажњу на везу која постоји између бола и депресије. Научна истраживања у свету и код нас, која трају већ двадесет година, показала су да је бол, и то најчешће манифестован као главо-

боља, затим као бол у врату и кичменом стубу, нешто ређе у грудном кошу, стомаку или леђима, присутан од 31 — 56% случајева код пацијената који се јављају лекару опште праксе. Приближно исти проценат бола нађен је и код анксиозно-хистеричне групе пацијената. И код једних и код других, међутим, бол може да доминира маскирајући нешто депресију или страх пацијента. Отуд дијагноза оваквих стања није увек једноставна; физиолошко, бихејвиорално и афективно дејство хроничног бола и депресије слично је. И код једних и код других пацијената, ако тренутно посматрамо код ових два одвојена оболења, постоји губитак апетита, сметње у спавању, опадање либида и слабост концентрације. На депресију треба увек помишљати када се после брижљивог физикалног испитивања не открије никаква органска основа која би објашњавала бол. Треба нагласити да иако овај бол спада у тзв. психогене болове, он није мање реалан нити мање доживљен као физички од стране пацијента. Још једна карактеристика овог бола иза којег се крије депресија јесте што пацијент не доводи ни у какву везу бол са неким интерперсоналним догађајем и својим емотивним одговором на њега.

Познати амерички психоаналитичар Томас Сас пружа нам једно могуће објашњење за интрапсихичку динамику особе која се жали на бол, иза које стоји неуроza, депресија и страх. Он сматра да је лични однос овакве особе према телу онај исти какав је у детињству постојао према родитељима, али и родитеља према њему. Потиснути агресивни и сексуални импулси детета према родитељима изазивају осећање кривице које се оглашава у потреби за самокажњавањем, и то на телу. Телесни бол слаби осећање кривице и срама, самим тим спречава озбиљнији развој депресије. Овај несвесни механизам се у потпуности преноси на одрасло доба, у коме се наставља иста непрепозната игра између тела, бола и кривице. Што су јачи телесни болови психогеног порекла, то су мањи изгледи да ће се развити чиста депресија, а можда чак на овај начин спречити и самоубиство као пропратна појава тежих депресија. Имао сам више пацијената у психотерапетуској пракси који су управо захваљујући јаким боловима, али понекад и стварним телесним разболевањима, сами себи помогли да због тешке депресије која се у позадини болова налазила, не изврше самоубиство.

Феноменолошки су занимљиви и не тако ретки физички болови код човека који је сведок јаких болова, физичких или психичких неког човека из блиске околине који се воли. Процес поистовећења са вољеним човеком који пати је некад тако јак, а жеља да му се олакшају болови тако искрена да се физички бол буквално пренесе на исти орган или на исто место тела на коме трпи болове вољена особа. Скоро по правилу, у оваквој врсти поистовећења психоаналитичар види тип тзв. хистеричне идентификације, као врсту регредирања на идентификацију детета као првобитну и нормалну реакцију према објекту, најчешће мајци.

Још је Сигмунд Фројд писао да када је физички бол хистеричан симптом, он је израз расцепа из свести потиснуте представе и са њоме повезаног афекта који се претвара у осећај бола. Мотив за овај расцеп

је одбрана психе од неке болне, неподносиве или забрањене представе. На овај начин конверзија која води до расцепа чини од једног душевног догађаја телесни, функционалан догађај. Наше Ја спасло се, додуше, неприхвативе психичке ситуације, али то је постигло по цену болних функционалних патњи. „Нешто што је могло и требало да постане душевни бол, претворило се у телесни“, вели, тачно, Фројд. Колико је само конфликта нагонске, друштвене и моралне природе које наша превише ранива и слабачка психа не може да поднесе, па их преко енергије афеката и вегетативног нервног система отпрати у различита болесна телесна збивања; на почетку и дуго са боловима без органских промена, а онда са променама на органима, односно појавом телесне болести! Колико претрпи ово наше тело у току живота, баш као неко „жртвено јагње“ од насилничке, необуздане и неуравнотежене психе! Заиста бисмо се морали односити са више поштовања и љубави према свом телу, том малом ремек-делу Творца.

Према психоаналитичком учењу, одвајање детета од мајке ствара у њему страх, тзв. сепарациони страх. Али већ је Фројд подозревао да заједно са страхом у детета се јавља бол и жалост. Није лако распознати када одвајање од објекта у наведеном случају мајке, изазива страх, када жалост, а када можда само бол. У сваком случају, бол је својствена реакција на губитак објекта, а страх реакција на опасност коју овај губитак собом носи. Прелаз телесног бола у душевни и обратно могућ је и чест феномен; он се одиграва, према психоаналитичарима, преко две врсте либидинозног поседовања: код телесног бола који је нарцистичко поседовање, односно страх од губитка тог поседовања, и код душевног бола када је у питању објектно либидинозно поседовање, односно реалан или имагинаран страх од губитка овог. Преведено на обичан језик, и нарцистичко и објектно поседовање је врста себичности, а бол који се у нама јавља, телесни или душевни, редован је пропратни знак сваке угрожености ове себичности. Себичност је сама грешна људска природа, а ипак та иста природа тражи од нас одрицање од себичности, давање себе животу и људима. Овај расцеп у нама производи бол, утолико интензивнији уколико смо јаче и дубље укотвени у сопствени егоизам. Највећи парадокс је, међутим, у томе да себичан човек не воли себе и да је управо он највише изложен болу. Овај парадокс су религије најдубље схватиле, нарочито будистичка, али и хришћанска, која опомиње да онај који хоће да сачува душу за себе, изгубиће је. Све док нам је давање и поклањање себе другоме болно, дотле смо изложени још већем болу услед задржавања и чувања блага за себе. Тек онда када нам давање постане истинска радост када се емпиријски уверимо да је прилив енергије утолико већи у нама уколико је више другима изливамо, на најбољем смо путу да преобразимо доживљај бола, од негативног у позитивно. („Свако нека даје како је у срцу одлучио, не од жалости или од морања; јер Бог воли радосног даваоца“ — из II посланице Коринћанима апостола Павла).

Познати су и случајеви развијања психичких болова, некад и стварне телесне болести, код особа којима је неко близак умро у породици. Поменути сепарациони страх познат из детињства, сада је оживљен и трансформисан у сепарациону депресију, у којој има не-

свесног, али и свесног, оправданог или неоправданог осећања кривице због губитка вољене особе. Бол као симптом је у исто време онда и последица унутарњег конфликта који индивидуа доживљава као прегњу и решење овог конфликта. Уколико је осећање кривице неке особе јаче, утолико ће се она енергичније и тврдоглавије бранити од сваког покушаја лекара да протумачи њене болове као психогене. Она ће радије месецима, па и годинама обилазили разне лекаре у неуротичној потреби да јој неко потврди органско порекло болова; било је грубих примера када су овакви пацијенти, са снажном потребом за самокажњавањем, успевали да убеди хирурге да их оперишу, чак некад и више пута, увек са негативним исходом операције, која није, наравно, могла да одстрани бол који је био душевне, а не телесне природе.

Споменули смо да има пацијената који, на изглед, јуначки подносе дуго времена болове упорно одбијајући да узму средства за ублажавање болова. Приличан је број и оних других људи који се тако вежу за неко средство за умирење бола да постају временом од њега зависни. Овакви људи схвате у једном тренутку да су њихови болови последица унутарњих конфликта, али због немоћи да их реше, постају таблетомани или наркомани, чиме даље компликују већ од раније сложену интер- и интра-психичку ситуацију.

У закључку овог дела нашег разлагања о болу треба рећи да је бол симптом болести, свеједно да ли психичке или физичке природе; када се утврди да је бол симптом психичке болести, онда се открива да је та болест најчешће нарцистичка неуроza, неуротична депресија или анксиозна хистерија. У несвесном динамичком збивању оваквих поремећаја налази се неки озбиљнији сукоб са самим собом, неусаглашеност између унутарњих и спољних потреба, изневеравање гласа савести, потреба за самокажњавањем и испаштањем.

*

Наша размишљања о болу, нарочито она метафизичке природе била би можда непотребна или сувишна када бисмо о природи чак и физиолошког бола, поготово природи људске патње као израза хуманизованог бола добили задовољавајуће одговоре од стране науке, пре свега неурофизиологије. Међутим, и када тако познати европски научник као што је Рихард Јунг пише да неурофизиологија не може ништа да допринесе разумевању психолошких и психијатријских феномена, јер се неурофизиологија задржава на анализи каузалне повезаности и на утврђивању корелације између физиолошких збивања која се могу регистровати и психолошких посматрања, онда људска потреба да се ипак продре у телесна и нарочито душевна збивања која му проузрокују бол и патњу, прелази могућност одговора који наука може да пружи; она се протеже, природно, на област метафизике и њених понуда. Јер ако је човек из нужности свога опстанка открио ватру, точак, кукуруз, лековито биље и слично, он је из исте такве нужности открио у себи Бога и у њему смисао не само свога опстанка, но и сваког бола и патње који неминовно прате овај опстанак. Како су уопште на бол и болест гледали људи кроз историју?

Стари Грци су болести и пропратне болове у њима тумачили случајем и нужношћу природе. Био је то напредак у тумачењу узрока и смисла болести, јер су човека терали да истражује, а онда и лечи и отклања онај део у болести, или оне болести које су настајале као плод случаја. Што се тиче оног другог дела у болестима, које су, према грчком уверењу, биле последице нужности природе, оне су училе човека стрпљењу и трпењу, поковавању нужности и прихватању судбине. Ипак, у грчком схватању болести и патње још увек човек страда без своје кривице, под ударом виших и несхвативих сила нужности, његова патња је, тако, патња без наде.

Од настанка хришћанских времена до данас схватање болести пролазило је кроз неколико фаза, при чему се дешавало, и данас се дешава, да у једној фази или времену постоје паралелно више противуречних тумачења. Дуго је кроз средњовековну историју хришћанског друштва преовлађавало гледање на болест као казну Божију за грехе појединца и читавог друштва. Иако је овакво гледање на порекло болести и бола данас знатно ослабило и избледело, чак и у оквирима хришћанске, нарочито западне, протестантске и католичке теологије, оно је и даље задржало своју психолошку вредност код људи. Откуд жилавост одржавања схватања бола и болести као казне у току више хиљада година историје, јер нам је познато да су слично схватање имали и Асирци и Вавилонци?

Аутономна, а и хетерономна савест човека (ова друга настала у раном детињству уношењем у себе моралних судова родитеља) често је непогрешив судија свих нацих вољних и невољних мисли, осећања и поступака. Ово је нарочито истина када је ова савест нормално развијена; у случају када је слабије развијена, не постоји у човеку довољно осетљивости према патњи коју ствара сам себи или коју му други стварају, док када је савест прејакно развијена, имамо разна неуротична и психотична реаговања на поменути патњу. Изненађујуће је, међутим, како управо агресивни људи који повређују, на разне начине, својом агресивношћу друге људе, често покорно и привидно смирено, не тражећи лекарску помоћ или лекове, подносе јаке болове. Недоживљавају ли они ове болове некад као заслужену казну за неоправдану и неправедну агресију испољену према људима? Већ је од многих аутора истакнуто да алкохолизам, пушење, дрога, прождрљивост, претеран рад могу представљати вид самокажњавања безброј људи трауматофилно настројених. Могли бисмо овоме додати и низ психосоматских болести, као што су гризлица стомака, висок крвни притисак, бронхијална астма, хронични колитис, обољења штитњаче итд., за које, данас, психосоматичари с правом подозревају да се развијају на погодном телесном терену који је претходно припремила дуготрајна, нерешена (јер често и препозната или као препозната поново потиснута или негирана) конфликтна човекова ситуација.

Међутим, и поред психолошке оправданости коју смо сада само делимично покушали да објаснимо, упорног одржавања уверења у народу, свесног или несвесног да човека сналазе болести и болови као казна за његове преступе, нама је ближа друга, савремена теорија, ово-

временом филозофијом егзистенцијализма употпуњења и изложена, по којој су болести изазов за човека. Јер, заиста, ако савремена наука и даље не може да објасни не само узрок и порекло, него нарочито сврху и смисао већине болести, ако хришћанска, али и општечовечанска идеја о болести као казни такође не пружа утеху, а тешко се миримо са прихватањем болести као случају или данас, све чешће, заговараног апсурда, онда човека још увек понајвише може задовољити, иако не у потпуности, мисао о болести као изазову и шанси. Под претпоставком да прихватимо да наш живот има неког смисла, који додуше, само разумом не можемо никада одгонетнути, и да је наше сазревање индивидуациони процес који тече целог живота, у стању смо да будни пратимо шта се све са нама догађа, да разумемо смисао здравља када смо здрави — смисао би био у плодној и човекољубивој активности нашој — али и смисао болести када смо у боловима болести, физичким и психичким.

Тек од јудео-хришћанског учења о паду човека у грех почиње не само лична одговорност за болест и патњу човека као слободног бића, но његова патња добија смисао и то смисао наде, смисао крстоношења. *Васкрсења не бива без смрти!* „Благо онима који плачу јер ће се утешити“! Јов страшно пати, али се и нада! Зар је било могуће да се у човеку распламса нада у смислени исход патње ако он није од увек носио у себи „принцип наде“? Требало је само да га неко пробуди и покрене на акцију.

Бол и патња нису од пре две хиљаде година више за нас случај и нужност, нешто што нам стиже споља, непознатом и неукротивом судбином. Од времена Христа они остају мој бол и моја патња, за које сам ја сам одговоран, и зашто да не кажем, и за које сам крив. Овако препознат бол и патња добијају нов смисао, једини могући смисао „у Христу“, смисао чишћења и преображаја. Препознавањем себе као узрочника бола и патње, не само своје него и других људи, бол и патња постали су ми изазов који даје шансу, а ова шанса је нада да се унутарњим чишћењем преобразим и од тада почнем да водим један други несебичан живот. Не без бола и патње, него и даље са њима, па ипак изнад њих. Не стоички мирно, нити будистички равнодушно, но хришћански смерно.

Закључак

Човек данас треба да постане и остане будан за све бројне и све бројније замке у које нас хвата доба у коме живимо. У општој пометњи губљења вредности, негирања традиције, безглавом живљењу овде и сада, без јуче и сутра, без идеја и без љубави, морали бисмо нарочито бити трезни и трезвени према технократском веку у коме живимо, који је објавио уништавајући рат болу и свима његовим многобројним видовима: и оном физиолошком виду, проузрокованом неким органским наддражајним процесом, и оном душевном, насталом услед бројних конфликтних ситуација које ничу све бројније што их више покушавамо да решимо, и оном, ако тако може да се назове, интелектуалном, везаном за патњу услед сазнања.

Уместо да се придружимо армији људи који данас хоће да обесмисле све, па и наш бол и нашу болест, склонимо се са „широког пута који у пропаст води“, застанимо пред болом и упитајмо: Зашто се овај човек разболео управо данас и управо овако? Разболео од неке болести, телесне или душевне (тачније би било рећи душевно-телесне) која је само његова болест, јединита и непоновива, која је историја његове личне судбине, болести која још нигде није описана и која се неће никада више као таква поновити. Шта се крије иза сваког физичког или психичког бола човека? Да ли само неки стрептокок или вирус као директан физички узрочник болести, или је овај злоћудни и од савременог човечанства омрзнути вирус привучен телу онда када му је душа припремила пут слабећи одбрану организма од тог истог вируса којих има свуда и увек, а ипак нас не нападају свуда и увек? Сваки бол у људском организму део је неке опште препознате или непрепознате болести. Болест је увек дезорганизација читавог света човека. Одакле она потиче и шта она њему значи, зависи од тога какав поглед човек упућује само себи и свету. Оно у шта човек верује уобличава не само његову личност, но и врсту болести коју задобије.

Од бола и болести, као и од смрти, неће нас одбранити ни јак ни слаб дух, ни философски, ни научни. И бол и патња синоними су живота. Остаје да нас од њих заштити само наш став према њима, могући смисао, још и више можда, сврховитост смисла. Овакав смисао су људи одувек успевали да пронађу, од пре две хиљаде година до њега је лакше доћи јер нам је живим примером Господа Исуса Христа показан пут и смисао.

Summary

Dr. Vladeta Jerotić

THE MEANING OF PAIN AND PAIN AS A CHANCE GIVEN TO MAN

Under the pressure of analgetic technology, Man is today in danger to loose many traditional values, the purifying Pain as well.

The moral (or intellectual) Pain is inescapable or constitutive part of a normal man, not to speak about the super-normal saints as conscious cross-bearing servants of God who joyously endure their sicknesses „in Christ the Crucified God”.

Pain and suffering are synonymous with life on Earth. We can live even above them, not merely with a Stoic peace of mind, neither with Buddhist indifference, but with a Christian virtue of meekness.

Ђорђе Перић

МАЈКА СВ. САВЕ, ГОСПОЉА АНА(СТАСИЈА), ПРЕМА ИСТОРИЈИ И ПРЕДАЊУ

О великој жупаници Ани Немањић, монахињи Анастасији, која је знаменита нарочито по томе што је била супруга Стефана (Симеона) Немање (1113/14-1199/1200), зачетника династије Немањића и мати не мање познатих њених синова, краља Стефана Првовенчаног (о. 1165 — 1223) и монаха Саве (Растка), Светог Саве (1174/5-1235/6), писало се у прошлости.¹ Као прва просвећена средњовековна жена у историји српског народа, она је заслужила да се осврнемо на њено присуство у српској историји и народном предању, служећи се посредним и непосредним наводима и закључцима историчара. Та биографија састављена из оскудних историјских података, народног предања и наших трагања за разноразним паралелама и позајмицама, откриће нам једну ретку фреску Аниног живота, са које су многи делови зубом времена неповратно уништени.

І. АНА

1. Порекло принцезе Ане²

И поред оскудних података о Немањиној жени Ани, који никако не могу послужити за једну потпуну њену биографију, историчаре је,

¹ М. Вукићевић: Ана жена Немањина и мајка светог Саве, Нова искра, 1903, 2, 29—43; М. Веселиновић: Српске калуђерице, Глас СКА, LXXX, 1909, 175, 179—181; А.: Преподобна монахиња Анастасија, Српска црква (календар), 1913, 56—58; М. Костић: Жене српских владалаца у средњем веку, Правда, XXIX, 10376, 1933; П. Димитријевић-Стошић: Велика жупанка Ана Ст. Немањић, Вардар (календар), XXIII, 1934, 120—126; М. Карановић: О мајци светог Саве, Вардар (календар), XXV, 1936, 116—123; М. Јанковић: Мајка светог Саве, Вардар (календар), XXV, 1936, 123—129; Ј. Радонић: Неколико светлих женских фигура из давне наше прошлости, Гласник СПЦ, 9, 1946, 142; Л. Павловић: Анастасија, Култови лица код Срба и Македонаца, Смедерево 1965, 188; Ј. Поповић: Спомен преподобне матере наше Анастасије српске, мајке Светог Саве, Житија светих (јуни), Београд 1975, 492; С. Мандић: Моленије рабе Божије монахиње Анастасије, Древник, Београд 1975, 48—64; Б. Михаиловић: Жупаница Ана — монахиња Анастасија, Православље, 1. II 1983; Р. Брадић: Где је умрла и сахрањена мајка Св. Саве, монахиња Св. Анастасија, Православље, 15. V 1983.

² „Име Ана, „милост“, „захвалност“, није као што би могло изгледати, скраћено име Анастасија („она која је васкрсла“). По својој симболици име Ана заиста пристаје владарки, а Анастасија монахињи, као што је то био случај са мир-

често пута и узгредно, занимало тајанствено порекло родоначелнице Немањића. Историчар Иларион Руварац је, на пример, једном приликом кратко забележио: „Стефан Немања, велики жупан и самодржавни господин свој Српској земљи и Диоклитији (Зети) и Далмацији (горњој) и Травунији (крај око Требиња), изродио је са супругом Аном, незнана рода, синове и кћери...”³ Тиме он није хтео рећи да је она била незнатна рода, већ историји непозната рода. Пратећи питање о Анином пореклу, може се закључити да су се током времена изродиле разне верзије о томе, тако да би се могло рећи да је сваки историчар имао своју. По историјским предпоставкама, дакле, укључујући и разна писана предања о њеном пореклу, Ана је била — Србијанка, Босанка, можда Францускиња или Гркиња, а у њој је наводно било још и мађарске и руске крви.

Да је Ана вероватно била Српкиња, тврдио је још историчар Панта Срећковић у својој „Историји српског народа”: „Из свега што се може навести о подружју Немањеном, може се рећи да је она била кћер краља дукљанског Ђорђа (Ђорђа Бодиновића)”.⁴ Историчар и етнограф, Милојко В. Веселиновић је у делу „Српске калуђерице” закључивао: „Сва је прилика да је она Српкиња из једне од ранијих српских владајућих породица, било из Зете, било из Хума или из Босне. То је најприближније веровању одакле је било могућно у оно доба старијој браћи Немањиној да ожене својега најмлађег брата, те му по женидби, као пунолетном, и одредили део владавине у источним крајевима око Топлице, Расине и Мораве...”⁵

Нарочито је јака хипотеза да је Ана пореклом Босанка. Али, ту има две варијанте: а) да је кћи босанског бана Борића и б) да је Босанка, али руског порекла. У том светлу, историчар Миленко Вукићевић пише: „Први је Рајић у својој „Историји”, поводећи се за Дубровчанима, Мавр Орбином и Лукаријем, (из)рекао да је Ана била кћи босанског бана Борића. По њему, узели су и други. Међутим, један од познатијих писаца (Синиша у Летопису Матице српске, књ. 151) вели такође да је Ана била кћи босанског бана Борића. Али, узима да су бан Борић и Борис, син Коломана I, краља угарског, једно лице, те би по томе Ана била кћи Бориса Коломановића, а унука краља угарског Коломана I. Али се јасно зна да је Борис Коломановић поги-

ским и монашким именима Немањине жене”, записао је С. Мандић (Чрте и резе, Београд 1981, 117). Име Анастасија је код нас понарођивано као напр. „Настасија, Наста”, али је и замењивано народним женским именом *Васкрсија*, очуваном у народу.

³ И. Руварац: Вукан, најстарији син Стефана Немање и Вукановићи, Годишњица НЧ, 10, 1880, 1.

⁴ П. С. Срећковић: Историја српског народа, књига друга: Време краљевства и царства (1159—1367), Београд 1888, 12.

⁵ М. Веселиновић, наведено дело, 180—181. Додајмо да је књижевница Милица Јанковић у свом, горе наведеном раду, запазила једну незваничну верзију о Анином пореклу: „Склони смо и да поверујемо Милошу Цветићу, који нам је у својој драми Немања (1887) са доста лепе маште и пуно топлине представио њену љупку, племениту особу и објавио да је Ана Немањина била кћи хумског и требињског кнеза Драгоша”

нуо 1154 године у борби са Куманима, а бан Борић помиње се у животу 1163 године . . .”⁶ Занимљиво је мишљење „хисторика” Синише тј. Симеона Богдановића о Анином пореклу, које је он скицирао овако: „ . . . Овај Борић био је таст Стевана Немањс! Како већ казах, оженио се Борић око г. 1131 у Цариграду са грчком принцезом из племена Комненина. Ова му је родила ћерку Ану, супругу Немањину . . . Борић, пријатељ и сродник самог цара Манојла, унук великог кнеза руског, принц-претендент круне мађарске, а при томе бан српскијех земаља Босне и Далмације — био је јамачно такав таст. Као пријатељ Манојлов и супруг Ане, ћерке грчке принцезе, добија он (тј. Немања) после Десе, Рашку, а као зет Борићев и муж његове наследнице, уједно и Босну . . .”⁷ По Синиши, дакле, Ана је имала у себи и руске, мађарске, односно грчке крви. Али, била је Босанка, као што веле историчари — и предања. Наиме, у књизи историчара Владимира Ђоровића „Свети Сава у народном предању”, саопштено је и једно предање, које је Ђоровићу уступио етнолог Тихомир Ђорђевић, са насловом „Мајка Светог Саве”: „У селу Винцу (икавски: Винац, ијек. Вијенац, ек. Венац), између Јајца и Варцар Вакуфа, прича се да су некад била два брата, Клепо и Борис. Кћи Борисова удала се за неког Немањића и родила је сина, кога је од радости звала Ратко. Тај Ратко прозвао се после Свети Сава. Светог Саву повукла је жеља да види место одакле му је била мајка. Пошао је у Винац колима. И данас се низ Просек и Виторог познају трагови од точкова његових кола.”⁸ Ђоровић је ово предање коментарисао овако: „У том предању нема, наравно, ничег историјског. Али, судећи по именима Клепо и Борис, чини се, да и овде има утицаја црквене легенде. Имена Клепо и Борис дошла су, по свој прилици, од код нас популарних руских светитеља Гљеба и Бориса. Име Радко, Ратко ушло је у народ одавно и зна се да Саву у младости тако зову и „Општи лист Патријаршије у Пећи” и „Троношки летопис”. Женидбене везе између чланова династије Немањине и босанских породица постојале су, али су увек босански владари узимали рашке принцезе.”⁹

Да је предање о Ани Босанки било живо у народу Босне, потврдио је и етнолог Босанске Крајине Милан Карановић: „То сам народно предање чуо више пута у планинској области Јању код Јајца (у Босанској Крајини) од старца Јове Пеће (коме је 85 год.). И Пећина прича казује да је Мајка Св. Саве рођена у Венцу (Винцу) и да је — сестра Краља Борића. Распитивао сам на разне начине и више пута, од кога је то чуо, да му није ко из књиге читао. Уверавао ме свагда да је то слушао још као дете код оваца, од „стољетних” стараца, који су носили браду, дугу косу и рашљасти штап, зван „Ђедовски штап” и који је сво село звало „Ђед” (дед).”¹⁰

⁶ М. Вукићевић, наведено дело, 39.

⁷ С. Богдановић-Синиша: Неколико ријечи о тасту Немањину бану Борићу, Летопис, МС, CLII/4, 1887, 45Е46

⁸ В. Ђоровић: Мајка Светог Саве, Свети Сава у народном предању, Београд, 1927. 199.

⁹ В. Ђоровић, исто, 251.

¹⁰ М. Карановић, наведени рад, 121.

Тако је остало неразјашњено у босанским предањима је ли Ана била кћи или сестра Бана (краља) Борића? Историчар Босне, Васо Глушац, је доцније писао: „Као први босански владар, спомиње се 1154 г. бан Борић, о коме се иначе не зна готово ништа. Интересантно је да Јован Рајић у својој „Историји“ (књ. II, стр. 327) спомиње да је Немања био ожењен Аном ћерком босанскога бана Стефана Борића. Према томе, Св. Сава био би син једне босанске принцезе . . .”¹¹ Враћајући се још једном Анином пореклу, В. Глушац тврди поново: „Споменуо сам како Јован Рајић пише да је Немањина жена Ана била сестра (!) босанскога бана Борића. Иако се то не да проверити, ипак је карактеристично да је то Рајић нашао негде забележено. Али се позитивно зна, да је сестра бана Кулина била удата за Немањина брата Мирослава, кнеза Хумскога . . .”¹² Тако је В. Глушац оставио дилему: да ли је Ана била кћи или сестра босанског бана Борића, али је вероватно да се и у његовој „погрешки“ огледао онај исказ прадедовски, из народног предања, по коме се веровало да је Ана била сестра бана Борића . . .

Сам Јован Рајић, „први српски историчар“, неколико пута, узгредно, поменуо је у својој „Историји“ и порекло будуће Немањине жене. Говорећи о рату, који су водили Немања и његова браћа за власт у Рашкој, он помиње: „У том рату помогао је Немањи босански бан Борић, чију кћер узео је био његов брат Мирослав. (Мавроурбин пише да се овом Босанком Немања оженио)“. Даље: „А сагласно пишу сви наши историчари, цароставник Бранковић и други, да се он (Немања) оженио Аном, кћери босанскога бана Борића, у Латина Борихија, с којом је родио три сина: Стефана, после њега, првовенчаног краља, Вука или Вукана, великога кнеза све зетске и захумске земље, и Растка који је у монаштву наречен био Сава . . .” Затим ће на још једном месту рећи: „ . . . Јер нигда не налазимо да се Немања I два пута женио, но само један пут и то Аном, кћери босанскога бана Стефана Борића . . .”¹³

Нарочито је занимљиво предање да је Ана пореклом Францускиња (неки веле: Норманка), као што бележи „Троношки родослов“, односно „Општи лист“. То карактеристично место је препричао и историчар Никола Радојчић, пропративши га коментарима: „Немања се слика вешто и с љубављу као лик правог, идеалног владара. Због тога се и не бори с браћом, како је збиља било, него одлази у свет — у Француску; тамо му да краљ своју кћер Ану за жену, како тврди и гроф Бранковић (Хронике II, 52). Док је Немања тамо боравио, дотле су му сва браћа страдала и „епирски цар“ Георгије узме све рашке пределе, све до Захумља. Тада сталежи („стати“) пошаљу два посланства, једно француском краљу, а друго Немањи, с молбом да се врати. Тако се он крену са Запада, водећи жену и два сина, Стефана

¹¹ В. Глушац: Бан Кулин и независност „Босанске цркве“, Српски КГ, LXI/5, 1940, 355.

¹² В. Глушац, исти рад, 361.

¹³ Ј. Рајић: Немањићи, Библиотека браће Јовановић, св. 103, Панчево б. г., 23, 29 и 49.

и Вукана, на које сећају, по тастовој жељи, два крина у грбу Немањића; то је из Бранковићевих хроника...”, закључује Радојчић.¹⁴

Ову епизоду помиње и Ј. Рајић у својој „Историји”, дајући јој упечатљив коментар: „Исто тако, назначавају наши писци у својим рукописима, да је овај Немања служио на двору француског краља Лудовика VI Дебелогa, за што му је краљ дао слободу, не само да се по латинском обичају у римској земљи назива комитом и графом, него му тај сан и подари, и даде му краљевски печат, који има кринов струк и цвет, који се и до данас виде у Немањићском печату. Прича ова, закључује Рајић, посве је простачка и нема никаква доказа. Штавише, ако погледамо и бројимо време владања Лудовикова са временом рођења Немањина, биће и крајње неоснована...”¹⁵

Најзад, било је запажања у прошлости, да је Ана грчка принцеза. Остављајући на страну то што грчки историчар М. Ласкарис у обимном делу „Византијске принцезе у средњевековној Србији” (Београд 1926) није ни поменуо Ану и њено грчко порекло, а било је ранијих помена и повода о томе, поменимо неке изворе у прилог тој тврдњи. У есеју М. Карановића о Ани, писаном 1936., наводи се: „Доментијан у „Животу светих српских просветитеља Симеона и Саве” вели за Мајку Св. Саве да је била велика кнегиња Ана, кћер цариградског императора Романа.”¹⁶ Карановић је то могао видети у сарајевском црквеном часопису „Братство”, где је објављено једно „Житије преподобног и богоносног оца нашег Саве I архиепископа српског”, по „издању руског Пантелејмонова манастира у Св. Гори” приредио за часопис С(теван) Д(имитријевић), прота. У том, руском житију пише: „Његова (Немањина) жена Ана, кћи грчког цара Романа, нимало се није разликовала по врлини од свог мужа, а у благословеном браку родили су многе синове и кћери које су упутили на исти пут спасења...”¹⁷ И нешто раније, прота Сава Петковић у својим „Напоменама” уз „Акатист Светоме Сави I архиепископу српскоме” пише за Немању: „Ожењен је био Аном, кћерком грчкога цара Романа, с којом је имао три сина:

¹⁴ Н. Радојчић: О Троношком родослову, Београд 1931, 15; Сравни: Гласник СУД, V, 1853, 27—28: „Нееман ... самже чрез море отплил во Францију, аки своим знатишим первим, от краља же честно пријат бист; и по неколико љет тамо своего пребиванија, ради честнаго јего обдержанија и мудрости и мужества, сам краљ дает јему дштер Ану во супружество; и бивши браку, живљаше во дворјех краља францускаго, своегоже уже теста. Братија же јего оставше беспечални от Неемана: отсудствујешчу уже јему неколико љет на брани вси умроша; и по смерти их, укрѣпивсја Георгиј, епирискиј цар, разорив всју Расију и всја предѣли даже до Захолмије. Тогда совѣшчасја стати, послаша до краља францусзког посланика своја, јеже би им отпустил Неемана, такожде второје к нему; краљ же пријав посланики удоволствив, Неемана отпушчајет со дштерију своеју, јакоже подобајет, и со два сина их мала, иже ролишасја во дворје краљевском, именем Стефан и Волкан; ихже објави, рече к Нееману, зету своему: се укрил јеси от кринов мојих лер крина, но будут теби и сіемени твоему по тебје знаменије, крови мојеја, и сија два отрока, в печати твојеј от моих два крина; и тако потом јегда устроил и разширил Неемана царство, белаго опла положил, к немуже при ногам положил дарована два јему крина, в знаменије два сина.”

¹⁵ Ј. Рајић, наведено дело, 29.

¹⁶ М. Карановић, наведени рад, 122.

¹⁷ Житије преподобног и богоносног оца нашег Саве I, архиепископа српског, Братство, 1, 1935, 2—14.

Вукана (великога кнеза Зете, Требиња и Хума), Стефана (потоњег Провенчаног краља) и Растка (Св. Саву) и неколико кћери.”¹⁸ По Карановићу испада да је податак о Анином грчком пореклу цитирао из Доментијана, али из кога дела и како? Ради се, уствари, о податку који је ушао у „Житије свјатих сербских просветитељеј Симеона и Сави”, у штампано издање тог житија из године 1794. Житије је издао православни епископ пакрачки и славонски Кирило Живковић (о. 1730—1807), монах светогорски и хиландарски.¹⁹ Проучавајући ово издање житија, Н. Радојчић је закључио да оно није „списано Доментијаном”, како је писао епископ Живковић, а за њим Карановић, него да је то једна компилација, скраћена верзија „Житија Св. Саве” од старог српског књижевника Теодосија. О томе је Н. Радојчић записао: „... Што се тиче духа који веје кроз цело издање, морамо нагласити да је Кирило Живковић још више него ли Теодосије истицао српско име и важност великог просветног рада Св. Саве. Но, иначе су његове измене незанимљиве, колико за њега, толико и још више за читаоце којима је он своју књигу наменио. Он зна што нема код Теодосија: да је жена Немањина Ана кћи византијског цара Романа (стр. 3) и ми смо у згодној прилици да кажемо од куда он то зна? Тако се у оно доба приповедало у Хиландару, где је он често бивао, и ту је исту традицију забележио и Василије Глигоровић Барски (*Странствования ... по святымъ мѣстамъ Востока съ 1723 по 1747 г.*”, издање Ник. Барускова, III, стр. 228).”²⁰ Посреди је, дакле, податак о Анином пореклу који је с колена на колено усмено преношен од монаха српских и руских манастира у Светој Гори. Тај податак је у наше дане подржао и учени богослов др. Јустин Поповић у кратком „Спомену преподобне матере наше Анастасије српске, мајке светог Саве”, где је о њеном пореклу кратко додао: „Ана, кћи грчког цара Романа IV (1168—1171) и супруга великог српског жупана Стефана Немање ...”²¹

Из изнетих података, види се колико су различите хипотезе о пореклу Ане, „подружија” Стефана Немање. Њихово несагласје нас стога враћа на почетак, на коме је био још И. Руварац, када је о Ани изрекао ону реченицу, да је незнано њено порекло.

¹⁸ Акатист Светоме Сави I, архиепископу српскоме, превео и објаснио С. Петковић, Срем. Карловци 1928, 19.

¹⁹ (Теодосије): Житије свјатих сербских просвјетители Симеона и Сави, списано је Дометијаном, сокращеноже и очишчено К. Живковићем, Беч 1794. (два издања).

²⁰ Н. Радојчић: Прво издање Теодосијева Житија Св. Саве, Српски КГ, XXX/7, 1913, 530.

²¹ Ј. Поповић, наведено дело, 492. Исти податак, да је Ана кћи грчког цара Романа IV (1168—1171), Ј. Поповић је унео и у биографије Симеона и Саве у свом дванаестотомном издању Житија светих. Тако је под 14. јануаром донео Житије преподобног и богоносног оца нашег САВЕ, првог Архиепископа српског. Већ по самом наслову, који је исти са насловом поменуте руске биографије Св. Саве, објављене у Братству (1935), можемо закључити да је он податак о Ани преузео из руске биографије у Братству. Оно што овом податку одузима важност јесте погрешно датирање владавине цара Романа IV (Диогена). Он није владао како је написао Ј. Поповић, већ 1068—1071, сто година раније. (в. Г. Острогорски: Историја Византије, Београд 1970; Историја српског народа, I, Београд 1981, 690). Том констатацијом цела претпоставка губи веродостојност, па је зато јасно што се историчар Н. Радојчић није тим податком даље служио.

II. АНА И НЕМАЊА

2. Време удаје (1143?)

Удаја и почетак брачног живота у биографији принцезе Ане, представљали су важне догађаје, како за Ану, тако и за Немању, али ми данас не знамо где, када, како и под којим околностима су се они збили. Није нам познато, на пример, где су се Ана и Немања први пут упознали, како је дошло до удаје, односно женидбе, и у којим годинама су ступили у брак. На једном месту, у Доментијановим делима *Живот Светог Саве* и *Живот Светога Симеона*, у коме се описивало њихово монашење, биограф је употребио израз „саврсник“ („и не (за)остаде иза господина свога си саврсника ...“), из чега би се могао извести закључак да су Ана и Немања истих година, да су врсници. Међутим, како је запазио историчар Ђорђе Сп. Радојичић, Ђ. Даничић речи „саврсник“ даје значење „друг“, а не „вршњак“, како је ставио филолог Фрањо Миклошић.²² У оквиру брачног односа Ане и Стефана, „саврсник“ би можда значио „брачни друг“, који у истом моменту прима знамење крштења, венчања и монаштва, али се из тога не би могло изводити да су „саврсници“ Ана и Стефан били истих година.

Неки наши историчари, упркос томе што је Немања дошао на власт у средовечним годинама, склони су да верују да се он оженио врло рано. Те разне претпоставке и произвољна мишљења нису изнесена ни директно, ни плански, но углавном узгред и без већих доказа. Једно мишљење овде ипак треба подржати, јер је засновано на податку који нешто говори. Наиме, историчар Реља Новаковић је обратио пажњу на податак из старих српских летописа, Верковићевог и Остојићевог. То је заправо једна летописачка белешка, занимљива и званична и јасна:

„В л. 6551 ожени се Стефан Немања и бист самодржац всеи земли сербскои.“²³

„То што у вести стоји да се Немања оженио и постао самодржац све српске земље, коментарисао је Р. Новаковић, не треба да ствара забуну, јер је то само летописчева констатација, да је тај исти Немања, који се оженио 6551 год., постао, не тад но касније, самодржац све српске земље. Ако бисмо сад 6551 претворили у одговарајућу годину хришћанског календара, добили бисмо годину 1042/43. Ван сумње је да је 6551 неком грешком, што је иначе карактеристично за ова два летописа, настала место 6651, а то је онда она иста година коју смо добили додајући 30 година на вероватну годину Немањина рођења. Ми не можемо сигурно знати ни кад је, ни којом је згодом настао овај податак, али кад нам он овако упадљиво потврђује једну рачуницу до које смо дошли другим путем, онда можемо, мислим, да пове-

²² Ђ. Сп. Радојичић: *Књижевна збивања и стварања код Срба у Средњем веку и у турско доба*, Нови Сад 1967, 71.

²³ Р. Новаковић: *Кад се родио и кад је почео да влада Стеван Немања?*, *Историски гласник*, 3/4, 1958, 184. Сравни: Верковићев и Остојићев летопис, у: Љ. Стојановић: *Стари родослови и летописи*, Београд—Ср. Карловци 1927, с. 191.

рујемо да је неко, врло рано, забележио негде годину Немањине женидбе. Тешко је претпоставити да су оба податка, и 30 година и година венчања, измишљена на истом месту и да је једно исто лице измишљало цифре да би му се баш ови догађаји подударали...²⁴

Ако се Немања, према летописном податку, заиста оженио 6651 (тј. 1142/3) године, из њега произилази да се тада Ана и удала за њега. Да је то могла бити само Ана, изводимо и из казивања њеног сина Растка (Саве), који је записао за „блажену матер, госпођу своју и благородну“ да се удала за његовог оца, Стефана Немању, који, осим „жене своје (Ане), Богом данога првога венца, ... не би учесник другога брака.“²⁵ Дакле, једина жена му је била — Ана.

И даља закључивања могу се вршити само уз помоћ биографских података о Стевану Немањи. Наиме, Доментијан пише у таквом облику као да су га родитељи или браћа оженили: „Када је доспео до младићког реда и дотле да га сједине ка законитом браку, би му дан део његова отачаства, источна земља...“²⁶

Сматра се, дакле, да је Немања у 30. години, а то се односи на годину 1142/3., коју узима и непознати летописац, био други пут крштен, прешав у Православље, у храму св. Петра и Павла у Расу. Ако се те године и оженио, како испада по белешци летописца, то значи да се Немања исте године — крстио, оженио и завладао једним делом земље Рашке. Колико су то били значајни догађаји за Стевана Немању, толико и за његову жену Ану, јер се и она тада удала и постала господарица источног дела земље. Којих је она тада била година, тешко је данас и претпоставити...

3. Госпођа Ана, ктитор манастира у Топлици (пре 1166)

У периоду 1143—1166. прошле су две фазе Анине и Немањине владавине у источној земљи: прва, кнежевска — 1143—1158, друга жупанска — 1159—1166. Из тога периода, о Анином животу биографи су мало забележили. Најзначајнија је, свакако, њена активност у подизању манастира, заједно са својим „пудружијем“ Стефаном Немањом.

Говорећи о Немањиним (и Аниним) задужбинама, њихов син, Сава Немањић је записао: „Сам пак (Немања) сазида манастире: прво, у Топлици, светога оца Николе. И други онде, Свету Богородицу, у Топлици. Потом, опет сазида манастир Светога Ђорђа у Расу...“²⁷

²⁴ Р. Новаковић, исто, 185. И даље: „Пада још у очи да се по овом прорачуну Немањин повратак у Рашку поклапа са годинама када у Византији долази на власт цар Манојло. Није искључено да је промена на византијском престолу изазвала веће промене и у односима Рашке и Зете или барем у унутрашњем животу једне од њих, у овом случају Рашке. Ако је, дакле, истина да се Немања вратио у Рашку негде 6654, кад је имао 30 година, онда није немогуће да се те године (или тих година) и оженио, и вероватно у то време, можда баш и у вези са женидбом, добио на управу део државне територије. Тиме би, већ негде 30-тих година живота Немањина (1142/3) почела прва фаза у Немањиној политичкој каријери.

²⁵ Сава Немањић: Живот Стефана Немање, Београд 1980, 54.

²⁶ Доментијан: Живот Светог Симеона, Београд 1938, 224. Под „источном земљом“ подразумева се предео звани Топлица.

²⁷ Сава Немањић, наведено дело, 41.

Манастир Свете Богородице у Топлици везује се, по времену настанка, за манастир Светог Николе у Топлици, за који историчар уметности Владимир Р. Петковић сматра да је „сазидан 1168—1172”.²⁸ Према данашњим историчарима уметности, изгледа да су оба манастира подигнута око 1166 године: „Када су се у Котору освећивала три олтар у Светом Трипуну (1166), писао је историчар уметности Војислав Ј. Ђурић, жупан Стефан Немања довршавао је у Топлици цркву Светог Николе. Непосредно пре тога обновио је рановизантијски храм Свете Богородице. Задржао је његов триконхосни план, а прерадио поједине делове и доградио припрату и два ступца олтарске преграде. Немањине везе са царем омогућиле су додире са византијским духовним средиштима; први пут је један српски великодостојник прихватио цариградски образац цркве...”²⁹

У Животу Стефана Немање од краља Стефана Првовенчаног запазио је још М. Карановић место о подизању манастира у Топлици; казивање Стефана Немањића је нешто шире од Савиног: „Дошав, нимало не задоцнив (Немања), поче журно зидати у отачаству својем у Топлици, храм Пресвете Богородице, на ушћу реке по имену Косанице. И украсив га свима правима црквеним, установи у њему сабор чрнаца (тј. монахиња), са часним богољубивим подруж(и)јем својим, по имену Аном. И предаде јој храм Пресвете, да се стара о њему по свакоме делу и о црнцима (тј. калуђерицама) које установи у том манастиру светом. А она слушаше са сваком послушношћу и добродушношћу, чувајући храм Пресвете Богородице, предани јој овим њеним светим господином. Јер о овој речи Мудри (премудри Соломон): Часна жена у дому мужа својега више вреди од бисера и драгога камења” (Приче Соломонове, гл. 31, ст. 10). Земаљски мисле о бисеру и (драгом) камењу. Трошни су камен и бисери; а пророк мисли на онога који је пун добрих дела као бисер, и драгог камења. На то се и она угледа, творећи угодна дела пред Господом у дому мужа својега...”³⁰

О храму Пресвете Богородице у Топлици писао је и стари биограф Стевана Немање, Доментијан: „И живећи на истоку, у своме делу поче зидати манастир у име Пресвете Богородице. И извољенијем Божјим и поспешенијем Светог Духа и помоћу Пресвете Богородице, и бодрим подвигом преподобнога и пресветлим својим разумом, почевши у Господу Богу, би свршен манастир Пресвете Богородице. И снабде га довољно сваким божанственим потребама и свештеним сасудима, на похвалу Пресвете Богородице, и предаде га на покој и на спа-

²⁸ В. Р. Петковић: Преглед црквених споменика кроз повесницу српског народа, Београд 1950, 214.

²⁹ В. Ј. Ђурић: Преокрет у уметности Немањиног доба, Историја српског народа, Београд, 1981, књ. I, 274.

³⁰ М. Карановић, наведено дело, 117—118. Наводимо овај превод зато што су у њему места која се тичу „калуђерица” преведена управо са: „сабор црнаца”, „о црнцима”, а у загради је стављено да се ради „тј. о монахињама”, „калуђерицама”, што је важно због коментарисања истих места у раду Д. Н. Анастасијевића (в. напомену 32). У преводу Л. Мирковића (Списи Светог Саве и Стевана Првовенчаног, Београд 1939, 174) то место је преведено: „установи у њему чрначки (монашки) збор”, односно „и црницама (монахињама)”. Другачије је то место превео и М. Вукићевић у наведеном раду: „завео у њему калуђерски ред” односно, „на тако и о калуђерицама које заведе у овом светом месту”.

сење чрнцима (монасима)...³¹ А потом је наставио да зида манастир Светог Николс, цркву „и пред црквом кула која се подизала у небесну висину.“ О манастиру Пресвете Богородице Топличке стари биографи не кажу више ништа. Остаје да саопштимо оно што је запазио историчар Драгутин Анастасијевић приликом археолошких ископавања порушене Анине цркве: „... Куршумлија и њена најближа околина, писао је Анастасијевић, била је за време наше старе државе... нека врста српске Св. Горе. Ми ту и данас видимо трагове читавог једног сплета од старих цркава и манастира, који мање одстоје један од другог, него ли по неке суседне обитељи светогорске. Тако, сем данашње варошке цркве куршумлиске, за коју се тамо вели да је сазидана на старом црквишту, сем Немањина Св. Николс, који је одмах до вароши и „Св. Петке“ (тј. Пресвете Богородице), од које се стиже у Куршумлију за неких двадесетак минута, постоје недалеко одатле темељи једне старе црквице под тако зв. „Мариним брегом“, а и темељи „св. Врача“ на једном вису у оближњем селу „Горње Микуљане“... Што се тиче саме Немањине Св. Богородице топличке, њена се судбина не да пратити ни у најкрупнијим потезима... Обично се мисли, да је Немања, бар према сведоцима Првовенчаног, засновао Св. Богородицу топличку као женски манастир (В. Марковић, Православно монаштво, с. 45, као и толики други пре њега). Мени се чини да је то у најмању руку сумњиво. Из Првовенчаног се не види да он баш то хоће да каже. У њега пише да је Немања образовао у Св. Богородици братство од црноризаца („чръньцьъ сборъ“), а не братство од женских црноризица („чръницаъ“) (SafaRik, Památky 3, 23. Марковић, горе нав. књ., стр. 51 погрешно је прочитао то место као „збор црница“). Истина, Првовенчани одмах затим прича, да је Немања тај тако засновани манастир предао својој жени Ани „јако пеци се имъ всакою дѣтелию и чръницами, ихъже оустави на мѣсть томъ светѣмъ“. Овде, дакле, сад наједанпут стоји, да се Ана, којој је манастир био предан, имала интересовати не само њиме („имъ“), „сваком делатношћу“, него интересовати се и некаквим калуђерицама („чръницами“) смештеним од Немање „у светом месту том!“ Али, не само у оним првим реченицама Првовенчаног, него и у Житију Св. Симеона од Доментијана, говори нам се о овом манастиру Немањину као о мушком, то јест да га је Немања предао црнорисцима: „на поклон и на съпасении чръньцемъ прѣдстъ и“. Према томе, изгледа или да је у париском рукопису Првовенчаног оно „чръницами“ нека писарска омашка место б падежа мушког рода „чръньци“ („црнорисцима“) или је можда вероватније нешто друго. А то је: да је Немања, сем Св. Богородице за калуђере, подигао „на том истом светом месту“ (што може значити: „негде близу“) и неко обиталиште за калуђерице. Оно се, можда, налазило, где је оно данашњс црквиште под „Мариним брегом“. Сличан случај имамо и мало доцније и то опет у Немањиној задужбини, у Студеници. Поред мушке Студенице, подигнута је, на другој страни реке, женска Придворица. (SafaRik, Památky 94, 5).“³²

³¹ Доментијан, наведено дело, Београд 1938, 226.

³² Д. Анастасијевић: Откопавање Немањине Св. Богородице код Куршумлије, Старице, I, 1922, 48—50.

После зидања манастира, наступила су за Немању, али и за Ану, тешка времена. „У оно време када је Немања подизао храм Богородице у Топлици (пре 1166), писао је историчар Миленко Вукићевић, и кад је о њему узела да се стара његова жена Ана, већ се почела јављати завист Немањине браће. Ускоро по овоме, настаје окивање и затварање Немање, па затим борба и силни напори око прикупљања земаља и стварања државе, која је за потомака Немањиних достигла врхунац. За све то време, кућа Немањина стајала је на жени његовој. Она је, не само била мајка и васпитачица деце њихове, но и снажна морална потпора мужу своме, која чини да се муж, срећан у дому и породици својој, може свакодневном снагом одати јавним и државним пословима.“³³

III. ВЕЛИКА ЖУПАНИЦА АНА, НЕМАЊА И ДЕЦА

4. Општи помен Немањине и Аanine деце (до 1174/5)

У Савином Животу Стефана Немање врло штуро се помињу и деца коју су родили Ана и Немања: „Овај блажени, господин наш Симеон, имађаше три сина...“ И Доментијан, у Житију Светог Симеона на два места помиње уопштено, да су Ана и Немања имали деце: „И роди синове и кћери и васпита их у свакој доброј вери и чистоти, и научи их свему страху Божјем и, по Давиду, превеликој смерности и премудрости“³⁴ Затим: „Преподобни отац наш, по подобију првога Израиља, имађаше синове и кћери...“³⁵ Тако уопштено казује и Теодосије: „Овај споменути муж (Немања)... узео, по закону, себи жену по имену Ану. А и ова није ни по чему заостајала у врлинама за мужем својим. Родише им се синови и кћери, које просветлише божанственим крштењем и научивши их светим књигама и врлинама, веселиху се у Господу...“³⁶ Даље се и у летописима и цароставницима помињу углавном мушка деца Анина и Немањина: „Родиста же г (три) сина: Стефана, првовенчаного краља и Влкана великаго кнеза васој земли Зети и Захлмској земли, и Растка, јегоже зело вазљубише паче васех...“³⁷ И док ће о мушкој деци, о ова поменута три сина, бити речи и доцније, о женској деци Аниној и Немањиној има сасвим мало помена. Податке о женској деци њиховој сакупио је на једном месту историчар Миодраг А. Пурковић и о томе записао: „Колико је Немања имао деце? То се нигде не каже. Зна се да је имао три сина. Такозвани „Новаковићев родослов“ помиње Немањину кћер Вуку. У „Троношком родослову“ помиње се Немањина кћи Дева, за коју се ту каже

³³ М. Вукићевић, наведени есеј.

³⁴ Доментијан, наведено дело, 238.

³⁵ Доментијан, исто дело, 242. По овоме би испало да је Немања са Аном имао „по подобију првога Израиља“, дванаесторо деце. Ако би то било тачно, онда сва деца нису дочекала старији узраст, већ су у детињству умирали.

³⁶ Теодосије: Житије Светог Саве, Београд 1984, 5.

³⁷ А. Вукомановић: Повјест от битија и от царствих васех родов, Гласник СУД, X, 1858, 257; Сравни: П. Ровински: Рукописни зборник Михаила Милорадовића, Летопис МС, 181, 1895, 54.

да је сахрањена десно од улаза у прву припрату у Студеници, лево од своје мајке. . . Можда је Немања имао још једну кћер, да их је, дакле, било три. На родословном стаблу Немањића, живописаном око 1330. у припрати цркве Пећке патријаршије, насликана је поред Немањиног сина Вукана једна женска фигура и обележена је као *Ефимија*. То би могла да буде Немањина кћи, као што се у науци већ помишљало. Ако би ово било тачно, онда се ова трећа Немањина кћи није удавала. То се види по томе што су на Лозама Немањића у Грачаници, Пећи и Дечанима сликане само оне принцезе које се нису удавале, које су остале до краја живота Немањићеве. . . Женска фигура на Лози Немањића у Пећи насликана је на десној ивици фреске у првом реду, на месту где је у истом реду, на левој ивици, приказана Немањина жена Ана. Примањем уверења да је ово Немањина кћи, тешко можемо да објаснимо зашто ова Немањина кћи није насликана на лози Немањића у Грачаници, рађеној 1315, ни на великој композицији родословног стабла Немањића, у Дечанима, сликаном између априла 1346 и априла 1347. Ако би се нашле потврде да се ова кћи замонашила, могло би се с више поверења прихватити податак „Троношког родослова“ како је једна Немањина кћи сахрањена уз мајку у припрати цркве у Студеници. Шта је природније него да мајка и кћи, обе монахиње, имају вечно одмориште једна поред друге.”³⁸

Дајући ове податке, Пурковић је упутио и на изворе који говоре: 1) да је „једна, данас по имену непозната кћи Стевана Немање била удата за Манојла Комнина, брата епирског деспота Михаила Анђела Комнина“, и 2) „да је једна Немањина кћи, чије име исто тако не знамо, била удата за Тиха, с којим је родила доцнијег бугарског цара Константина Тиха (1258—1277). . .”³⁹ О обема има тако мало података да је о њима тешко даље говорити, посебно стога што се макар и претпостављене године њиховог рођења и удаје никако не поклапају са општим поретком рађања деце у Аниној и Немањиној породици.

О томе како је Ана посебно и заједно са Немањом васпитавала своју мушку, а нарочито женску децу, какав је њен удео био у телесном одгоју и духовном васпитавању и образовању, може само да се претпоставља. Закључак се обично изводи на основу велике културе писања и стварања класичних дела, које су оставили потомству њени синови Стефан Првовенчани и монах Сава, иако директни подаци о томе нису сачувани, макар да су и постојали. О Ани смо уловили само једну реченицу из српског цароставника, која накратко осветљава једну врсту њене наклоности, коју се сетио да запише неки захвални монах:

„ . . . И њему (тј. Немањи) супружница Ана, подобна јему сваких добродјетељ, свештеники, иноки и страније всегда милујуште. . .”⁴⁰

Већ самим тим што је водила бригу о једном манастиру и монасима (монахињама) у њему, Ана је, вероватно, поседовала, поред основне писмености, знање и склоност ка обичајима Православља, у ко-

³⁸ М. А. Пурковић: Принцезе из куће Немањића, Виндзор 1956, 11—12.

³⁹ М. А. Пурковић, наведено дело, 12—15.

⁴⁰ Вукомановић: наведени рад, 257; Сравни: Н. Дучић: Хронограф Житомишљинки, Гласник СУД. XXXII, 1871, 248.

ме је и васпитавала своју децу. Радо је у свом дому дочекивала госте, нарочито странствујуће свештенике и иноке из далеких манастира. То интересовање за духовнике православних манастира лако се може схватити и повезати са истом цртом у карактеру њеног најмлађег сина, Растка, који је, наследивши ту мајчину склоност ка гостопримству свештених лица, под њиховим учењем и утиском онога што су они проповедали и отишао у Свету Гору.

IV. АНА, НЕМАЊА И РАСТКО (МОНАХ САВА)

5. Како се родио Св. Сава? (1174/5)

Од све деце Анине и Немањине најнеобичније је рођен Растко, Свети Сава. О томе како је мати Ана родила најмлађег сина Растка постоје две врсте казивања: историјско (књижевноисторијско) и — усмено предање.

А) Рођење по историји (писаном казивању)

Сиромашни историјски (или књижевноисторијски) извори сведени су само на писана казивања двојице старих српских књижевника и историографа уједно, којима историчари често прибегавају, и то: ученог богослова Доментијана (+ после 1264) и песника Теодосија (+ после 1348). Ближи времену и догађајима који повезују заједно биографије Ане, Растка и Немање, био је Доментијан. Његово казивање користио је и његов ученик Теодосије, али је штошта додавао или одбацивао, па тако морамо навести оба казивања:

Д о м е н т и ј а н:

Када је благоверни и благочастиви и Богом изабрани и Богом подигнути и самодржавни господин Стефан, великославни и велеродни и превелики жупан Немања, самодржавно царевао свом српском и поморском земљом, и Диоклитијом и Далмацијом и Травунијом, са Богом дарованом му супругом, богочастивом Аном, живећи у царству своме, по закону Господњем, — и родише синове и кћери. И потом (Немања и Ана) добро снабдевши чистоту на старост своју, и савећавши богومисаони савет, помоливши се Господу Богу сведржитељу, говорећи:

„Господе, дај нам да родимо чедо, по вољи Твога милосрђа и по Твојем божанственом самотрењу, да безбројном силом Твојом испуни своје отачаство, богољубним Твојим доброверијем, коме ми, слуге Твоје, по заповести Твога Божанства и Твојих светих апостола, положисмо почетак, надајући се примити Твоју божанствену награду. И ако сатвориш милост са слугама твојима, да се више приближимо у сједињење ове телесне љубави, но да останемо извршујући светињу у страху Твојем, све дане живота нашега.”

И предобри Бог, који од искони слуша оне који га љубе и који твори вољу онима који га се боје, који је послушао Аврама и Сару и

који им је додао на старост Исака по обећању, такође послуша и Захарију и Јелисавету, да им да Крститеља Јована, богосветли зрак, који проповеда истинито Сунце света, Христа Бога нашега. Потом и Јоаким и Ана, по обећању, родише хранитељку живота нашега, пречисту Матер Христа Бога нашега... на крају година, послуша чисту молитву и ових праведника (тј. Немање и Ане) и даде као напред реченим праведницима.

И потом заче богољубива Ана у својој утроби и роди, по Божјој вољи сина, у коме родитељи његови примивши богосветлу радост, благодареше Добротвора свога, који не превиде молења њихова. И од зачећа његова више се не састадоше у ложницу своју, но као што се обећаше Богу у том остадоше до краја живота свога.

А Богом дарованог сина, кртивши у име Оца и Сина и Светога Духа, нарекоше му име Растко, који ће ваистину веома узрасти божанственим добрим делима и то не само он, него ће и своје отацтво привести на велику побожност и довршити недовршено од својих родитеља, што је за побожност њихову, који су у његову рођењу ваистину примили извештење од Светога Духа, да им би дарован од Бога као — дар Божји.”⁴¹

Теоносије:

Овај беше син великог жупана Немање, владара српског, који самодржавно владаше свим српским земљама што се зову: Диоклиција, Далмација, Травунија, на истоку се Илирији приближавајући, а на западу на Римску област наслоњени. Тај споменути муж, благочастив и богобојазнив, ништељубив, храброшћу и војном вештином сјајан као нико други, и свима добрима на земљи у срећи веома изобилан, а уз то врлином, незлобивошћу и правдом, милошћу и кротошћу украшен — узео, по закону, себи жену по имену Ану. А и ова није ни по чему заостајала у врлинама за мужем својим. Родише им се синови и кћери, које просветлише божанственим крштењем, и научивши их светим књигама и врлинама васељаху се у Господу.

Пошто је прошло много времена откако је престала да рађа поменута благочастива Ана, јер је Бог закључа као у старини Лију Јаковљеву, да она која је пре рађала не роди више на време, због чега ју је врешао и корео муж њен, обоје у скрби и жалости због овога, јер им је душа веома жудела да добију још једно чедо, ноћу ставши на молитву свемогућем Богу, за се, са сузама говораху:

„Владико Господе Боже Сведржитељу, који си негда послушао Аврама и Сару и остале праведнике, који су молили за чедо, услиши данас и нас, грешне слуге своје што ти се моле. Дај нам, по твојој доброты, да добијемо још једно мушко чедо, које ће бити утеха души нашој и тобом наследник наше државе и жезал старости наше, на кога ћемо положити руке и починути. И дајемо ти заједничке обете: од зачећа детета, од природне законите љубави и од постеље, одлучићемо се, и свако за себе у чистоти тела све до краја живота сачуваћемо се.”

⁴¹ Доментијан. Живот Светог Саве, Београд 1938, 27—28.

А Господ, који је близу оних што га признавају ваистину, и слуша њихову молитву, послуша и њихова молења као и осталих праведника. И ово је био почетак неисказаних Божјих судова, да као после животом, тако најпре у рођењу буде чудесно дете, јер то није ни било само дело људске природе, него и заповест пресилнога Бога, који побеђује закон природе како хоће. И плод молитве, по природи се родивши, од Бога дан, Богу се и намени, што и би.

Када је затруднела супружница⁴² и када се приближише дани, роди мушко чедо, по прошењу молитвеном. Обрадоваше се душом веома и прославише Бога, који није презрео молења њихова. После мало времена, породеше га водом и Духом, просветливши га божјаственим крштењем и дадоше му име Растко, и у Господу веома добро Богу узрасте.⁴³

Анализом рођења Св. Саве, по историјском, писаном казивању биографа Доментијана и Теодосија, изложених у Житију Светог Саве, мало се њих бавило. Исказани у таквом облику, да се у њима тешко може јасно издвојити оно што одговара историјској истини рођења Св. Саве, у тим сведочењима има и мотива који су дати у облику усмене повести, по предању, па су тако ближе легенди, него што се то може у први мах и претпоставити. Један од првих који се осврнуо на Доментијанов опис рођења Св. Саве био је књижевни историчар Павле Поповић. Он је, без улажења у дубља испитивања, приметио: „... Има и других црта које су легендарне, иако у мањој мери, и које су ушле по хагиографском шаблону као општи моменти у животу једног свеца. На пример: Немања и Ана моле Бога да им се роди син, и Сава се роди тек услед те молитве; то је случај познат из легенде о Св. Алексију Божјем човеку...“⁴⁴ Па иако даље није поредио место рођења Св. Саве исказано Доментијаном са Животом Алексија Божјег човека, хагиографијом која је вероватно била позната у Доментијаново време, време XIII века, ипак се сличности намећу саме по себи. Одиста, у Животу Алексија Божјег човека наилазимо на слично место.⁴⁵

У наведеном фрагменту из Живота Алексија Божјег човека запажамо две сличне црте паралелне по могућности утицаја на одговарајућа места из Житија Светог Саве од Доментијана, али и од — Теодосија.⁴⁶ ⁴⁷ Додајмо, да се слична реченица, која се поклапа са наведе-

⁴² У преводу М. Башића (Живот Светог Саве од Теодосија монаха, Старе српске биографије, Београд 1930, 87) место „супружница“ стоји „синклитика“, реч узета из хагиографске литературе (тј. благородна жена, подружис. Ст. Немање, Ана).

⁴³ Теодосије: Житије Светог Саве, Београд 1984, 5—6.

⁴⁴ П. Поповић: Доментијан, Прилози за КЈИФ, XXV, 3/4, 1959, 219.

⁴⁵ Живот Алексија Божјег човека, у: Д. Павловић, Р. Маринковић: Из наше књижевности феудалног доба, Сарајево 1959, 194—195; Сравни: Житије преподобног оца нашег Алексија, човека Божја, у: Житија светих, за март, Београд 1973, 345. Свети Алексије се представио 17. марта 411. године после Христа.

⁴⁶ Место из Старог завета, Прва књига Самуилова, глава 1, ст. 11: „И завјетова се (Ана) говорећи: Господе над војскама! Ако погледаш на муку слушкиње своје, и опоменеш ме се, и не заборавиш слушкиње своје, него даш слушкињи својој мушко чедо...“, садржајно одговара уводном делу Анине и Немањине молитве, по Теодосију, у коме они, „грешне слуге“ моле за још „једно мушко чедо“.

⁴⁷ Теодосије, наведено дело, 6.

ном молитвом Ане и Немање, може наћи и у Житију преподобне матере наше Ефросиније у којој Ефросинијин отац Пафнутије, не нашав своју јединицу овако нариче:

„Она ми беше — продужење рода мога,
Она ми беше — жезал старости моје,
Она ми беше — утеха у жалостима мојим.”⁴⁸

Ове сличности не налазе се у Аниној и Немањиној молитви код Доментијана, но само код Теодосија. А то значи да је Теодосије ту молитву стилизовао, инспирисан читањем поменутих житија, па их приписао и Ани и Немањи.

Међутим, другу црту, одрицање Јефимијана од даље брачне љубави са својом женом, ми наилазимо у Житију светог Саве и код Доментијана и код Теодосија, углађену и пренесену на Ану и Немању. Та се црта опажа најпре код Доментијана, а потом и код Теодосија. Али, та црта сличности Немањиног одрицања од телесне љубави са Аном, са одрицањем Јефимијана и његове жене Аглаисе, другачије је природе. Одрицање Немањино Доментијан је могао одиста наћи у једном извору, у Животу Светог Симеона од Немањиног сина Стефана Првовенчаног, где постоји Немањин монолог: „По апостолу Павлу говорим: Да сте ви који имате жене као и они који немају, чувајући се у чистоти и у заповедима Господњим (I Кор., гл. 7, ст. 29). Зато Ти и ја, грешни, вели да је рекао Немања, дајем као јемицу (јемство) мога тврдога заступства и чуварицу, препречисту и нескверну Матер Твоју, ради Твога светог имена, Господе, одлучујем се од спрега са женом својом и предлажем Тебе, Владико мој, Исусе Христе, као вођа и чувара старости моје... Још ћу сазидати и храм пречисте и непорочне Матере Твоје Добротворке и ту ћу ти испунити обете моје, које изрекоше усне моје.”⁴⁹ А то је било, како бележи Стефан Првовенчани онда када Немања „поче зидати храм Пресвете код Ибра, на реци званој Студеници” (дакле, 1186). Ту би се могао назрети трунак историјске истине, да се Немања одрекао „од спрега са женом својом”, али не приликом рођења Растковог (1174/5), већ приликом градње Студенице (1186).

Међутим, у историјским сведочењима о рођењу Св. Саве, од Доментијана, а нарочито од Теодосија, могу се срести још и неке друге сличне књишке позајмице из хагиографија грчких онога времена, и ми ћемо навести само још неке, уколико се тичу Ане, Немање и Растковог рођења.

⁴⁸ Житије преподобне матере наше Ефросиније, у: Житија светих, за септембар, Београд 1976, 48. Преподобна Ефросинија подвизавала се половином V века. Чак и уопштене реченице у Теодосија: „А Господ, који је близу свима који га у истину призивају, и који њихову молбу слуша, послуша и њихове молбе као и осталих праведника”, није далеко од сличности са реченицом наведеног житија: „И преблаги Господ који прима молитве оних који му се усрдно моле и призивају га истински, услиши игуманове молитве и благослови Пафнутија, те његова супруга роди кћер, дивно женско дете.”

⁴⁹ Стефан Првовенчани: Живот Св. Симеона, Београд 1939, 185.

Например, црту у к о р а в а њ а због бездетности, изнесена у Житију Светог Саве од Теодосија („због чега ју је корео и вређао муж њен. . .“), као и помен бездетних родитеља које је Бог услишио и који су молитвом добили дете, а која се црта налази код Доментијана описана, налазимо у Житију преподобног оца нашег Данила Столпника. Ту се описује како Данило потиче „од хришћанских родитеља, Илије и Марте. Мајка његова беше нероткиња и због тога доживљаваше многе не пријатности и прекоре, како од мужа, тако и од сродника и сродница. И она једном, у поноћи (в. код Теодосија: ноћу ставши на молитву) препуна туге у срцу изађе тихо из куће и пруживши руке к небу, помоли се са много суза (в. Теодосије: са сузама), говорећи: „Господе царе, Ти си испочетка створио мужа и жену и рекао им: рађајте се и множите се (I Мојс. 1, 28), Ти си у старости даровао Сари Исака (I Мојс. 21, 1—3), Ани Самуила (I Цар. 1, 20), Јелисавети Јована (Лк. 2. 60), Ти се смилуј и на мене која сам у сличној невољи и самилосно погледавши на мене разреши бездетност моју, скини срамоту с мене и дај плод бесплодној утроби, да даровано ми Тобом принесем на дар Теби, као некада Ана Самуила.“ Помоливши се тако срцем скрушеним и духом смиренним, Марта се врати кући својој. . . После тога Марта затрудне и роди сина. . .“⁵⁰

И док Доментијан помиње „Богом дарованог сина“ Растка, који његовим родитељима „би дарован од Бога као дар Божји“, тако и Теодосије истиче да Растко беше „плод молитве, по природи се родивши, од Бога дан, Богу се намени. Да су се „мушка чеда“ и з м о љ ђ а л а од Бога молитвом, то је такође позната црта хагиографске литературе, али — која је као веровање била позната и примењивана у друштву онога времена. Поред примера „молитве за чедо“ описаних у Библији (Аврам и Сара, Ана Самуилова, Захарија и Јелисавета), који су, како се веровало, молитвом добили своју децу, и у хагиографској литератури не мали је број таквих примера. Само у поменутом Житију Данила Столпника помиње се више таквих примера, од којих наведимо још један: „Грчки цар Лав Велики (457—474), који није имао, а желео је имати сина-наследника, моли преподобног Данила да му измоли од Бога остварење ове жеље. Преподобни, будући и сам син молитве, јер се роди на молитве своје мајке, молитвама својим даваше и другима милост Божју, да имају деце. Стога, и овога пута, помоливши се Богу, он предсказа цару да ће му се идуће године родити син. Ово се предсказање стварно и зби.“⁵¹

И Растко се родио као „син молитве“. Мислимо да је већ у време Растковог рођења било присутно православно веровање о рођењу детета молитвом и да је оно полако силазило у наше народне слојеве. Трагови тога веровања огледају се као што је познато и у имену мушке деце у српског народа — Б о г д а н = „Богом дан“, „од Бога испро-

⁵⁰ Житије преподобног оца нашег Данила Столпника, у: Житија светих, за децембар, Београд 1977, 307. Преподобни Данило Столпник представио се 11. децембра 489/490. Свете мошти његове почивале су у Цариграду 1200. године, у време монашког живота Св. Саве.

⁵¹ Исто житије, 316.

шен)), или пак дослован превод са грчког — Теодор = Божи-дар."

Најзад, поменимо и два поређења, Доментијаново и Теодосијево у погледу Аанине бесплодности. Док ће Доментијан Аанино нераћање повезати са библијским примерима, Аврамом и Саром, Захаријом и Јелисаветом и Јоакимом и Аном, Теодосије као да није пристао на то; он помиње библијски пример Лије Јаковљеве. И као да је његов пример ближи примеру Ане Немањине. Док лица из Доментијановог навода нису уопште имали деце, па су у старости добили једно, првенче-измољено од Бога, дотле је код Ане случај који је био и код Лије: Ана је рађала као и Лија, па је престала рађати „и Бог је закључао, да она која је пре рађала не роди више на време“.

Овим прегледом неких општих библијских мотива, значајних колико за рођење Св. Саве толико и за чудесно порођење Аанино, завршавамо одељак посвећен књижевно-историјским казивањима.

Б) Рођење по усменом предању

О рођењу Св. Саве или још боље о порођењу Аанином постојала је и једна легенда у српском народу. Да је она живела дуго времена и сачувала се до наших дана, сведоче и њене четири записане варијанте. Прва по реду је легенда *Краљица Ана Неманићка и право прве ноћи*, коју је, са поднасловом „овако се прича у студеничком срезу“, забележио и објавио историчар Живко Романовић.⁵² Иако је Романовић ову легенду мало дотерао, она је ипак најбоље забележена од осталих варијаната.

Краљица Ана Неманићка и право прве ноћи

Охрабрен својим успесима, Немања, први српски жупан, намисли по обичајима средњевековним, да увведе — *право прве ноћи*. Није га на то гонила страсност његова, ни каква ташта жеља, но једна сасвим обична ствар. Са својом женом, краљицом Аном, бејаше се нешто споречкао и она се из питоме Дубочице одсели у зидине замка Облика. Хитри гласници објавили су ову заповест жупанову и сваки јој се покори, са уздахом, али јој се покори.

Деси се у то доба да братанац војводе Рада Опачића, дворски витез Велибор, испроси Десанку, лепу кћер властелина Прибора. И она је, по наредби жупановој, морала провести своју прву брачну ноћ са Немањом.

Немања је био тада у пуној мушкој снази, а лепа Десанка беше од оне деце југа, чији је осмех вредео краљевског града Солуна.

Али и владичица Ана бејаше од првих лепотица XII века.

* * *

Витезу Велибору природно да је тешко пала ова заповест Немањина.

⁵² Ж. Романовић: *Краљица Ана Неманићка и право прве ноћи*, забележено „5 јан(уара) 1891“ у срезу студеничком, Видело, 12. I 1892. Објављено и у књижици истог аутора: *Са царских дворова*, Београд 1892, 37—43.

И једнога лепога дана, када сунце пријатно обасја земљу, озари и њему лице нека виша радост. Он нареди млађима, те му оседлаше убојнога вранца. На се тури витешко одело, по њему припаса мач, а о раме обеси лук са стрелама отровницама. И кроз кратко време, његов је вранац летео, мрсећи дугу лепу гриву, а челенка на калпаку витеза поносно се лепршала кроз уморне ваздух. А чак тамо доле, где висока брда околу дижу своје седе главе, где поносна Морава хучи, а славуј поред ње извија своје најслађе мелодије — тамо се дижу беле зидине тврдога Облика, где лепа краљица Ана испашта због неспоразума са господарем својим.

Краљица тада беше у најбољим својим годинама, баш као оно мајска ружа, што опија свет својим мирисом. Седела је на меканој столици предући, а мисли је далеко однеше, чак тамо на север, где при ведром дану види обресе висока копаоничких. У то јој јавише да витез Велибор жели говорити са високом владарком. Јаче закуца срце у лепе српске краљице, јер се понада добрим гласовима са двора краљева. Она нареди да јој доведу витеза Велибора.

Витез се поклати пред лепом краљицом, поздрави је и оде говорити: — Владичице и краљице, тешка ме је туга обузела, а страшни гнев цепа груди моје." И он јој затим исприча целу ствар, молећи је за њену високу заштиту.

Насмеја се на то краљица Ана и дуго нешто говораше лепом витезу, а кроз кратко време он весело одјезди од замка Облика.

* * *

И дан свадбе дође. Лаутари изводе веселе сватовске песме, а уз њих фанфара јечи; а ситни таламбаси одјекују. Лепа невеста опрема се тако да би јој вила завидела, а камоли која друга смртна девојка.

Када свештеници благословише брак и када се сврши господски ручак, и док заигра весело коло, већ се и ноћ поче лагано да спушта. У први сумрак, ступи Немањи младожсња Велибор, па му тишим гласом рече: „Краљу и господару мој! Невеста моја веома је стидна, па зато те молим, не пали луче и буктиње, кад буде она к теби дошла." Немања на то пристане.

И када се ноћ спусти на земљу, те је својим тамним покривалом омота, уведоше невесту у руху невестинском у мрачне одаје Немањине. И тада се утиша свирка и певање и сваки оде да почиња.

Чим су први петли запевали, диже се Немања из своје постеље. Са једнога стола владар узме мач и прстен и обоје даде невести, рекавши: „Лепа и млада владичице, ево ти овог мача, ако сина добијеш, а ево прстена, ако ти Бог кћер да!" Невеста узме оба дара и полако се удаљи из владаревих одаја у које још не беше продро сунчев зрак, ни светлост дана...

* * *

Од овог догађаја беше прошло читавих девет месеци. Једног лепог дана западе се облак прашине са јужне стране. Немања је седео

на докату свога велелепног двора. Мало потраја, па се из тог облака показа витез, који је јездио право двору Немањиним. Скочи са коња, узлети уз танке лествице, поздрави мачем Немању, па му јави радосну вест: „Радуј се, моћни владару, добио си сина!... Светла владичица краљица јутрос те је сином обдарила ...”

Ускипи тада гневом моћни Немања. Он добио сина, а своју жену већ годину дана није видео! Одмах заповеди те се спреми цела његова пратња, властели велики и мали, виши и нижи духовници, витези и соколари — и све то крете пут Облика.

Путовали су један дан и по, јер владари споро путују. На путу их је поздрављао слободан српски сељак, и кад другог дана сунце изађе на половину неба, прispеше они под зидине замка. Стражар на кули стражарници објави долазак владарев. Тврда се капија отвори, покретни мост спусти и они уђоше у двориште. Кроз неколико тренутака бејаху сви у одаји, где их краљица дочека, а мало невинашце спаваше на меканоме узглављу.

Поздрави краљица Немању: „Добро ми дошао господару и муже мој!” Немања је и не погледа, него јој љутитим гласом рече: „Сваке везе између нас престају, јер ја нећу да каљам дом свој једним — туђинчетом!” Ускипти крв тада у краљици Ани, дочепа са зида један мач и гушећи се завапи Немањи: „Брани се, господару мој, јер ја нисам непоштена жена!” Немања се трже и премери је зачуђеним погледом. Краљица је држала онај мач. Немањи поглед дотаче се тога мача и он се трже. На њему виде грб свој и круну своју, па зато упита краљицу: „Од куда ти то?!”

„Па зар ми га ниси са прстеном сам дао! Пре девет месеци у твојим одајама. Тада ми ти рече: лепа и млада владичице, ево ти овог мача ако сина добијеш, а овај прстен, ако ти Бог да кћер!”

Немања је разумео све, и у знак (помирења) пољуби у чело краљицу Ану. Тога дана би велико весеље у замку Облику. Немања крсти свога трећег сина и на крштењу му даде име *Растислав*, јер то дете учини: да наново порасте љубав између њега и жене му, краљице Ане.

Растислав, кад одрасте, закалуђери се и доби име — *Сава*.”

Другу легенду, сличног садржаја, са насловом *Како се родио Свети Сава*, забележио је етнолог Тихомир Р. Ђорђевић „од једног човека из *Ибра* или *Топлице*”, а објавио је В. Ђоровић:

(2) *Како се родио Свети Сава*

„За време зидања Студенице допадне се цар Немањи нека врло лепа девојка из околине и он зажели да је добије. Кад то дознаше калуђери, који су однекуда такође били ту, док се манастир зидао, реше да га сачувају од греха. Одмах наруче да дође царица, кажу јој зашто су је позвали и увече је подметну цару уместо оне девојке. Цар, мислећи да је то она девојка, проведе с њом до зоре. У зору му она потражи златан прстен са прста, да би га се имала по чему сећати, и он јој га даде. За три године градећи манастир, Немања никако није ишао кући, нити је виђао царицу. А она, девет месеци после оне ноћи,

роди мушко чедо. Кад чује Немања да је царица родила, поручи јој да га не чека, јер ће је, ако је затече код куће, за неверство погубити. Али га она није послушала, него кад цар дође кући, она му показа прстен и исприча све, како се била договорила. Мушко дете, које се Немањи тад нашло, био је — Свети Сава.”⁵³

Занимљиво је да се сличног предања сећао народ и у наше дане. Две варијанте истог, под насловом *Венчани прстен* (по причању Тихомира Чумића, наставника из Београда) и *Властелинка* (по причању Ђорђија Поповића из Рашке) налазе се штампане у књизи публицисте М. Милојковића *У тами благо*. Иако се подударају са већ саопштеним легендама у главнини, оне су често пута у детаљу оригиналне, па зато и њих овде преносимо:

(3) *Венчани прстен*

„Ловио господар Стеван Немања са свитом у шумама Студенице, па се намери на лепу чобаницу крај стада. Девојка му запе за око и он нареди слугама да му је обноћ доведу у шатор. Али верне слуге знадоше да ће се господар после кајати через греха и срама, па реше да му доведу господарицу Ану. Изаберу између себе двојицу најхитријих и упуте на коњима у жупанов двор у Дежеву.

А Немања једнако позиваше слуге и питаше за чобаницу. Они се изговараху да не могу довести девојку док се ловци врзмају около, него да причека кад сви полсжу.

У позну ноћ, господарица Ана уђе у Немањин шатор у аљинама пастирице. А у цик зоре се искраде из логора, обдарена златом. Али она однесе у Дежеву и Немањин венчани прстен, што му неопaziце смаче са прста.

Господар се стане кајати поради свога непочинства: осами се у шатору и не пусти никога к себи. У самоћи намисли да сазида велику цркву на месту сагрешења. Позва врсне неимаре са Приморја и нареди, да му за годину дана саграде најлепшу цркву у држави. Мајстори прионуше на посао: зидаху дању и ноћу. И док црква не би готова и освећена Немања ни једном ни оде у Дежеву. Онда обдари богомољу селима, виноградима, воденицама, црквеним књигама и сасудима.

Кад се врати у своје дворе, у Дежеву, у сретање му изиђу властелини, у гиздавом руху, а пред свима господарица Ана, са чедом у наручју. Немања се зачуди детету: „Чије ти је то мишче?“, упита жену. „Наше, господару“, одговори Ана. Немања се насмеја и рече: „Није час таквој шали“. А она још једном рече: „Наше је дете.“

Господар се ражести и позва целата да њој и детету одрубљу главу. Властелини га окупе молити, да не губи жену и дете, али Немања се не да ни опепелити. Сад му Ана показа његов венчани прстен, што му узе оне ноћи и рече: „Познајеш ли овај прстен, господару?“

⁵³ В. Ђоровић: Како се родио Свети Сава?, Свети Сава у народном предању, Београд 1927, 43. Д. Павловић је забележио: „Г. Ђорђевић је био љубазан да нам саопшти да он у својим хартијама има још једну необјављену приповетку са истим мотивом“. (в. напомену 56).

Немања се веома зачуди: он држаше прстен изгубљеним. И жена му исприча како она бејаше у његову шатору, на место чобанице. Господар се силно обрадова и богато дарова своје верне слуге.

Место где Немања угледа најмлађег сина, назваше: Мишићи.”⁵⁴

(4) Властелинка

„Крене Стеван Немања из тврдог Раса у лов, у пратњи властеле и дворјана, па се устави на једном пропланку на саставу Ибра и Студенице. Слуге ту подигну чадоре, а он с велможама оде да лови.

Увече се Немања врати из лова и позва у свој шатор највернијег дворјанина. Њему наложи да му кришом доведе обудовелу властелинку из Савова.

Виде слуга да ће господар згрешити, те науми да место властелинке доведе господарицу из Раса. Похита, и по ноћи стиже с господарицом у логор.

Како сви бејаху уснули од силна јела и пића, она неопaziце уђе у Немањин шатор. Проведе ноћ са њим, па се пре сванућа искраде из шатора, са прстеном што јој он дарова на растанку.

У раздањс, у логору почну припреме за дочек владарке. Ускоро, трубе најаве њен долазак. Она право у шатор пред Немању. За њом црноризац, испосник из Рашке. Господар умах опази на њеном прсту свој прстен, што га обноћ даде властелинки из Савова. А жена му рече: „Захваљујем на уздарју, господару.” Уто црноризац завапи: „Покај се, моћни господару.” Немања се покаја.

Онда га господарица замоли да опрости свом верном слуги што га ноћас није послушао. Владар му опрости. Сад испосник затражи да искупи грешни наум и сазида храм у славу Богородичину. Немања обрече, и, за мало, сагради мраморну цркву Студеницу.”⁵⁵

Откуд легенда *Како се родио Свети Сава*, у којој су, уствари главна лица Немања и Ана? То питање заокупљало је каткад и наше учене људе у прошлости, те су покушали да нађу изворе њеног постанка или да је анализирају, запазивши у њој неке мотиве из светске књижевности. Тако је историчар Драгољуб Павловић у свом књижевно-историјском прилогу *О народној приповетки „Како се родио Свети Сава”* забележио следеће: „Без претензија да дамо коначан одговор на питање којим путем је тај мотив дошао у нашу народну књижевност, ми ћемо само овом приликом изнети једну паралелу истога мотива из италијанске књижевности, која донекле може указати на пут којим је овај „мотив остављања обележја” дошао у наш народ.

У Бокачовом *Декамерону* (III, 9), прича се на једном месту како је једна млада девојка, ћерка француског лекара Жерарда од Нарбоне спасла од неке тешке болести француског краља. Као награду за свој труд, она је затражила од краља, да је уда за француског грофа Белтрама од Русијона, у кога је она била заљубљена. Краљ јој испуни

⁵⁴ Венчани прстен, у књизи М. Милојковића: *У тами благо* (легенде из наших крајева), Београд 1974, 140—141.

⁵⁵ Властелинка, у истом извору, 142.

жељу, али гроф, незадовољан таквом принудном женидбом, напусти одмах по венчању, своју жену и оде у Фиренцу. Млада жена остане на грофовом имању, на чијем је уређењу предано радила, надајући се да ће тиме задобити мужевљеву љубав. Али јој гроф поручи да се неће враћати кући све док му она не буде показала његов прстен на својој руци, а у наручју дете од њега. Међутим, истрајна грофица успе да испуни и ова два врло текша услова. Чувши, наиме, да се гроф у Фиренци заљубио у неку врло лепу, али сиромашну девојку, она оде прерушена тамо. Помогнута од мајке оне девојке, у коју је гроф био заљубљен, она успе да се више пута састане са својим мужем, а да он и не примети превару. Том приликом, грофица добије од Белтрама не само жељени прстен, него и друге скупocene поклоне. Постигавши тако свој циљ, она остане у Фиренци све док се није породила. За то време, гроф се, чувши да му је жена отишла, вратио на своје имање. Грофица онда оде за њим и Белтрам је, пошто није могао погазити задату реч, прими, а затим поживе срећно са њом."

„Како се дакле види, закључивао је Д. Павловић, Бокачова приповетка, и поред свих разлика, садржи у основи мотив наше приповетке о рођењу Св. Саве. Обележје, које обманути муж оставља својој жени и у једној и у другој приповетки је прстен и помоћу њега жена доцније докаже своју верност и истрајност. Очевидно је, дакле, да између Бокачове и наше приповетке мора постојати нека веза..." На крају, говорећи о могућем путу, којим је приповетка из Бокача, као скаска, могла доћи у наше крајеве, Павловић је истакао: „Познато је, наиме, да је Дубровник још од XV века имао јаке трговачке колоније по целом Балкану. У Србији од тих колонија нарочито су биле велике оне у Београду и Прокупљу. Кад се то зна, онда можда није случај што се приповетка о рођењу св. Саве нашла баш у топличком округу..."⁵⁶

Анализирајући мотиве у приповетки *Како се родио Свети Сава*, антрополог Веселин Чајкановић је, како пише Павловић у поменутом раду, показао да се ова приповетка везује за познати мотив „остављања обележја“, којим су увек објашњавана рађења великих људи. „Истовремено, напомиње Павловић, Чајкановић је указао и на пара-

⁵⁶ Д. Павловић: О народној приповетци „Како се родио св. Сава“, Књижевни север, X, 1934, 305—306. Сличан мотив може се наћи и у другим делима светске књижевности, на пример, у комедији Виљема Шекспира *Мера за меру* (Равном мером). Иако се радња комедије дешава у Бечу, изгледа да је сам мотив Шекспир преузео од Француза, као уосталом, и Бокачо. Постоје и други, слични видови прерушавања, као што наводи П. Поповић (Из књижевности, Београд 1919, II, 27—32): „Има још један облик наше приповетке: жена се претвара да попушта наваљивању љубавника, али место себе ставља другу жену нижега сталежа... У таквом облику, закључује П. Поповић, наводећи примере из наше усмене књижевности, садрже нашу приповетку: једна грчка народна песма, једна стара прича XIII века, једна шкотска балада, један стари француски рукопис, један спев XIII века превелен с француског, једна немачка комедија из 1600. и, унеколико, позната драма А. Диме „Госпођица од Бел-Ила“. Томе би додали једну новелу италијанског књижевника Ањола Фиренцуоле (†1548), коју наводи др Ј. Цера: Општа историја књижевности, с немачког прев. С. Новаковић, Београд 1872, 251, и романцу Војислава Илића „Папучица“. Мотиви прерушавања захтевају посебно испитивање у светлу светске и југословенске књижевности.

леле истог мотива у нашој народној књижевности (предање о рођењу Сибињанин Јанка у Вуковом речнику), Вукова приповетка „У лажи су кратке ноге” и др. Нема сумње, закључује Павловић, да је и наша приповетка о рођењу св. Саве само једна варијанта овог мотива „лута-лице”, који води порекло још од најстаријих времена и који је наш народ примио са стране и применио на наше историјске личности.”⁵⁷

Или, вратимо се В. Чајкановићу и његовом виђењу легенде *Како се родио Свети Сава*. Он каже: „Већ и само, како народ о њему прича, Савино рођење, које је увијено у тајанственост, подсећа нас на велики циклус старинских легенда о рођењу богова и хероја (в. материјал у: Eugen Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum* — Giessen 1910, 3 и д, и нарочито 25); у српској легенди, која је забележена негде око Ибра, помешана су два мотива, оба јако старинска и карактеристична за овакве легенде: мотив партеногенезе и мотив „Нектанабове преваре”.

Према томе, легенда *Како се родио Св. Сава*, у којој се нарочито описује бистрина и довитљивост Савине мајке, „краљице Ане”, није оригинална. Поред више црта, које описују лов Немањин и његово зидање Студенице, што је историјска окосница, у легенди се запажају и тзв. интернационални мотиви „остављања обележја” и „Нектанабове преваре”. Оба мотива су настала независно један од другог у далекој прошлости и њихово порекло је свакако у старим легендама и митовима разних народа. Напр. мотив „остављања обележја” налазимо у грчком миту о Хераклу и Ауги,⁵⁸ па потом и у другим усменим легендама, еповима и писаним житијима какви су: Фирдусијев *Шахнаме*,⁵⁹

⁵⁷ Д. Павловић, наведени рад.

⁵⁸ Д. Срејовић, А. Цермановић: Речник грчке и римске митологије, Београд 1979, 67: Ауга. Краљ Алеј је посветио кћер Аугу за свештеницу богиње Атене и наложио јој да остане девица. Пролазћи кроз Тегеју, Херакле је свратио до Алеја, који му је приредио сјајну гозбу. Опијен вином, Херакле је ушао у Атенино светилиште и ту је силовао Аугу... Неки приповедају да је Херакле на расстанку дао Ауги прстен као знак распознавања и да је она остала свештеница у Атенином храму све док у њему није родила Телефа. Отац кажњава ћерку, наређујући да је баце у море. Она успева да сину остави Хераклов прстен, по коме га је Херакле доцније препознао. У истом речнику види и јединице *Ехидна* и *Келтина*, обе такође везане за Херакла.

⁵⁹ Фирдуси (†1020) у епу *Шахнаме* такође помиње прстен као знак распознавања. У епизоди Техмина, кћи семенганског краља долази к Рустему (в. Фирдуси: *Рустем и Сухраб*, Београд 1928, 9) описује се:

А кад насамо осташе младенци
Ова ноћ тамна не беше им дуга.
Кад сјајно сунце започе бацати
Небеским сводом зраке мошус-боје,
Тад Рустем скину један оникс с руке,
А тај је широм света познат био,
И даде јој га: „Чувај тај аманет!
Ако те кћерком судбина обдари,
Тај драги камен пришиј јој у косу,
Ако те звезда сином обрадује,
Под пазухом му тај очев знак свежи...”

Песма о Нибелунзима,⁶⁰ чак и у Житију Алексија Божјег човека,⁶¹ а затим и у нашим причама У лажи су кратке ноге,⁶² предању Како се родио Сибињанин Јанко⁶³ и др.

Други мотив такође је познат у светској литератури, иако је он ређе употребљаван. Иако га је Чајкановић нашао у Роману о Александру Македонском, у коме врач Нектенаб помоћу магије обљуби, прерушен, Филипову жену, рекли бисмо да тај мотив није адекватан ономе што се казује у легенди Како се родио Свети Сава. Јер, овде се жена прерушава, односно жену прерушавају (слуге, калуђери или она сама уз помоћ властелина), пре него ће ући у ложницу. Такав мотив супружанске подвале или мотив свођења прерушене супруге, као да имамо у сличном виду познат још у једној римској легенди о божанству Ани Перени,⁶⁴ а ту је и старозаветно предање о Лији Јаковљевој,⁶⁵ коју помиње и биограф Савин Теодосије.

⁶⁰ Песма о Нибелунзима (дело непознатог аустријског песника, настала почетком XIII века), Београд 1973, певање X: Краљ Гунтер поверава јунаку Сигфриду свој неуспех и срамоту прве брачне ноћи. Сигфрид обећа да ће му помоћи. Улази у Гунтерову и Бринхилдину ложницу невидљив, у свом чаробном плашту, и обузда Бринхилду. Том приликом узима Бринхилдин прстен и девојачки појас. У певању XIV, приликом свађе Сигфридове жене Кримхилде са краљицом Бринхилдом, Сигфридова жена обелодањује тајну прве брачне ноћи краљице Бринхилде, показујући јавно њен прстен и појас које је Сигфрид узео.

⁶¹ Већ поменуто Житије Алексија Божјег човека (V век н. е.) једно је од најстаријих приповедака светске књижевности у коме се помињу прстен и златан појас. Када је порастао родитељи су Алексија оженили „невестом од царског рода“. И венчаше их у цркви светог Бонифација. И свадба беше веома весела и свечана све до касно у ноћ. Тада Јефтимијан рече женику: „Уђи, синко, к невести својој и познај супругу своју. Он уђе у ложницу и затече невесту своју где седи у златној наслоњачи. Он скиде свој златни прстен и скупочени појас, уви их у порфиру и даде јој говорећи: „Чувај ово“.“ И потом напусти двор и жену. Када се поново вратио своме дому и као просјак умро пред очевим прагом, они га препознаше по „прстену и појасу, што Алексије беше дао невести својој у ложници“. (Житија светих, за март, Београд 1973, 345—353).

⁶² Вук Ст. Караџић: У лажи су кратке ноге, Српске народне приповијетке, Београд б. г., 194—200. Окосницу приче чини казивање о царевићу, који пође тражити чудотворну воду, да излечи оца, па наиђе на град, са том водом, и у њему царицу „легла на леђа, па спава. Онда царев син приступи полако, те је обљуби, па јој скине прстен с десне руке“. Царица, пошто остане трудна и роди мушко дете, пође у потрагу за оцем дечијим. Када га је нашла, прстен са њене руке био је један од најважнијих знакова распознавања.

⁶³ Вук Ст. Караџић: Сибињанин Јанко, Српски рјечник, Београд 1898, 699: „Високи Стефан, идући с војском из Московске у Србију, дође у Будим на конак и ондје маџарска господа видећи га онако висока и лијепа, зажеле имати од њега порода... Кад буде увече, они му пошаљу лијепу дјевојку да ноћи с њиме... Тако он дјевојку прими и преноћи с њоме и сјутрадан ујутру на растанку даде јој прстен и рече јој: ако роди мушко, да му надјене име Јанко, ако ли роди женско — Јања, и пошто дијете одрасте да му да онај прстен“ итд. В. Чајкановић, у раду Митски мотиви у традицији о деспоту Стефану (Богословље, 1927, 180—187), навео је и друге изворе о Деспоту Стефану у којима је приказан или опеван мотив. Како је овај мотив познат и у мађарском предању, упућујемо и на радове Ј. Ређеп: 1. Мотив о рођењу Сибињанин Јанка у нашој старој и народној књижевности, Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду, VIII, 1964/65, 189—220; 2. Мотив о рођењу Сибињанин Јанка и мађарско народно предање, Зборник МС за књижевност и језик, XVII/1, 1969, 100—108.

⁶⁴ Д. Средојевић, А. Цермановић: Речник грчке и римске митологије, Београд 1979, 30: Ана Перена, старо римско божанство нејасних функција. Причају, да

Оба мотива, „остављања обележја“ и „свођења прерушене супруге“ живели су самостално у контексту легенди којима су припадали. Они су се заједно са својим повестима препричавали вековима, па се тако представљали и новијим генерацијама из времена Ћованија Бокача, који их је употребио у новели свог Декамерона. Ову повест француске грофице, односно грофа, могао је неко применити на Ану Немањину само по сличности, знајући, као и *Историја* Ј. Рајића за ону варијанту о Анином француском пореклу и Немањиним боравку у служби француског краља, на француском двору (нпр. нарочито пада у очи да је Немања такође имао титулу „грофа“ коју му је подарио француски краљ, према поменутом извору).

* * *

Пошто смо укратко прешли историјске изворе тј. писана и усмена предања о Растковом рођењу, као најсвечанијем чину живота Ане Немањић, остао је да се напомене и хронолошки проблем тог рођења. Наиме, ни данас није утврђено када и где се Растко (Свети Сава) родио. Полази се од казивања самог монаха Саве, да му је отац био велики жупан Стефан Немања, а мати благородна госпођа Ана. Немања је, по суду најновијих историчара, рођен 1112/3. и умро 1199/1200 године. Живео је 86/7 година. Растко је рођен око 1174/5 године, и по томе се види да је његов отац Немања могао имати тада око 62 године, а то су биле позније године његовог живота. Аутоматски се намеће питање, колико је година имала Ана када је родила Растка? Да ли је приликом свог последњег порођаја била млађа од 40 година изнад које границе жене углавном престају рађати. Али, како не знамо Адине године, о томе можемо само нагађати. Тако нам је остало неоткривено још једно важно питање из Анина живота, које директно сеже у проблем око њеног рађања Растка, после старосне границе рађања. Како се она, као Лија Јаковљева, ипак породила у позним годинама, родивши младенца Растка, остаје нам да сумњајући верујемо — писаним или усменим предањима, или стварном „чуду“ које се остварило тим порођајем.

6. Ана, од Растковог рођења до монашења (1174/5—1191)

Од год. 1174/5. до изненадног Растковог одласка у монахе 1191 године, цвета период Растковог детињства, дечаштва и младићства. Тај период од 17 година везан је и за Расткове родитеље, мајку Ану и оца Немању и њега описују Савини биографи Доментијан и Теодосије у истоименим делима *Житије Светог Саве*. У том делу Расткове биографије Ана и Немања помињу се заједно као „родитељи“. У Теодосијевој верзији *Житија Светог Саве* „родитељи“ ће се помињати више пута:

_____ је Марс, заљубљен у Минерву, изабрао Ану Перену за посредника у тој љубави. Ана, којој је била позната Минервина чедност, одлучила је да превари Марса: преобучена у Минерву, дошла је на љубавни састанак, али кад ју је Марс, сав срећан, привео брачној постељи, она му је открила своје старачко лице и почела да збија грубе шале на његов рачун.“

Тако, *родитељи* — „породише га (Растка) водом и Духом, просветливши га божанственим крштењем, и дадоше му име Растко и у Господу веома добро узрасте.”⁶⁶

Родитељи — „дадоше га да се учи светим књигама;”⁶⁷

Родитељи — „осећајући надприродну, безмерну љубав према њему, неситом душом увек на њега гледаху, а и велможе њихове са њим а говораху да ће он бити најбољи међу браћом својом;”⁶⁸

Родитељи — „када узрасте до петнаест година, оделише му један крај државе своје, камо би одлазио од оца и матери на забаву с велможама и да се с благородним младићима весели;”⁶⁹

Родитељи — „зазирали и стидели се”, што „монашки чин исувише поштоваше. И сматраху као да није од њих рођен, но да је заиста од Бога дан.”⁷⁰

Тако и у добу „јуношком”. Опет *Родитељи* — „када је дошао до седамнаесте године узраста свога, стадоше размишљати да га по закону ожене”;⁷¹

Родитељи — га тада дочекаше „из краја данога му”. И када га примише, с великом љубављу, заједно са благороднима његовим, који су дошли с њим, и безмерна радост и весеље и велико пировање беху учињени због доласка вазљубљенога сина... И веселили су се много дана.

У исто време *Родитељи* — „дођоше... неки иноци из Свете Горе Атона, да приме потребну помоћ свом сиромаштву.”⁷²

И: после договора са монахом да тајно одбегне у Свету Гору, Растко „уђе к *Родитељима*, украде им отпуштење и замоли, по обичају молитву и благослов, говорећи: „Господари моји... ако нађем милост, Ви ћете ме благословити и пустити да идем у лов.

„И *Мати*, као свака мати, загрли га и целива с љубављу, па га отпустише с миром, али му заповедише да се брзо врати. Јер не знађаху да неће тражити јелене, но извор живота, Христа, да њиме напоји ујелењену душу своју, распаљену огњем од чежње љубави његове.”⁷³

Толико је, у краћим цртама, Теодосије топло описао детињство и „јуношки” узраст живота Расткова, у вези са *Родитељима*, Аном и Немањиним. Слика трагичног расанка са мајком, коју никада више неће видети, описана је у Теодосија готово реалистички, приповедачким стилем, који Расткову биографију одваја од уобичајених хагиографских причања, дајући јој оригиналан и узбуђујући тон.

⁶⁵ Упоређење Ане са Лијом, код Теодосија, нудило је још једну „подударност”. Овде се мисли на извесну сличност мотива свођења прерушене супруге са подвалом која се описује у Лијиним случајима. Наиме, Јаков је служио ујаку Лавану 7 година за кћер Рахиљу која „беше лијепа стаса и лијепа лица”. Кад се навршило време, „сазва Лаван све људе из онога мјеста и учини гозбу. А увече узе Лију, кћер своју и уведе је к Јакову, и он леже с њом. А кад би ујутру гле оно бјеше Лија; те рече Јаков Лавану: шта си ми то учинио? Не служих ли за Рахиљу код тебе? Зашто си ме преварис? А Лаван му рече: Не бива у нашем мјесту да се уда млађа прије старије.” Да ли је поменом имена Лија Јаковљева, пред средњовековним читаоцем искрсавао и цео наведени догађај с њеном удајом? И мада у нашим народним песмама и предању срећемо мотиве „служења за девојку” и „удаје по старешинству” не срећемо ниједан случај прерушавања близак Анином у старој писаној преводној књижевности, сем овог.

⁶⁶⁻⁷³ Теодосије, Житије Светог Саве, Београд 1984, 6—11.

7. Монашке ризе сина, оца и мајке (1191—о. 1200)

У овом погледу јасно се могу разликовати три целине, које нас полако пребацују са биографског тока Савиног житија, у коме се и лик Анин назирао у другом плану, на представу Аниног живота у првом плану. Ово поглавље, дакле, обухвата, тичући се и мајке Расткове Ане, три одељка: 1. Монах Сава, 2. Преписка са Родитељима, 3. Монашење оца и мајке.

1. Растко — монах Сава (1191)

Биограф Теодосије је најпластичније испричао и врхунац те трагедије родитељске, Анине и Немањине: бекство Растка у Свету Гору и његово монашење. И при тим догађајима у приповедању су присутни Родитељи, Ана и Немања:

„А Родитељи, чувши ову изненадну и непријатну вест о сину своме — од жалости умало не свиснуше. . . И сви плакаху и ридаху много и неутешно; Родитељи сина, браћа брата, слуге господара — са криком дозиваху ради утехе у жалости, падајући све више у очајање, јер их до безумља довођаше страдање њихова господара и красота млада узраста. . .”⁷⁴

Затим, као што је познато, отац организује потеру. Дозвавши свог најбољег војводу, он му даје упутства, обећавајући му: „Ако се пожуриш, те стигнеш и вратиш сина мојега, и тиме утешиш срце моје, и матери душу од смрти ослободиш (!), заслужићеш многа добра. . .”⁷⁵

Војвода је успео да пронађе још непострижена Растка у манастиру Св. Пантелејмона, коме је испричао за „велики бол срца његових родитеља и плач непрестани”. Узалуд је тиме покушавао да одврати Растка од монаштва, молећи га да се врати с њима „да угасиш пламен родитеља твојих, чија си срца запалио својим одласком у туђину”, убеђујући га „да си ти родитељима и свима нама нада са Богом и утеха”, — Растко није хтео да се смиљује на „велики бол срца његових родитеља и плач непрестани”. Преваривши војводу и војнике његова оца, постриже се у дан недељни — „и промени име Растко у — Сава”.⁷⁶

И „јави се свима анђелским иночким образом украшен”, рекавши војводи: „Узевши моју познату ризу и власи главе моје, вратите се у миру кући и ове знаке предајте родитељима мојим и браћи мојој. . .”⁷⁷ А уз то написа и писмо утехе родитељима, да их утеши.

И пошто су се вратили „к родитељима блаженога”, испричаше им све по реду. „Када родитељи и браћа видеше ово, шта нису радили и шта нису себи хтели учинити. . . рикаху с плачем од бола срца и са уздисањем и као лавови чупајући ноктима из средине утробе дозиваху љубљенога, узимаху власи, подизаху ризу као неко благо и разграбљиваху као плен; и кропећи их сузама целиваху, као исцелење очима прилагаху, и још више се узбуђиваху, плач силан и ридање много јаче од првога, са свима благороднима саставивши. . .

⁷⁴⁻⁷⁷ Теодосије, исто, 12, 13, 14, 15, 17, 18—19.

Туговањем оплакаше младића и сви који су под влашћу њихове државе, носећи црнину, саосећаху са својим владарем.⁷⁸ И да плачем не дужим повест, завршава Теодосије, сви знате да *м а т и*, отац и браћа такве до смрти жале...⁷⁹

2. Преписка с родитељима (1192—1195)

Преписка са сином-монахом мало је повратила родитеље и трајала је дуже или краће, то ми данас не знамо, али се кретала само у једном смеру. По ко зна који пут, „*р о д и т е љ и* светог написаше њему писмо, молећи и наговарајући га да дође и да их види, говорећи да ће се опет моћи вратити своме манастиру...“⁸⁰ Уз писмо су додавали „злато много, а цркви свете сасуде, златне и сребрне, и часне завесе, златом извезене“,⁸¹ које је, можда, везла и мајчина рука. А њихов син, монах Сава, отписао им је, једном приликом, дугачко писмо, у коме позива оца, владара Стефана Немању у манастир: „И као што си се у животу земаљског царства апостолских дарова удостојио и у пустињи украсићеш се испосничким венцима смерног монашког живота...“⁸² На крају писма, по Теодосијевом наводу, монах Сава је упутио и мајци Ани следеће речи: „А добра госпођа и *м а т и* моја на исти начин, ради Бога, код куће од свега да се ослободи!“,⁸³ саветујући и њој, да се потпуно посвети Богу, што је у учинила.

Ове епизоде из младости Аниног сина Растка, Саве монаха, наводили смо углавном по опису биографа Теодосија из његове верзије Житија Светог Саве. Само је Теодосије, на неколико места, у вези са описаним догађајима, психолошки успео да вешто, попут сликара, наслика лик мајке Светог Саве. Кроз тих неколико реченица ми дубоко доживљавамо њену материнску љубав, па потом велики бол за изгубљеним чедом. Надајући се да ће свог сина видети макар у оном свету светлости, она ће се определити за монаштво, за пут којим ће следити њен пример многе жене српских средњовековних владарских и властелинских домова.

3. Монашење оца и мајке (1195/6)

И као што је познато, по биографијама Св. Саве од Доментијана и Теодосија, писмо сина, монаха Саве, одлучило је: отац Немања и *м а т и* Ана су, послушавши савет свог сина, решили да свој овоземаљски живот заврше у монаштву. На свечаном сабору у Расу, у присуству све властеле земље српске, велики жупан Стефан Немања се одрекао престола у корист свог сина Стефана (Немање II) Првовенчаног. О томе је, укратко, записао монах Сава: „Раздав све имање своје убогима и

⁷⁸ С. Радојчић: Тонзура Св. Саве, Узори и дела старих српских уметника, Београд 1975, 30: „И Св. Саву су Срби ожалили као мртвог када се у Светој Гори постригао. На Немањиним двору ношена је због тога црнина. Доментијан прича, како су Немања и Ана обукли „сѣтованыѣ ризы“, а Теодосије додаје да су и њихови поданици, из саучешћа према растуженим родитељима обукли црна одела.“

⁷⁹ Теодосије, исто дело, 26. И овде је, као и на више других места, Теодосије стављао у први план *м а ј к у* Светог Саве.

⁸⁰⁻⁸³ Теодосије, исто, 32, 34, 35.

растаде се од државе своје и деце своје и жене своје, Богом данога првога венца — јер он не би учасник другога брака — и учини себе удеоничарем неисказаног и часног и светоанђелског и апостолског лика, малог и великог. И дано му би име господин Симеон, месеца марта 25, на свето Благовештење, године 6703 (1195). У исти дан и богодана му супруга, пређе госпођа све српске земље, Ана, — и она прими овај свети лик. И дано јој би име: госпођа Анастасија.”⁸⁴

Најкарактеристичнији опис монашења мајке Св. Саве дао је Доментијан и то у два наврата, најпре у Житију Светог Саве, а потом и у Житију Светог Симеона. Разлика у опису подстакла је историчара В. Ђоровића да оба записа о Анином монашењу донесе, рекавши да њихова различитост „чини не малу тешкоћу за образложење тог места:

Из Живота Светог Саве (1242/3)

„А богољубива његова мати, Ана, такође подобећи се светим великим царицама, које су оставиле земаљска царства и пошле за Христом, и наследиле царство небеско, такође желећи, уподоби се сину своме, који је пошао за Христом и показао пример својим родитељима; и не остаде иза господина свога си саврсника, такође прими анђелски образ од тога светитеља, говорећи: „Не би ли ме човекољубиви Бог удостојио да будем заједно у збору са љубимим чедом својим, у царству небескоме.”⁸⁵

Из Живота Светог Симеона (1264)

„А богољубива Ана, такође угледајући се на господина свога и на свете богољубиве девојке, које су пре оставиле земаљско и наследиле небеско, не заостаде иза саврсника свога, но од истог светитеља тада прими свети анђелски образ, и би наречена преподобна мати наша Анастасија.”⁸⁶

Најзад, Теодосијев опис тога места углавном је сажет и не одступа много од описа монаха Саве, иако на крају има једну логичну реченицу која стоји као последица Аниног монашења: „Такође и жена његова (Немањина), благочастива Ана, од истог епископа, светог Калиника, примивши анђелски и иначки образ, назва се место Ане, Анастасија монахиња, — која сабравши лик црноризица провођаше време у постовима и молитвама Богу.”⁸⁷

И док главни историјски извори, биографи Сава, Доментијан и Теодосије означавају да су се Стефан Немања и Ана заједнички замо-

⁸⁴ Сава Немањић: Живот Стефана Немање, Београд 1980, 54.

⁸⁵ Доментијан: Живот Светог Саве, Београд 1938, 56.

⁸⁶ Доментијан: Живот Светога Симеона, Београд 1938, 257. Упор. В. Ђоровић: Међусобни одношај биографија Стевана Немање, Београд 1936, 32—33. Доментијан је овде скратио свој ранији запис о Ани. Карактеристично је да се у првом запису, из Живота Светог Саве, помиње „земаљско царство” и „царство небесно”, што није далеко од констатације нашег епског певача: „земаљско је за малена царство / а небеско увек и довека”.

⁸⁷ Теодосије, наведено дело, 39.

нашили, и с то г а дана и часа, да их је замонашио епископ Калиник, на и с т о м месту — место је било манастир, али се не прецизира који — дотле српски хронографи и цароставници имају другачији исказ:

„Он (Немања) же остави вас и Стефана сина своего постави самодржца, а сам пострижесе ва манастири Студеници. И наречен би Симеон... Такожде и жену своју Ану ва девичацем (други хронограф: Дѣвичемъ) манастири постриже.”⁸⁸

Из овог записа испада као да је Немања дао да се његова жена Ана „постриже” у неком ж е н с к о м манастиру, дакле, истог датума, на исти празник, али одвојено. И ово питање заиста изазива недоумицу: Да ли су се жене и мушкарци пострижавали заједно, кад већ постоји изнето мишљење једног нашег историчара, који тврди да у дубокој старини мушки и женски пол нису заједно стајали ни на молитви у цркви, него одвојено. „Цркве при зидању, пише он, удешаване су тако, да су била нарочита врата, на која су жене улазиле. Исто тако, у црквама су била нарочита места за женске одвојена од мушких. То се и данас може видети у многим старим црквама у Босни, Херцеговини и Старој Србији итд. Тако је у Високим Дечанима паперта одвојена од цркве. Из паперте воде висока двокрилна врата у цркву. Поред одвојеног места у храмовима овај повучен живот жена од јавности утицао је, те је и нарав у људи постала суровија...”⁸⁹

Између тих питања без одговора чини се да је најважније оно које се односи на сам чин монашења мајке Св. Саве, а то је да ли је том приликом Ана примила малу, велику или малу и велику схиму. Ово питање нарочито документовано је обрадио П. Поповић у студији О хронологији у делима Св. Саве.⁹⁰ Усмеривши своја испитивања на Немањино добијање велике схиме, он је мање пажње обратио Анастасији, мислећи да је она имала само малу схиму.⁹¹ Пишући доцније и о Доментијану, Поповић се враћа истим питањима: „Примајући монашки образ, пише он, Немања, Ана и Сава примају у „Животу Св. Симеона” одмах „свети анђелски образ” тј. велику схиму. Је ли то учињено у намери да се дигне нимбус и углед овим нашим свецима? Или је то случајност и проста фразеологија?”⁹²

⁸⁸ А. Вукомановић: Повјест от битија и от царствих васех родов, Гласник СУД, X, 1858, 258; Сравни: Н. Дучић: Хронограф Житомишљинки, Гласник СУД, XXXII, 1871, 249.

⁸⁹ М. Вукићевић, наведени есеј.

⁹⁰ П. Поповић: О хронологији у делима Св. Саве, Глас СКА, CXII (63), 1924, 53—80.

⁹¹ П. Поповић је ту неодређен: 1) „Што се Анастасије тиче, ми управо не знамо да ли и она, може бити, није примила велики образ; у случају да јесте, израз „свети анђелски”, којим Доментијан карактерише њено монаштво, био би на свом месту”; 2) „Али, има и случајева које смо такође нашли, а који нам не иду у прилог. То су два места из Доментијана и два из Летописа. У њима се „свети анђелски образ” даје онима који се нису обукли у велики образ или бар за које ми не знамо да су то учинили. То су св. Сава и његова мати Анастасија”; 3) „По новели цара Лава Мудрог, брак је ради монаштва морао да се разреши тако, да обе стране иду у манастир: то је напр. случај Немање и Анастасије. Ако би то био случај, ја, наравно, чиним само претпоставку и питање, онда Немања не би могао бити обучен у велику схиму док је Анастасија жива”, в. наведено дело, 65, 66, 68.

⁹² П. Поповић: Доментиан, Прилози КЈИФ, XXV/3—4, 1959, 225.

Размотримо још једном то питање, стављајући нагласак овога пута на Анино монашење. Доментијан је, као што смо видели двапут говорио о монашењу прво Немање, па Ане. Први пут, у Житију Светог Саве, он каже за Немању: „Прими Христов јарам од руку епископа свога Калиника и удостојен бивши а н ђ е л с к о г а образа, би назван Симеон монах”.⁹³ Исто вели и за Ану: „А богољубива његова мати Ана... такође прими а н ђ е л с к и образ од тога светитеља”.⁹⁴ Међутим, у Житију Светог Симеона одиста стоји другачије: а) за Немању: „А светитељ, свршивши Господњу заповест, обуче га у в е л и к и а н ђ е л с к и образ”;⁹⁵ и б) за Ану: „А богољубива Ана... од истог светитеља тада прими с в е т и а н ђ е л с к и образ и би наречена преподобна мати наша Анастасија”.⁹⁶ Да додамо, да према ономе што је писао П. Поповић о великој и малој схими, наводећи многе примере, „велики или свети а н ђ е л с к и образ, био би једнак великој схими, а само „а н ђ е л с к и образ” одговарао би малој схими.

Две биографије, два различита исказа; откуда ова промена? Доментијан је прво написао Житије Светог Саве (1242/3 или 1253/4), а потом Житије Светог Симеона (1263/4). Док је писао ово последње дело сигурно је да је поново прочитавао и своју биографију Св. Саве, а усто и друге изворе о Стефану Немањи. Прочитавајући Житије господина Симеона од свог учитеља, монаха Саве, он је запазио да се момент монашења Немање и Ане описује другачије у погледу монашких чинова, него што је он то казао у Житију Светог Саве. Св. Сава је то овако описао: а) за Немању: „И учини себе (Немања) удеоничарем неисказаног и часног и с в е т о а н ђ е л с к о г и апостолског лика, малог и в е л и к о г. И дано му би име господин Симеон, месеца марта 25 на свето Благовештење”;⁹⁷ б) за Ану: „У исти дан и богодана му супруга Ана, и она прими о в а ј свети лик; и дано јој би име госпођа Анастасија...”.⁹⁸

Ако би се у најстаријем исказу, у Савиној биографији господина Симеона, од Саве монаха, заменица „о в а ј (а н ђ е л с к и образ), уз Ану, употребљена после „неисказани, часни с в е т о а н ђ е л с к и и апостолски лик, мали и велики”, уз Немању, схватила у правом смислу као једно те исто, онда би то значило дај е и Ана тада примила велику схиму. А то значи: као што Немања прими „часни светоанђелски и апостолски лик, мали и велики” и Ана прими тај исти „лик” и то оног истог дана, и датума, на исти празник, године 1195.

Доментијан је то место, по казивању јединог стручног лица и веродостојног биографа, Св. Саве, тако и схватио, или бар покушао тако да схвати, мада остајући, можда, и мало у недоумици, будући да је за Немању, као што смо видели, означио као сигурно, да га је епископ Калиник обукао у „в е л и к и а н ђ е л с к и образ”, док за Ану није рекао и с т и м речима, но „с в е т и а н ђ е л с к и образ”, које би требале да значе то исто.

П. Поповић, говорећи о неједнаком Доментијановом исказу у биографијама Св. Саве и Св. Симеона, када се тиче места о монашењу

⁹³⁻⁹⁴ Доментијан: Живот Светог Саве, Београд 1938, 56.

⁹⁵⁻⁹⁶ Доментијан: Живот Светога Симеона, Београд 1938, 257.

⁹⁷⁻⁹⁸ Сава Немањић: Живот Стефана Немање, Београд 1980, 54.

Немање и Ане, закључивао је погрешном реченицом: „Доментијан, дакле, у свом Сави д е м а н т у ј е оно што говори у Симеону”.⁹⁹ Та реченица, и наравно, све оно што иза ње следи не може се примити. Јер, мора се имати на уму, да је Сава тј. Житије Светог Саве настало пре Симеона тј. Житија Светог Симеона, и да је Доментијан могао исправити и допунити у Симеону само оно што је погрешно или непотпуно у Сави. Због тога, ми као коначне Доментијанове податке о Немањиној и Аниној „великој схими” тј. о „светом анђелском образу”, узимамо из његовог последњег дела, Житија Светог Симеона, као тачне. Дакле, ту нимбуса и величања славе Симеонове и Анастасијине нема.

Да је тако, знамо и по традицији која се једно време одржала у владајућем дому Немањића, тј. да су мушки владари примали велику схиму, замонашивши се после напуштања световне власти. Тако су после Немање, који је био бесумње великосхимник, исти „свети анђелски образ” примили: његов син, владар Стефан Првовенчани, а вероватно и краљ Урош I — монах Симеон, као што се види на фрески у Ариљу (1296); ту традицију поштовао је и краљ Драгутин — монах Теоктист. Поставимо ли питање велике схиме и на женској страни, налазимо да је и жена краља Уроша I, краљица Јелена Анжујска поштовала традицију своје велике претходнице, мајке Немањића, монахиње Анастасије, и да је, такође, носила велику схиму.¹⁰⁰

Према томе, да ли је Немања примио најпре малу схиму од епископа Калиника у Расу, па потом велику схиму у Студеници, да ли је Ана примила најпре малу схиму у истом моменту монашења с Немањом, па потом велику схиму у оном Девичем манастиру (Пресвета Богородица у Расу?), тешко је рећи без податка који то подробније објашњава. Из онога што су написали монах Сава и Доментијан претпоставља се да су Немања и Ана били „удеоничари с в е т о а н ђ е л с к о г о б р а з а, м а л о г а и в е л и к о г а”.

V. АНАСТАСИЈА МОНАХИЊА

8. Од смерне монахиње до прве српске светитељке (1195—о. 1200)

Пошто су се закалуђерили, велики жупан Стефан Немања и „поздружије”, жупаница Ана, на Благовести (25. марта 1195/6), заувек су се растали. Какав ли је то био опроштај у стварности, о коме историја није забележила ни једну реч? У Житију господина Симеона монах Сава је забележио кратко: „Кад је ово све било свршено, отац, господин наш, дође у наш манастир, који и сазида, Свету Богородицу Добротворку (Студеницу), а госпођа Анастасија отиде Светој Богородици у Расу. . .”¹⁰¹ Остало је питање, где је своје последње монашке године провела мајка Св. Саве, монахиња Анастасија? Наши стари биографи,

⁹⁹ П. Поповић: О хронологији у делима Св. Саве, Глас СКА, CXII (63), 1924, 66.

¹⁰⁰ П. Поповић, исто дело, 62.

¹⁰¹ Сава Немањић, наведено дело, 55.

Стефан Првовенчани, Доментијан и Теодосије нису о томе много говорили. Само Теодосије у Житију Светог Саве допуњава слику Анастасијиног одласка речима: „Такође и благочастива Ана, од истога епископа, светога Калиника, примивши анђелски и иначки образ, назва се уместо Ане Анастасија монахиња, која сабравши лик црноризица, провођаше време у постовима и молитвама Богу.”¹⁰²

Ако није било сигурних одговора на питање о месту боравка монахиње Анастасије, било је више претпоставки.

Највише је оних који претпостављају да је монахиња Анастасија отишла у манастир Свете Богородице код Куршумлије. Један од последњих који је писао у прилог овој хипотези јесте и историчар уметности Светислав Мандић: „Пошто је, дакле, Стефан Немања, као монах Симеон остао у Студеници, односно отишао у Студеницу, Ана је отишла у Богородичин манастир у Расу. Према Ћоровићевом родослову, то би био неки Богородичин манастир близу рашке епископије. Можда првобитна Богородица ибарска, Градац. Вероватније је, ипак, да је то Богородица куршумлијска, пошто је тај манастир Немања, заједно са Аном, подигао још раније, пре Ђурђевих Стубова, а они су из 1171, тамо сабрао калуђерице, а Ани ставио у дужност да се о том манастиру и монахињама стара. Колико је Ана, после замонашења, живела у том светом манастиру и када је умрла, није нигде забележено, о томе података нема. У сваком случају, пошто је она, заједно са Немањом, била ктиторка Богородице куршумлијске, можемо веровати, да је у том манастиру провела своје монашке дане и ту била и сахрањена. Дали је Ана, у каснијим временима, пренесена у Студеницу? Њени синови, Сава и Стефан, о томе ништа не пишу, док родослов наводи да је Анастасија, пошто је умрла у своме манастиру, пренесена у Студеницу и тамо сахрањена.”¹⁰³

Од оних који претпостављају да је монахиња Анастасија свој монашки живот провела у Расу, јесте и историчар новопазарског и санџачког региона, Ејуп Мушовић: „Немања је абдицирао 1196 године, пише он, на истом месту где је примио православље и предао престо средњем сину Стефану, касније названом Првовенчани. Немањина жена Ана, замонашила се тада, и провела је остатак живота као монахиња Анастасија у женском Богородичином манастиру у Расу. Данас се не зна где је био овај манастир. Андреј Андрејевић, који је написао једну студију о Алтун алем џамији у Новом Пазару, претпоставља да је ова џамија подигнута на темељима те цркве (в. А. Андрејевић, Алтун алем џамија у Новом Пазару, Зборник Светозара Радојчића, Београд 1969)”.¹⁰⁴ Међутим, у једном од последњих радова о поменутој џамији, Е. Мушовић је негирао могућност „да је џамија грађена на темељима средњевековне цркве”.¹⁰⁵

¹⁰² Теодосије, наведено дело, 39.

¹⁰³ С. Мандић: Моленије рабе Божије монахиње Анастасије, Древник, Београд 1975, 50—51.

¹⁰⁴ Е. Мушовић: Рас, српска средњевековна престоница, Рашка, 6/7, 1973, 11.

¹⁰⁵ Е. Мушовић: Исламски споменици Новог Пазара, Новопазарски зборник, 9, 1985, 87.

Занимљив одговор на ово питање понудио је, на основу сопствених испитивања, историчар и етнолог Милојко М. Веселиновић у студији *Српске калуђерице*. Он је први напоменуо да је „постојао и женски манастир у Придворици, са десне стране реке Студенице, а спрам Цркве Придворице”. Он најпре наводи податак: „Немања, дајући христовуљу своме Манастиру Студеници, вели: „... а пчеле да стоје манастирске у Расини у Руденица, а друге су у Саову (тј. Савову); а калугерице да стоје у Придворици и да јест киновижар у Белому Потку...” (P. J. Šafárik: *Památky dřev. pisem. Jihooslovakuv*, Праг 1873, стр. 93—94).’ „У овом је издању речено, закључује Веселиновић, да је христовуљу издао Студеници Првовенчани краљ Стефан, али тај случај није могао бити, него је ово доцније у преписима окрњена и рестаурисана христовуља Немањина, пошто је оригинална одавно пропала.”¹⁰⁶ Веселиновић је и лично трагао за овим манастиром у селу Придворици и успео да наиђе на неке темеље манастирског конака, које су мештани звали „Ђелије”. Као што смо видели, Придворицу је и историчар Д. Анастасијевић сматрао женским манастиром, вероватно знајући за студију М. Веселиновића, али се даља испитивања у том правцу нису вршила,¹⁰⁷ а манастир Придворица се у данашњим студијама не сматра задужбином Стефана Немање и не спада у XII век.¹⁰⁸

И поред наведених покушаја да се ближе одреди женски манастир у коме је монахиња Анастасија провела своје последње дане, за историјску чињеницу важи још увек само она реченица монаха Саве, њеног савног сина, који је рекао да је његова мајка отишла „Светој Богородици у Расу.” Ако сматрамо да је Рас(а), овде поменуто, престоница Немањића, а не, „Рашка”, област, онда би то значило да је постојао неки манастир Свете Богородице у граду или у његовој ближој околини, а искључивало би могућност да је то манастир Пресвете Богородице у Куршумлији. У савременим испитивањима средњовековног града Раса од стране археолога и историчара саопштено је, да је околина његова била богата црквиштима и манастириштима, све до 1242. године, када је спаљен најездом Монгола. Према истраживањима групе стручњака из Војног музеја из Београда, на више локалитета око Расе налази се већи број развалина које су некада били храмови. „Поред познатих и сачуваних средњовековних споменика културе (Сопотани, Ђурђеви Ступови, Петрова црква)” и у местима Табачина, село Шавце, Градина код села Лукоцрево, градина Јужац и заселак Корита, налазе се остаци црквених храмова. Истина, сви ти храмови нити су од истог ктитора, нити из истог времена, али их је значајно испитати, на-

¹⁰⁶ М. В. Веселиновић, наведено дело, 139.

¹⁰⁷ Манастир Придворицу поменуо је С. Обрадовић у Описанију окружија Ужичког, Гласник СУД, X, 1858, 334—335: „Срез Моравички добио је наслов од реке Моравице, која по сред њега тече, и у њему се наоди особити древности. Најважније је у њему што се наоди црква Придворица, која је кад и манастир. Студеница зидана и коју је св. краља Симеона један дворјанин зидао, због чега се и зове Придворица. Она је по истом штилу и кроју као и Студеница зидана, само што је у нечем од Студенице мања, а сазидана је од тврдог материјала и поје и дан данашњи.

¹⁰⁸ В. Кораћ: Место Придворице у рашкој архитектури, Рашка баштина, 1, 1975, 33—46.

рочито имајући на уму, да ли је неки од њих могао бити женски манастир. Само археолошки резултати могу дати прави одговор на питање које нас је заинтересовало.

Засад имамо само два податка, који скицирају слику монашког живота Анастасије монахиње. Први је онај, већ поменути, од монаха Саве: „... а госпођа Анастасија отиде Светој Богородици у Расу.“ Монах Сава је, ако се сећамо, поручио својој мајци у већ наведеном писму да „код куће од свега да се ослободи“. Природно је помислити да су за њом монашке ризе обукле и још неке бољарке и властелинке, супруге непознатих нам Немањиних кнезова који одоше са њим. Не зна се колико је провела у монаштву и из ког манастира је управљала другим женским манастирима који су били под њеном контролом, не зна се да ли је мењала манастире или је до смрти остала у Расу, да ли се још једном видела са монахом Симеоном пред његов коначни одлазак у Свету Гору (8. X 1197).

Други податак само је хладно спустио завесу на завршен чин Анастасијиног монашког живота: он нам је на латинском језику саопштио где је она умрла, (да ли је ту и сахрањена?) и где је потом пренесена и сахрањена: *A Calinicho Episcopo factus monachus mense Martio die 25 (1195/6). Eodem die et conjux ejus Anna monacatum induit, dicta Anastasia et obiit in Russia in monasterio B. V. prope Episcopatum Rassiae et illic mansuit; post mortem translatus est corpus ejus Studeniczam.*¹⁰⁹

9. Време смрти (21 јул о. 1200)

Монахиња Анастасија је кратко време монаховала. Почетно време монаштва је познато: 25. март 1195/6; завршна година није позната. Историчар Леонтије Павловић је назначио: Анастасија (умрла пре 1200), мајка Саве и Стефана Немањића, преставила се 21 јуна, вероватно пре 1200 г. Те је године написан Хиландарски типик у коме се она помиње као покојна...¹¹⁰

Доиста, година њене смрти није нигде записана. Њу претпостављамо на основу Савиног превода Хиландарског типика са грчког, онако као што је то изнео и С. Мандић. И он је, као и други пре и после њега „читајући Хиландарски типик, наишао на став о панихидама, који потврђује разматрања о животу и смрти монахиње Анастасије, Немањине жене. У том типик, писаном 1200 године, у глави 35, стоји како треба појати панихиде ктитору и његовој жени:

„О панихиди Анастасијиној. На исти начин треба ви да појете и на дан успомене блаженопочивше Анастасије монахиње, некада бивше супруге, месеца јунија 21.“

¹⁰⁹ Бранковићев летопис, у: Љ. Стојановић: Стари родослови и летописи, Београд - Срем. Карловци 1927, 280. Сравни и наведену студију П. Поповића, 68. У поменутом делу Љ. Стојановића наводи се и Ђоровићев родослов, који доноси сличне податке о Анастасији: „В тажде д'н и супружница јего Ана пријет свети ангелски образ и бист Анастасија монахија; и иде в Рас к цркви светије Богородице, в женски манастир, близ епискупије рашкије; и ту прбист и Богу дух јего предаст. И, по успении же пренесена бист и положена в Студеници.“ (с. 51).

¹¹⁰ Л. Павловић: Култови лица код Срба и Македонаца, Смедерево 1965, 187.

„Значи, закључио је Мандић, ако је препис Хиландарског типика по коме га је издао Ђоровић (и превео Л. Мирковић) потпуно веран своме оригиналу, и у њему није било дометака који одступају од тог оригинала, онда су, до његовог састављања, били умрли и Немања и његова бивша жена, монахиња Анастасија.”¹¹¹ Тиме се година смрти монахиње Анастасије везује за годину 1200. или претходну 1199. А њена успомена, у Хиландару, требало је да се одржава сваке године на дан 21 јуна. Али:

„Пошто се готово исти текст о панихидима за Немању и Анастасију налази и у Студеничком типиксу, чији је оригиналан текст настао 1208 године”,¹¹² у њему је забележен као „дан помена Анастасијиног” 21 јули, место јуни 21. И Студеничка обитељ, као и Хиландарска, имале су обавезу да сваке године 21 јула (односно 21 јуна) одрже панихиду (помен) свом женском дародавцу и добротвору, монахињи Анастасији. Као што се види, дан њеног помена, 21., узима се као дан њене смрти, али месец је могао бити само један — јуни или јули. Од „јуни” је лако направити „јули” и обратно. Јасно је, дакле, да један од поменутих типика има у месецу грешку преписивача. Који? Данас је то тешко установити.

Историчар М. Вукићевић је записао поводом тога: „У једном старом рукопису, писаном на кожи 1331 год., додат је 1353. помен српских ктитора манастиру Хиландару. У том запису помиње се месец јули 21 као дан смрти Анине. Тамо је записано: „месеца јула 21., прѣстави се монахиња Анастасија, супруга светог Симеона, а мати светог Саве, ктитора овога светог храма”. Штета само што не забележи и које године премину мати светог Саве!”¹¹³

Као што се види из Каталога ћирилских рукописа манастира Хиландара, у два рукописа овог манастира сачуван је и средњовековни помен о смрти мајке Св. Саве. Под бр. 376 помиње се Типик Јерусалимски (1656) коме је „изгубљен почетак повез кожни XVII века; писао поп Антоније у светогорском скиту Св. Ане, 1656. Полуустав, XVII в., српска редакција, ресавски правопис”. То је, по приређивачу, „Типик Саве Јерусалимског, са писарским маргиналијама веома значајним за српску хагиологију”. На л(исту) 179 стоји: „Въ КА сего мѣсеца (тј. Јула) прѣстави се Анастасіа монахиа, подроужіе ,светаго Симеѡна мати же светаго Савы.”¹¹⁴ Потом, под бр. 635 наводи се Псалтир са последовањем, средина XV века. (Опис: „Без почетка. Повеза нема. Полуустав средине или треће четвртине XV в., српска редакција, мешани рашко-ресавски правописи). На л(исту) 178 — + КА (Јула) прѣстави се Анастасіа монахиа, подроужіе светаго Симеѡна.”¹¹⁵

¹¹¹ С. Мандић, наведено дело, 63. Сравни: Списи Светог Саве и Стевана Првовенчаног, превео Л. Мирковић, Београд 1939, 95.

¹¹² С. Мандић, исто, 63.

¹¹³ М. Вукићевић, наведени есеј.

¹¹⁴ Д. Богдановић: Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара, Београд 1978, бр. 376; Сравни: Ђ. Сп. Радојичић: Српске архивске и рукописне збирке на Светој Гори, Књижевна збивања и стварања код Срба у средњем веку и у Турско доба, Нови Сад 1967, 355.

¹¹⁵ Д. Богдановић, наведено дело, бр. 635.

Из три наведена средњовековна рукописа види се, дакле, да је у прошлости, у XIV, XV и XVII веку, помен монахиње Анастасије вршен и редовно одржаван на дан 21 јула, како у Студеничкој тако и у Хиландарској обитељи, те из тога излази да би тај датум смрти мајке Св. Саве био онај прави. Тај дан би требало верификовати и огласити и у православном црквеном календару, што још није урађено.¹¹⁶

Занимљиво да је певач (песник) из народа на свој начин опевао смрт монахиње Анастасије, мајке Светог Саве. Овако је он доживео и испевао Анастасијино „успеније“:

СМРТ МАЈКЕ СВЕТОГ САВЕ¹¹⁷

Разболе се краљица госпоја,
Верна љуба Стевана Немање,
Стара мајка Немањића Саве,
У Призрену, у граду беломе.
Боловала три недеље дана.
Кад настала недеља четврта,
Баш уочи светог Васкресења,
Она зове краља господина,
Па је њему ти'о беседила:
„Ој Немања краљу, господару,
Ево има три недеље дана
Како лежим болна у постељи,
Не знам, јадна, хоћу л преболети,
Из постеље хоћу ли устати,
А камо ли мог сина видети,
мога сина Растка Немањића;
Већ ти пошљи два млада улака
Нека иду Вилендару цркви,
Па нек зову моје чедо драго,
Да он дође својој милој мајки,
Да ме мине моја жеља жива!“
Кад то зачу краље господине,
Он дозива два млада улака,
Па им даде листак књиге беле,

¹¹⁶ Тамо се наводи под 5. јулом, по новом, а 22. јуном, по старом, АНАСТАСИЈА СРПСКА, али и једно и друго погрешно је и требало би поправити.

¹¹⁷ Песма Смрт мајке Светог Саве је „из Баната“, из нештампане збирке Косте Ристића. Први пут је објављена у листу Србобран (13 јануара 1898), па затим у календару Велики Орао за 1899 на с. 40. Потом, је текст пренет у антологију У. Џонића „Свети Сава у народним и уметничким песмама“, Београд 1935, бр. 6. Из исте збирке сачувана је и штампана у Србобрану (28 априла 1894) још једна, како се изразио М. Карановић, „наводно српска народна песма из Баната“, Мајка Светог Саве, коју овде само помињемо. Обе песме изгледа да је испевао сам сакупљач К. Ристић, или неко из његове околине. То је сматрао и историчар народне књижевности, Р. Меденица, који је записао да је „Смрт мајке светог Саве, из збирке Косте Ристића, сигурно књишка творевина самога писца.“ (види: Прилози ПНП, 1935, 134).

Те је њима ово беседио:
„Чујте мене два млада улака!
Похитите Вилендару цркви,
И носите листак књиге беле
И предајте Немањићу Сави!”
Кад то чуше два млада улака,
А они се краљу поклонилише,
Одмах хитро из двора пођоше
Да краљеву вољу послушају.
Кад стигоше два млада улака,
Код те беле цркве вилендарске,
Кад стигоше белом Вилендару,
Њих угледа Немањићу Сава,
Па изиђе пред своју ћелију
И дочека два млада улака.
Улаци се њему поклонилише
И дадоше листак књиге беле.
Књигу прими Немањићу Сава,
Па улази у своју ћелију,
Те раскида са књиге печате;
Књигу гледа, а сузе пролева.
Њега пита игумане стари:
„Какве гласе у тој књизи кажу?
Књигу гледаш, а сузе пролеваш.”
„Вели њему Немањићу Сава:
„Часни оче, игумане стари,
Како нећу сузе пролевати
Кад је књига врло жалостива!
Мајка моја на умору лежи,
Па ме зове своме белом двору,
Да похитим што год брже могу,
Не би ли је у животу наш’о.”
Вели њему игумане стари:
„Ти послушај жељу твоје мајке,
Па по’итај граду призренском,
Да би мајку у животу наш’о...”
Кад ујутру јутро освануло,
Кренуо се Немањићу Сава,
Са краљева два млада улака.
Кад су били код Призрена града
И до двора краља господара,
Дочека их краљ Немања стари;
Руке шири, па свог сина љуби,
Па га води краљици госпоји.
Краљица је болесна лежала,
А лице је била окренула
На икону Богородичину.
Пред иконом кандило горело,

Краљица је молитву читала.¹¹⁸
 Кад краљица молитву доврши,
 Приступи јој Немањићу Сава,
 Па целива у десницу руку,
 Она њега у бијело лице.
 Тад краљица кроз плач беседила:
 „Ево сам се, чедо, разболела,
 Моји дани већ су избројани,
 Одавно те ја видела нисам,
 Но добро је кад ми, синко, дође
 Да ти мајка на умору каже:
 Бабо ти је благо потрошио
 Све на свете царске манастире,
 Зарад српске вере православне.
 Он је вери темељ ударио,
 А ти, синко, тај темељ догради!“
 Кад то зачу Немањићу Сава,
 Он је мајци тио беседио:
 „Твој ћу савет, мајко, послушати;
 Уредићу српске манастире,
 Дозидаћу што није готово.
 Поставићу смерне калуђере,
 Да се моле Богу великоме,
 Зарад здравља моји родитеља,
 Зарад здравља на овоме свету,
 А за душу на ономе свету.“
 Када зачу краљица госпоја,
 Заплака се, благослови сина,
 И одмах је душу испустила,
 Баш на руке свога милог сина,
 Свога сина Немањића Саве.

10. Култ и апотеоза

Као што смо закључили, смрт монахиње Анастасије, мајке и родоначелнице покољења Немањића, помињана је у цркви на дан 21 јула сваке године. Давањем панихида или вршењем тог помена, обављан је уствари један свечани црквени обред, како је то наложио Свети Сава. И две монашке обитељи то су, изгледа, ревносно извршавале, обитељ Хиландарска и Студеничка. Тиме се, мада у одређеном духовном кругу, али постојано, одржавао култ „успенија“ преподобне монахиње Анастасије, мајке Светог Саве. Временом се тај обред употпунио и детаљем више: уз помен ишла је и икона, лик монахиње Анастасије. Тако је у „Испосници Св. Саве у Хиландару“ сачувана једна њена икона на

¹¹⁸ У песми нема ничег историјског. Из неколико наведених стихова (од „Краљица је болесна лежала“ до „Краљица је молитву читала“) као да је певачу, односно песнику, била позната она фреска у Студеници, на којој Анастасија клечи пред Богородицом и моли јој се. Ако је тако, то значи да је састављач песме ходочастео у Студеницу, где је под утицајем фреске певао чак две песме у којима је главни лик Мајка Светог Саве.

којој пише: „Св. пр(еподобна) Анастасија матъ св. Саве“.¹¹⁹ То је, вероватно, иста икона коју помиње и Л. Павловић кад каже: „Један њен портрет урађен је у Карејској испосници.“¹²⁰

И у манастиру Студеници сачувана је једна фреска са ликом монахиње Анастасије. „У манастиру Студеници, писао је М. Веселиновић, у Немањиној цркви, види се и данас лик монахиње Анастасије, супруге Немањине, на јужном зиду, у припрати. Ту је у цркви живописана Богородица, седећи у престолу, са Христом у крилу; њој прилази монахиња Анастасија у скромном црном оделу и, клечећи, пружа јој руке, а Богородица, гледајући је благо, пружила јој леву руку, а десном придржава сина. Над тим ликом Анастасијиним има овакав натпис: „ω прѣсветаа дѣво и Бога нашего мати прими моленіе рабѣ свои монахіе Анастасіе.“¹²¹ Значајно је уочити да Веселиновић мисли да се на овој фрески налази лик монахиње Анастасије, мајке Светог Саве, који је он посматрао „јула месеца 1905 године, бавећи се тада подуже у Студеници“. То су исто мислили и многи други.¹²² Л. Павловић је, на пример, изнео тај податак другачије представљен: „У Немањиној припрати Студенице налази се фресколик монахиње Анастасије из XVI века. Ту она није сигнирана као света.“¹²³

Да монахиња Анастасија на тој фрески не носи ореол, знак светости, запазио је и С. Мандић, коме је то био један од важних детаља за хипотезу да на тој слици није насликана мајка Светог Саве, но нека сасвим друга монахиња Анастасија из XVI века.

„Монахиња Анастасија је, писао је Мандић, насликана на фрески из XVI века, на јужном зиду, у проскинези, у понизном, клечећем ставу пред Богородицом. Крај ње, у посветном тексту, стоји и реч „моленије.“¹²⁴ У даљем излагању, обиљем примера, он подржава мишљење да је реч „моленије“ употребљена у значењу „приношеније, приложеније, дар, задужбина“ и да је дародавац, приказан на фрески, у том тренутку када је фреска рађена, морао бити жив, а као што знамо, мајка Св. Саве, Анастасија, тада је већ давно била покојна. Осим тога закључује Мандић: „Монахиња Ана у Студеници нема ореол. Њу црква поштује као светитељку (слави се 22 јуна), а сликар из XVI века је свакако знао да су Немањићи, били они светитељи или не, скоро увек сликани са

¹¹⁹ Једна позната репродукција у чланку: А - М, Преподобна монахиња Анастасија, Српска црква (календар) за 1913, 57. Слика није датирана.

¹²⁰ Л. Павловић, наведено дело, 187.

¹²¹ М. В. Веселиновић, наведени рад, 180.

¹²² На пример: 1) М. Карановић, наведени рад, 116, где је донесена и фотографија са насловом „монахиња Анастасија, Мајка Светог Саве, пред св. Богородицом. Фреска из 14 века у Студеници“; 2) В. Петковић: Студеница, Народна енциклопедија СХС, IV, 1929, 536: „У припрати цркве насликан је и лик монахиње Анастасије (Немањине супруге)“; 3) Г. Ба (бић): Студеница, Енциклопедија Југославије, Загреб 1971, 202: „Остале фреске наоса потичу из 1568“ међу њима и „портрет Ане (монахиње Анастасије) Немањине супруге, у прокинези пред Богородицом на трону“; 4) Ј. Поповић: Житија светих, за јуни, Београд 1975, 492. Доноси познату фотографију са натписом: „Препод. Анастасија на молитви пред Пресветом Богородицом, фреска у Богородичиној цркви у Студеници, 16. век“.

¹²³ Л. Павловић, наведено дело, 187.

¹²⁴ С. Мандић, наведени рад, 52.

ореолима. А у XVI веку сваки сликар фресака морао би да наслика ореол око главе прамајке једне светородне династије . . .”¹²⁵

У даљем излагању, Мандић доказује да су у другој половини XVI века живели у Студеници или око ње, човек и жена, који су имали иста имена као и Симеон (Стеван Немања) и Анастасија (Ана). „Обновом Студенице, пише он, у почетку друге половине XVI века, руководио је игуман Симеон (+ 1570). Претпостављам да се могло десити да половином XVI века један остарели властелин и његова жена, имајући за узор првог ктитора Студенице, жупана Стефана Немању, монаха Симеона и његову жену Ану, каснију монахињу Анастасију, оду у монаштво и обнове Богородичину цркву и њене фреске. Уложивши, вероватно, своје имање у обнову Богородичине цркве, Симеон и Анастасија су стекли право да у тој цркви буду и насликани, као приложници, као нека врста новијих ктитора . . .”¹²⁶ И та фреска, по коначном мишљењу Мандића, представљала би лик ктиторке монахиње Анастасије из XVI века, која је још била жива 1568 године када је фреска сликана, коју је потом народ заборавио и у сећању је поистоветио са Немањином женом, монахињом Анастасијом, показујући јој онде гробно место, па потом и слику.¹²⁷

Фреска о којој је реч заиста је занимљива за разматрање. Она изазива многа питања на која би требало да се нађе прикладан одговор: Најпре, већ додирнута питања о ореолу и речи „мољеније”. Затим, ту су и питања како тумачити постављени запис: да ли тако као да сама насликана Анастасија говори Богородици оно што је написано, или натпис изражава жељу („мољеније”) ктитора или ктиторке који су обновили постојећу или урадили нову фреску. Дакле, однос између записа и фреске није јасан колико и порекло фреске. Ту је и питање о личности сликара и онога ко је дао да се такав наслов постави. Потом веза између места где је постављена фреска, у припрати, и место где је сахрањена преподобна Анастасија, мајка Св. Саве. Будући да нам нису познате све околности, не мислимо решавати замршено питање да ли је на фрески заиста представљена Анастасија монахиња, мајка Светог Саве. Довољно је напоменути да се у прошлости веровало да јесте. А то веровање калуђера, свештеника, народа и учених људи потврђивало је учешће те фреске у ширењу култа Мајке Светог Саве, чије мошти у Студеници почивају.

Поред посебног приказивања Анастасијиног лика на икони и фрески, у Хиландару и Студеници, она је сликана и на групним фрескама, минијатури, бакрорезу и сликама, од којих ћемо неке поменути:

1) У поменутом раду С. Мандића пише: „ . . . Као да се на слици Немањиног одласка у Свету Гору, фрагментарно сачуваној у јужној капели студеничке припрате — она (тј. Анастасија) види.”¹²⁸

¹²⁵ С. Мандић, наведени рад, 60.

¹²⁶ С. Мандић, наведени рад, 61—62.

¹²⁷ С. Мандић је у књизи *Древник* (Београд 1975) донео у прилогу и фотографију фреске са насловом *Ктиторка Анастасија*, меслећи на непознату монахињу Анастасију из XVI века.

¹²⁸ С. Мандић, наведени рад, 60.

2) Монахиња Анастасија је била насликана и на групним портретима Лозе Немањића у Пећи (о. 1330): „Лоза Немањића, пише В. Петковић, у Патријаршији Пећкој, садржи двадесет и три фигуре. Оне су поређане у четири реда, један изнад другог. У сваком реду има по пет фигура. У доњем реду, стоји у средини Св. Симеон Немања, родоначелник Немањића. Лево су Св. Сава (одмах до Немање) и Анастасија монахиња, супруга Немањина...”¹²⁹

3) Историчар уметности В. Петковић је претпостављао да се у трпезарији манастира Хиландара, у XIV веку, налазио и један циклус слика везаних за живот Св. Саве. Он мисли да је најпре у Хиландару „постојао рукописни кодекс са минијатурама у којима је била илустрована легенда Св. Саве. Тај рукописни кодекс био је, несумњиво, биографија Св. Саве од Теодосија. Сlike у трпезарији Хиландара дословна су илустрација ове биографије.”¹³⁰ Међу оценама циклуса које одсликавају житије Св. Саве издваја се и једна („Благословеније вазимајет от родител ловити звери”), на којој је, поред Немање, била насликана и жупаница Ана. Али, како је тај првобитни живопис из XIV века у трпезарији манастира Хиландара пропао, морало је доћи до његовог обнављања. Тако је поново сликан цео циклус из живота Св. Саве. „Илустровано је, по В. Петковићу, 29 сцена из легенде Савине. Ове садашње слике је радио зограф Ђорђе Митрофановић 1621. год. Многи знаци говоре за то, да је исти циклус слика био овде и првобитно насликан, да су ове садашње слике копије тих првобитних слика и да су рађене према неком обрасцу из Средњег века.”¹³¹ На другој сцени, у циклусу слика Георгија Митрофановића, сликаних у трпезарији манастира Хиландара 1621. године, насликано је „како Немања и Ана, родитељи Савини, радосни због одлуке Савине да оде у лов, дају Сави благослов. Лево седе Немања и Ана једно поред другог и благосиљају Саву, који пада на колена пред њима и са страхопоштовањем пружа руке пут њих. Немања је крупан, снажан човек, са дугом брадом и косом, а Ана има вео око главе. Сви троје имају око главе нимб.”¹³²

4) У вези са поменутиим циклусом зографа Георгија Митрофановића јесте и циклус слика из легенде Св. Саве, који се налази у манастиру Морачи. И њега је описао В. Петковић: „У саборној цркви овога манастира, посвећеној Богородици, налази се једна повећа икона од дрвета. На икони су у средини насликани српски светитељи Симеон и Сава, а у облику оквира око ова два лика четири траке показују низ сцена из легенде Св. Саве. Икона је израђена и насликана 1645. год.”¹³³ Ту икону израдио је зограф кир-Козма. „Козма је, писао је историчар цркве Душан Кашић, насликао свечану икону светог Симеона и Саве,

¹²⁹ В. Р. Петковић: Лоза Немањића, Правда, 3. V 1932. Једна од најбољих црнобелих репродукција налази се у књизи О Србљаку, Београд 1970, пре стр. 81.

¹³⁰ В. Петковић: Легенда Св. Саве у старом живопису српском, Глас СКА, СПХ (81), 1933, 54.

¹³¹ В. Петковић, исто, 6.

¹³² В. Петковић, исто, 11; на стр. 12 донета је фотографија фреске Г. Митрофановића.

¹³³ В. Петковић, исто, 8.

а око ње, као оквир, израдио у 16 минијатурних композиција сцене са темама искључиво из живота Светог Саве. На тај начин, одређени Теодосијеви текстови представљају књижевне паралеле за поједине илустрације на морачкој икони... Родитељи се појављују само у почетним сценама као учесници догађаја из живота свог сина у вези са његовим бегством у манастир..."¹³⁴ На морачкој икони родитељи Расткови, Немања и Ана, стојећи, испраћају сина, дајући му благослов за лов; сви троје имају ореол око глава.

5) Године 1741. је познати бакрорезац и сликар Христифор Жефаровић (+ 1753) издао бакрорез на коме су насликани сви Срби и Српкиње, светитељи Српске православне цркве. Са овим бакрорезом у вези је и *Обшча стихи́ра похвална свјатитељем сербским*, настала свакако убрзо после 1741, коју је написао песник, митрополит карловачки, Јован Георгијевић (+ 1773). Као што се у стихири певајући помиње и „велика кнегиња“ Анастасија, тако се и на Жефаровићевом бакрорезу види и њен лик. На ореолу је уписано: „С. Ана, царца нареченна во иноки́нах Анаста́сиа“. Бакрорез је живописао Христифор Жефаровић, а резао Тома Мессмеръ у Бечу.¹³⁵ Још дуго се чувала бакарна матрица, са које су се израђивали примерци бакрореза и „претрпевши по свој прилици многе незгоде, напоследку то доживео, да се у њему пеку колачи, будући начинише од њега тепсију..."¹³⁶

6) На групној фотографији *Сви српски светитељи*, која је репродукција нечије уметничке слике, налази се и лик „Св. Анастасије“.¹³⁷

Али, да се вратимо, још једном, стварном лику велике жупанице Ане Немањић, у калуђерству схимонахиње Анастасије. После њене смрти, у кругу владарске породице Немањића, међу женама Немањића и њихове властеле, бољара и кнезова, вероватно је било сећања и на Ану; износиле су се успомене на њу, било када се повела реч о жупану Немањи или монаху Сави. До нас данас та сећања на Ану се нису сачувала. Можемо изнети као занимљивост, на пример, то што су после ње још две владарке у династији Немањића носиле исто име: Ана Дандоло (велика жупаница 1207—1217, краљица 1217—1223, + о. 1258), жена Стефана Првовенчаног краља, и Радосављева Ана Дукена (краљица 1224—1234). У монашким круговима срећемо још две-три Анастасије монахиње,¹³⁸ што је свакако одсјај сећања на то да је ово име прво

¹³⁴ Д. Кашић: Писане и сликане биографије Свстoга Саве, Споменица Свети Сава, поводом осамстогодишњице рођења (1175—1975), Београд 1975, 15, са репродукцијом у боји. Одлична црнобела репродукција у делу Србљак, Београд 1970, 1, 112..

¹³⁵ Добра репродукција овог бакрореза објављена је у Историји српске књижевности барокног доба, М. Павића, Београд 1970, 161.

¹³⁶ Седмица, 14, 1858, 110—111. Смесице: „Царица Јелена, Стефан Првовенчани, Немања и царица Ана, св. Теоктист и цар Давид, имају место круна калуђерске кукуљице (великосхимници?) и на њима крст са натписом „іс хс нї ка“.“

¹³⁷ Црквени часопис Братство, Сарајево, 1, 1935, 7. Та слика је рађена после 1913, вероватно између два рата, јер је на њој дат лик Анастасијин према икони из календара Српска црква за 1913. год.

¹³⁸ Монахиња Анастасија је било више у средњем веку; наводимо само три потврђена примера: 1) монахиња Анастасија чија је надгробна плоча, из XIII века, пронађена у Студеници (М. Радан-Јовин: Црква св. Николе и стари конак у Сту-

понела мајка Св. Саве. Ипак, највише запажамо у поређењу житија Ана(стасије) са житијем краљице Јелене Анжујске (краљица 1242—1276, + 1314), које је изнео у свом казивању *Троношки родослов*. Поред тога што овај извор наводи да су и Ана и Јелена обе биле „Фружскога рода“, он доноси и неколико упадљивих сличности у њиховим биографијама.

Прву сличност запазио је и изнео М. А. Пурковић: „*Троношки родослов*, пише он, бележи како се после сина Драгутина Урошу и Јелени „женаскаго пола раждаше отрочад“, због чега су родитељи били жалосни. Топло су молили Господа да им да „јешче едино отроц мужско“. Бог им услиши молитву и дарова им сина Милутина. Ово излагање необично живо подсећа на оно што скоро дословно пишу Теодосије и Доментијан о Немањи и Ани, како су и они молили од Свевишњег мушко чедо, „утеху душе и потпору старости“ и топлотом молитвом измолили Растка, потоњег архиепископа и светитеља Саву.“¹³⁹

Затим следи друга сличност: „После очеве смрти, наставља Пурковић, излаже *Троношки родослов* даље, отишла је једна Урошева кћи са мајком у Зету. Она се није удавала и доцније се, са мајком закалуђерила. Живела је стално уз мајку, па је чак и после смрти остала с њом нераздвојно. Мајчина задужбина, Градац на Ибру, постала је гробница и мајке и ћерке. И ово је скоро истоветно, закључује Пурковић, с оним што састављач тога истог родослова пише о једној Немањиној (и Аниној) кћери, која се замонашила и која је сахрањена поред мајке у Студеници.“¹⁴⁰

Поред двеју наведених сличности, уочавамо и трећу: „О краљици Јелени, нагласио је једном П. Поповић, биограф њен Данило је записао: „Узе монашки образ у цркви св. Николе у славном граду Скадру, и у том великом анђелском образу наречена би монахиња Јелена...“ Додуше, додаје Поповић, „само један од рукописа Данилових (карловачки млађи) садржи назвање „велики анђелски образ“, а друга два знају само за „анђелски образ.““¹⁴¹

И док се о првој сличности, односно утицају биографских црта Ане Немањић на Јелену Анжујску, можда и не би говорило као о веродостојној, у другим двома има нешто од прихваћене историјске истине; као што је Ана имала кћер-калуђерицу (Јефимију?) са којом је у монаштву живела и заједно сахрањена, тако је и Јелена имала кћер Брнчу; по угледу опет на Ану, коју је сигурно поштовала и о чијем је животу могла сазнати од краљице Ане Дандоло, којој је, опет, своја сећања на мајку могао изнети њен муж Стефан Првовенчани, краљица Јелена је подизала манастире и стварала задужбине којима је управљала, а потом је, као и Ана, примила велику схиму.

деници, Саопштења VIII, Београд 1969, 76—77); 2) Монахиња Анастасија из друге половине XIII века (Р. Љубинковић: Хумско епархијско властелинство и црква св. Петра у Бијелом Пољу, *Старинар*, 9/10, 1959, 97—123); 3) монахиња Анастасија, ктитор фреске у Студеници из XVI века, уколико је одиста постојала.

¹³⁹ М. Пурковић: Принцезе из куће Немањића, Виндзор 1956, 29.

¹⁴⁰ М. Пурковић, наведено дело, 29—30.

¹⁴¹ П. Поповић, наведени рад, 62.

Али, још један податак нас враћа на Ану Немањић, који нас у исто време асоцира на Јелену Анжујску. Тај податак је у нечем посебан. Опет трагом једног детаља из *Троношког родослова*. Наиме, Н. Радојчић је запазио да „ни састављач *Родослова*, ни преписивач нису знали монашко име Ане, жене Немањине, него се она овде зове Јелена; вели се још да почива у Студеници и поред ње кћи јој Дева.”¹⁴² Откуда то да се Ана Немањић замењује Јеленом?

Имајући на уму легендарно излагање *Троношког родослова* и усмену традицију која је у њему на много места преовладала и потиснула историјску истину, ми бисмо указали на једну фреску као једини познати извор на којој су, једно до другог, у монашким ризама насликани Симеон и Јелена. То је она фреска у Ариљу, задужбини Уроша I Немањића и жене му Јелене Анжујске, из 1926, на којој су представљени: 1) Свети Симон, Стефан краљ тј. Првовенчани, 2) Свети Симеон, Урош краљ и 3) Јелена, краљица все сербскије земље. И отац Првовенчани, и син Урош, насликани су овде као калуђери са кукулама (великосхимници), с том разликом што је сликар представио оца млађег, а сина у дубокој старости, са белом брадом, што представља мали парадокс за гледаоца који не познаје историјске чињенице и сродство, а не зна ни шта тамо пише. Усто, Урош је насликан тако да сличи деди Симеону, Стефану Немањи, а збуњује и то што је поред његове главе и исписано његово великохимничко име, исто као и дедино — Симеон. Поред њега је насликана, доста млађа, монахиња Јелена. Питамо се, да ли је можда писац *Троношког родослова*, видевши после неколико векова ову фреску, могао да закључи да се Симеонова жена звала монахиња Јелена, што и јесте, али Урошева, а не Немањина. Једино у том, визуелном извору, он је могао видети насликану Јелену у ризи монахиње...¹⁴³

На основу изнесених података, закључујемо да су култ и апотеоза монахиње Анастасије, Мајке Светог Саве, а жене великог жупана Стефана Немање имали углавном два жаришта: у монашким круговима задужбине Немањића, манастирима Хиландару и Студеници. Према Хиландарском, односно Студеничком типiku прописао је 1200. године сам Свети Сава, да се убудуће сваке године на дан 21 јула има извршити молитвени помен монахињи Анастасији. Тако се тај помен прихвата

¹⁴² Н. Радојчић: О Троношком родослову, Београд 1931, 18.

¹⁴³ У народној песми Свети Саво (II књига Вукова, бр. 106) народни певач је ставио у уста Светом Сави и ове стихове:

„Другу бабо саградио цркву,
Студеницу, на Влаху Староме,
Красну славну мајци задужбину,
Својој мајци — царици Јелени...”

Из овог испада да је Св. Сава говорио о Немањиној мајци Јелени. Рскли бисмо да је овде грешка преписивача и да последњи стих, ако б'и гласио: „Мојој мајци — царици Јелени”, објашњава да то монах Сава говори о својој мајци, а Немањиној жени. Дакле, опет Немања и Јелена. На ову песму се осврнуо и И. Руварац у раду *Цар Немање благо* (Зборник Илариона Руварца, Београд 1934, 526), доказујући, да је ова песма „изашла из манастира у народ, те постала народна песма”.

и у општем поменику, *Житија светих богослова др Јустина Поповића*, који укратко доноси *Спомен преподобне матере наше Анастасије Српске, мајке Светога Саве*.¹⁴⁴ Ту је она означена као преподобна, а још у XVIII веку насликана са натписом „С(вјета) Ана” и ореолом око главе. као светитељка помиње се и у *Обшчој стихири похвалној свјатитељем, сербским* (после 1741) Јована Георгијевића. Па иако је Свети Сава некада помињао своју мајку као „блажену матер, госпођу своју и благородну”, званични статус мајке Анастасије у окриљу Српске православне цркве као да није сасвим решен: она се у календарима Српске православне цркве помиње 5 јула, а помен јој се у наше време (не)врши сходно правилима Хиландарског, односно Студеничког типика. Ипак, у *Акатисту српским светитељима* (1971) песник-свештеник Васо Ивошевић сетио се монахиње Анастасије искрено јој упутивши топао лирски усклик:

Радуј се Анастасијо, прва од српских жена посвећена,
Ти оплемени земљу породом својим светим . . .¹⁴⁵

S u m m a r y

George Perich

ST. ANASTASIA — MOTHER OF ST. SAVA

Here we have a monography on the Great Duchess Anna Nemanich based on available historical sources.

The author deals first with her origin: she comes from a Bosnian aristocratic family. After her marriage with Stephen Nemanya, ruler of Serbia, she took part in building of the Monastery of our Lady at Toplica.

The author describes her influence on her children, especially on the youngest one, Prince Rastko, before his flight to Mount Atlos, where he became a monk with the name of Savvas.

In the last chapter we have the story of Anna's tonsure in the old age, when she became a nun with the name of Anastasia. Later on her cult grew widely in the Serbian nation, so that the Serbian Orthodox Church canonized her with the feast on the 21 st of July.

¹⁴⁴ Ј. Поповић, *Житија светих*, за јуни, Београд 1975, 492.

¹⁴⁵ В. Ивошевић: *Акатист српским светитељима*, Гласник СПЦ, 1, 1971, 8.

Архимандрит Кипријан Керн

БОГОСЛОВСКА ЗАСНОВАНOST ПАСТИРСТВА

Потребе ове науке треба изграђивати у пуној сагласности са основним схватањима православног погледа на свет. Пастирство само по себи представља извесну средину. Пастирствовати у пустињи или затвореништву немогуће је. Живот у заједници, у којој протиче рад пастира, посебан је вид служења Богу. Пастир делује у свету и у друштву људи. Зато је, превасходно, потребно објаснити какав ће бити однос будућег пастира према том свету и према човеку. Треба одредити однос човека према свету. Пастир је дужан да правилно процени тај свет и друштво, који својом бременитошћу притискају човека, вукући га ка земљи, и често одвраћајући од Бога.

Прво питање које стоји пред нама: „шта је свет?“

Ваља признати да је овај термин у богословској литератури нејасан и често двосмислен. Поред свог правог значења, свет се често у богословској литератури употребљава и у својству извесног аскетског појма. Ми ћемо се у првом реду бавити другим значењем те речи, тј. „светом“ као духовно-етичком категоријом, да бисмо се потом осврнули на правилно појмовно значење те речи.

„Свет“, као аскетски израз, представља одређено стање наше душе. То је пре нешто унутар него ван човека. Томе нас довољно учи Свето Писмо и сва патристичка литература.

Код еванђелисте Јована посебно је наглашен однос хришћанског ума према „свету“. „Свет лежи у злу“ (I Јован V, 19). Свет не зна за Бога (Јован I, 10; XVII, 25). Својом мудрошћу он не разуме Бога, — допуњује ап. Павле (I Кор. 1, 21). Пре свега, свет се противи Богу и Христу (Јован VII, 7; XV, 18—19). Према томе јасан је закључак: немогуће је волети свет и Бога (I Јован II, 17).

Ако се позабавимо патристичким сведочанствима, видећемо да код њих „свет“ представља свеукупност свега отуђеног (ђаволског) од Бога и добра. Сав свет затрован је грехом и лежи у злу и корову. Но потребан је труд да би се одатле изашло. Греховна је само љуштура овог света. Зло се не огледа у природи и суштини света, него у ономе што свет окружује. Свет није сам по себи зао, него пребива у злу.

Ево неколико одломака из светих отаца, при чему смо намерно одабрали оне најригорозније, изразито аскетске писце, који као да су

призвани да строго и непомириво говоре о тварној природи. Преподобни Исаак Сиријански на једном месту пише: „Свет је заједничко име за све наше многобројне страсти“; „Свет је плотски живот и мудровање плоти“ („Слова“: друго и осамдесетпето). Ава Исаија Нитријски учи: „Свет — то је простор греха. То је арена неприродности; то је испуњење плотских жеља; то је мисао која обмашиво нашаптава да ће човек вечито пребивати у овоме свету. Свет — то је већа брига о своме телу него о својој души. Свет то је заборав да ћеш једног дана отићи из њега . . .” (Добротољубје том III, стр. 372). Свети Марко Подвижник на ово додаје: „Услед наших набујалих страсти заповеђено нам је да мрзимо свет и оно што је у њему. Наравно не у смислу безумног одбацивања творевине Божије, него извора страсти (исто, стр. 529). Теолипт Филаделфијски вели: „Светом се назива страст према чулним стварима и љубав према плоти“ (Добротољубје, V, 176).

Из овога јасно произилази да „свет“ одређен категоријама православне аскетике нити је емпиријски свет нити означава природу и творевину Божију, него пре свега одређену категорију духовности, и то негативну. Твар сама по себи није доведена у питање. У житијним штивима пуно је места која говоре о љубави подвижника према свеколикој твари. Православној аскетици својствен је радосни космизам, то-јест пун састрадалне љубави и поштовања према твари.

Правилан однос према твари и доживљају тварног света захтева суштинску исправку употребе ове речи. „Свет“ означава не само „свеукупност страсти“ или „арену греха“ него, пре свега, творевину Божију. Тварни свет је изображење другог нетварног, у којем је Творац саздаатељ космоса. У своме огромном богатству, генијални грчки језик изнедрио је и реч „космос“ која је означавала и лепоту. И поред своје палости твар је Божанског порекла. Још пре стварања она се налазила у плану Божанских стваралачких намера. Ова чињеница одражава Божанску структуру света, ванемпиријску реалност, и представља повод настанка „символичког реализма“ светих отаца. Само твар Божанског порекла способна је за освећење и преображење. Ако би свет био сам по себи зао, то би значило да је он творевина зла. По учењу св. Максима Исповедника — зло „није у природи створеног, него у неприродном и неразумном општењу с њим“.

Из православне догматике потребно је схватити најсуштинскије и најтрезвеније изводе. Не треба подозревати оно што Бог не подозрева. Заиста је немогуће правилно исповедати Халкидонски догмат који говори о ваплоћењу Логоса и Његовом силаску у твар (људску природу), а у исто време у животном опиту и схватањима бити манихејац или богумил. Хришћанство је догматски тријумфовало над монофизитством, но како добро веле неки западни историчари, оно није превазишло извесно „психолошко монофизитство“. То гнушање над човеком и светом као творевином Божјом, тј. то „психолошко монофизитство“, не приметно је заразило наше поимање аскетике, литургике, онтологије и етике. Пастир је на првом месту дужан то да уочи, и да се томе свим силама одупре. Нужно је имати у виду одлуке Гангрског сабора (IV век), који је осудио неумерени аскетизам и лажно

богословско пуриганство, чему заиста нема места у правилном исповедању православне вере.

Неколико мисли савремених писаца и духовника може појаснити оно о чему је до сада било речи. Тако, на пример, француски римо-католички филозоф Jacques Maritain („Humanisme integral” p.p, 113—118) у историји мисли разликује три изразите јереси: 1) Сатанократска — која учи да је свет сaм по себи зао, да је као такав пред неминовном пропашћу, да није пријемчив преображујућој хришћанској светлости. Овом покрету лако се приклонила сва реформација, нарочито секташтво у Русији и неке струје старообредаца; 2) Теократска јерес — сматра да овде у историји свет може постати Царство Божије. То је саблазан Византије а и Руске цркве; 3) Антропоцентрични хуманизам — типа филозофа Огиста Конта, који стреми „лаицизацији Царства Божијег”. Свет јесте и треба да буде само подручје човека. Бога из света треба протерати. Другим речима, ради се о утопијском схватању чистог хуманизма.

У прилог свему овоме — о схватању „света” и опасности да га олако осудимо — навешћемо одломак из путног дневника једног поклоника Свете Горе Атонске, који је настао средином прошлог века (Архим. Антонин Капустин): „Уобичајено монашко противљење „свет’ском” носи у себи нешто логички нејасно. За монахе светогорских манастира свет почиње од превлаке (прим. прев. која код Уранополиса и Неа Роде везује полуострво Атос са Халкидиком); келиоти сматрају да је манастир „свет”; за отшелнике келија је „свет”; за затворенике „свет” је све оно што је ван колибе или пештере. Шта је на основу тога „свет”? Свет — то је друштво људско. Но друштво је сам човек. Куда побећи од самога себе?”

Једна од великих руских жена, игуманија Екатерина (грофица Ефимска) настојатељица и оснивач знаменитог Лесниског манастира, волећи литературу, живот и људе, често је понављала: „Потребно је не само спасавати се од света, него и спасавати свет.”

Да бисмо што боље објаснили богословске основе пастирства потребно је одговорити на једно друго питање. Свештеник — пастир треба, такође, да зна како да успостави однос према човеку.

У тим антрополошким предусловима пастирства — пастира очекују не мале тешкоће. Врло је опасно подати се саблазни упрошћавања задатака, и решавати их лежерно и површно.

Антропологија је наука о човеку, а у неким философским системима често је карактерише биологистичка димензија, доживљавајући човека исувише натуралистички, као продукт монадске (затворене) природе, као нервно ткање и као сложено клупко разних физиолошких процеса.

Наука сматра да је човек плен гробне трулежи, по речима Несмелова. Питање које философи и богослови постављају не односи се на науку, него на човека, као загонетку. Човек је, пре свега, тајанствени хијероглиф коме је потребна свестрана, мудра и благонаклона одгонетка. Делфијска изрека „познај самога себе” има незалазну примену и значење. Често је то немогуће логички и рационално аргументовати.

Олако залазимо у сложене антиномије човековог бића, а посебно је опасно доносити пребрзе закључке.

Човек припада духовном и физичком свету и плану бића. Он није и не може бити само проста ствар физичког света, коме припада телом, или пак склоп физиолошких система и процеса, о чему је само узгред било речи. Својим духом и личношћу он одриче тај свет, не подчињавајући се нужности и принуди његових неумитних закона. У уским калупима детерминизма човеку је тескобно и он се извија изнад њих. Против тих закона човек протестује — својом слободом, својом личношћу, својом стваралачком жудњом. Он је противречност постојећих садржаја живота и њихове идеалне примене. У сазнању те и такве противречности крије се загонетка о човеку. Циљ који у животу пред себе поставља сваки човек, не може бити лако остварив. У свету палог Адама тешко је достићи, а често и немогуће, васкрсли свет незалазне Христовске светлости.

Философа, богослова и пастира, пре свега, занима човекова идеална, духовна страна. У томе се и састоје све те тешко разрешиве споне, које чине унутрашњу загонетку човека.

1. *Личност.* У тој области хришћанство је дало најпотпуније решење и разјашњење непоновивог начела запретаног у човеку. У древном паганском свету личност није била разоткривена. Јелинска мисао издигавши се у висине философског сазнања није успела да да ни приближан израз за личност, што се особито показало у време богословских спорова о томе, који су се кретали у оквирима тринитарних и христолошких догмата. Божанско порекло личности поставило је тек хришћанство. Осазнавши Личност, Ипостас Бога, тринитарни спорови дали су богословску основу овом проблему. У делима својих највећих философских умова — Платона и Плотина — Грци су нашли језичко решење у заменици: (*ekastos*), тј. придајући јој строгу индивидуалност. Но све то остало је само заменица, то јест, сурогат имена. Једино правилно богословско схватање Ипостаси, као самосталног „бића у себи“, било је у стању да исправи ту језичку празнину, која је у савременом речнику замењена речју „личност“. То није само нецеловита и поновива индивидуа, део спољашњег амбијента, производ биолошког генетичког процеса, нешто пролазно, некаква цифра — како је натурализам схвата. Напротив, Личност је слика (икона) Божанске Личности, створење Божије, а не производ људске врсте. Она је духовна и припада духовном свету. Личност је, заправо, виши израз духовног бића.

Све те разлике између индивидуе и личности, тако јасно изражене у философији Берђајева, ваља допунити његовим запажањем — да „човек није исечак света, и у свет затворена загонетка и одгонетка („О назначењу човека“, стр. 50). Човекова личност није само производ друштвених околности или природног света, или чак рода и породице. У духовном смислу, сваки човек је непосредно саздање Божије. Према томе, својим истинским пореклом, човек не зависи од целине, од рода или света. Његов дух претходи роду, друштву и свету, и виши је и шири од њих. Он је у стању да их обухвата, прихвата или одбацује. Људске индивидуе чине род и друштво, но човеков дух, његова лич-

ност, није њихов саставни део. Човеков дух може зависити од њих, уколико му се то усхтедне, но ниуком случају није својина тих друштвених организација и није њихов роб. Личност је више од друштва, иначе, настала пре њега и битнија од њега. Поред тога, она је непоновива и не може бити замењена другом „истом таквом“ личношћу. „Таква личност“ уопште не постоји. Постоје „само такви“ отисци, слике, серијски бројеви, као производ какве машине, но свака је личност јединита, уникална, макар их било милијарду милијарди. То су озбиљно дужни да имају у виду и знају сви пастири.

2. Слобода. И као слободно биће човек одражава своје божанско порекло. У њему, као таквом смештен је одблесак Божанске слободе. Све друге заједнице које чине одблесак спољашње делове родова, породица, друштава, стада и сл. хтели то или не, подчињавају се природним законима, по којима су те групе устројене и којима живе; ако жели човек може да устане против тих закона природног бића (изразит је пример монаштво), а такође, и да им се неприкосновено подчињава. Човек увек може по сили божанског порекла и одблеска божанске слободе да одбаци природу и њене законе. Као што пчеле, мрави или друге животиње нису у стању да се супротставе заједници, човек то може. Он, може, дакле да не следи заједницу живота у друштву или роду.

Говорећи о слободи човековој, потребно је схватити да се у богословљу не говори о политичкој слободи, виђеној из перспективе разних народних трибуна или младих бунтовника, него је реч о слободи која треба да постане домен стремљења мисаоног бића, а поготово православног богослова. Циљ те и такве слободе није превасходно у социјалној или политичкој независности, него у слободи људског духа, у односу на све оно што га унижава и лишава божанског засновања. Духовна слобода није оно о чему сањају анархисти и превратници, то није самовлашће, него ослобођење човека од недуховних вредности и свега понижавајућег и подјармујућег. Та слобода је неподчињавање власти зла, греха, и многих искушења, но то је, такође, и слобода од апсолутне власти рода и друштва над религиозним интегритетом човека. Осећање слободе може бити дубоко усађено у човеково биће и његове емоције, а то, у исто време, може бити и веома парадоксално.

а) Како је добро приметио Несмелов, човек може имати потпуно закржљало схватање слободе, јер је то плод веома сложеног процеса мисаоног развоја. Но такво људско стање је неодрживо и несхвативо, јер човек у овом свету делује само у име тог сазнања.

б) Примат слободе у односу на сва друга човекова осећања није превасходан. Човеку је слобода дата принудом, тј. по нужности. Приликом рођења није у ситуацији да бира, да ли ће да се роди у слободи духа, или као роб, или пак као део стада, чопора и слично. Управо ова чињеница представља највећи парадокс слободе.

в) Слобода коју често одбацују сви они који о њој маштају, представља у исто време велико бreme, које је увек спојено са осећањем одговорности, чега се човек лако одриче. То је схватио Достојевски, то знају и префињени инквизитори душа, који уз помоћ „диктатуре

савести" врше пастирску мисију. Лако можемо пасти у заблуду и овакво духовништво (старчество) назвати пастирством, мада са истинским духовништом нема никакве везе. И то је пастир дужан да зна и схвати.

3. Морално достојанство човека, такође, представља један од проблема хришћанске антропологије, и он није подложен никаквом упрошћавању. У човеку као лику и подобију Божијем запретано је стремљење ка светости и чистоти, али у исто време, сав животни опит указује на могуће тешкоће и препреке. Ми тугујемо за Небеском Отаџбином, тугујемо после изгнања из раја, али истовремено на својим плећима осећамо огромно бreme које вуче надолe. Нико то боље није осетио од ап. Павла, у VII глави посл. Римљанима, у учењу о два закона — закону ума и закону плоти. Његови укори трајно одјекују, сведочећи опит живота, не само једног човека, него и читавог рода људског, који тежи остварењу закона ума: „не знам шта чиним, јер не чиним оно што хоћу, него што мрзим то чиним”.

Сва хришћанска аскетика стреми, управо, превладавању те антиномије, та два закона, као и остварењу моралне чистоте. На овом путу вребају многе тешкоће, како монаха тако и лаика, а такође и руководиоца људских душа — пастира. Аскетiku не можемо сводити на нешто разорно. Познато је да је монаштво своје хришћанско опредељење појачавало трима заветима: нестицања, послушања и уздржања. У самој пракси ова три монашка завета одрицања не могу бити и идеал хришћанског подвижништва уопште. У једном псаламском стиху се вели: „уклони се од зла”, а у другом делу истог стиха „и стварај добро”. Овај стих је у доброј мери остао незапажен. Човек је, пре свега, призван да чини добро, при чему се не мисли само на морално. Заповеђено му је да буде творац, изображавајући на тај начин Творца. По заповести свога Саздатеља и Творца, тај и такав сатворац (човек) дужан је овде на земљи да ствара добра, како морална тако и духовна, затим умна, уметничка, научна, цивилизацијска и сл. Угледајући се на речи Светог Писма: „по лику, и подобију” тако су стварали и живели најмудрији од старих светоотачких писаца и опитника: св. Григорије Нисијски, блажени Теодорит, Василије Селевкијски, Анастасије Синаит, св. Фотије Цариградски, св. Јован Дамаскин, преп. Григорије Палама.

Човек је дужан да ствара добра, а не само да се уздржава од зла. У својој делатности он се уздиже изнад обичног подражавања, јер није му задато да „врши функцију мајмуна”. У својим оквирима човек је дужан да остварује духовне вредности, вредности лепоте, науке, мисли и сл. Човекове творачке силе могу бити злоупотребљене и у стању су да га доведу до разних изопачења, но исто тако могу бити спасоносна средства преображења унакажених стваралачких сила. „Сублимација” свих човекових сила, о којима тако много зна савремена психоанализа, у овом случају могу имати значајну примену. И пастир је у стању да у човеку, робу страсти и порока, пробуди дух творца и уметника и да га на тај начин сачува од унија (чамотиње) и безнадежности.

Могли бисмо укратко рећи, да загонетка о човеку, о којој је тако дубоко писао православни мислилац Несмелов, затим римо-като-

лички психолог Јохан Клуг, као и протестантски богослов Емил Брунер, не би смела у пастирству бити ограничена само на моралне категорије добра и зла, светости и греха, јер врло често залази у област страдања и трагедије, конфликта и антиномија. Плотин је још давно рекао: „па човек није у суштини хармонија“, — и то је пре свега дужан да схвати пастир уколико жели мудро да пасе своје стадо, и спасава га од свих савремених парадокса и опасности. Човека није могуће сводити само у границе грешности и праведности, као што то чине многи који се баве том тајном. Овај проблем својом многодимензионалношћу излази из граница моралног богословља, и захтева дубинску хришћанску моралну психоанализу.

Архим. Кипријан Керн, Православна пастирска служба, Париз 1957
16—30.

(превео с руског Ђакон Милорад Лазић)

S u m m a r y

Archimandrite Cyprian Kern

THEOLOGY OF PASTORAL ACTIVITY

The author deals first with the ascetical notion of the “world”, stressing the positive (non-dualistic) value of the joyous “Orthodox cosmism”. It is not enough to flee from the world, but to save the world.

Each human person, as a unique creature of God endowed with freedom and creativity, is to be respected in his / her dignity. The moral categories of sin and righteousness are practically inadequate to describe the situation of a living man.

Монах Давид Перовић

ХРИСТОС НА ЛИКОВНОЈ АКАДЕМИЈИ

Сликари најмлађе генерације, М. и Л., стоје наднесени над премореним ликом свога савременика, као да ослушкују његову дрхтавичаву савест. Они желе да му послуже својом линијом и бојом као ближњему, који, иако се у многومه одметнуо и одмеће се од своје савести, ипак јој се враћа, и постаје способан за ревновање у смирењу.

Разгледамо призоре са последицама од презапослености грехом; ту посрћу и падају грехом угрувани ликови. По речима једнога од савремених Светих Отаца, доживели су банкротство свега људског.

После толиких тражења ови, најпре тврдоврати и упрегнути у јарам гордости, а затим скрхани, тражитељи новог и новатори, признају своју немоћ и да „планете нису у њиховој руци“. Тек након овога самосазнања они почну да трагају за утехом и да ли постоји неко који може утешити овај свет. Тако се Утешитељ покрене у њима и покрене Христа, што постаје довољно за њихов нови будући, а затим и једини живот: Сазнање да је Христос ЖИВ и да све оживљава. Као што је некад подигао Лазара из мртвих изводећи га из гроба, тако и сада Христос из крхотина васпоставља у живот ликове које изображавају ова двојица уметника. Препознајемо дакле у њима неутоливу потребу за дуготрајном јавном исповешћу пред другим људима, и потребу за измирењем са њима као и са целокупном творевином. Даље, запажамо њихову потребу за бдењем над собом и космосом, када се најлакше свлачи и одбацује старо. Смиравања и праштања, па ће сви између себе постати ближњи; јер све док не окусимо шта смирење и праштања зида у нама, све дотле не поимамо шта растројство и немилосрђе руши у нама. Зато се то рушење нерава претходно не може ни спречити.

Човек, старински или овај нашега века, пролазио је и пролази кроз разновидне патње и страдања, кроз хероизам и жртву.

Па ипак, ни он ни његови химнографи нису успели та стања довољно да осмисле. Тако се на пример Ифигенијино страдање и хероизам ипак показало на крају као бесмислено, како га је и она сама најбоље осетила (најновија екранизација Ифигеније). То исто наглашавају нам и сликари у својим представама савременика, и да се ту заправо

ради о скапалости, а не на пример о красоти мучеништва у Христу, односно истинским мучеником постаје се само покајањем. Ради тога је, сматрамо, и наднесеност ових уметника над савременим ликовима и њихова брига за стање ових, у које посматрач мора мукотрпно да продире. Уметник и сам мора да се пита, са сопственом одговорношћу зашто није чешће куцао да му се отворе двери покајања јер би тиме била мања његова одговорност за ликове којима је пришао да их изрази својим језиком. Шире узето, „величина једнога народа зависи од броја његових светитеља“, да ли један народ има такве у својој средини. Вредност уметничких дела такође зависи од чињенице, да ли их стварају уметници *покајници*, а затим да ли их као таква примају и осећају и сами посматрачи — саствараоци, који тумаче и допуњују. Што се тиче саблазни у уметности, или помањкања очевидаца Испостасне Лепоте Бога или оних који ћуте пред Лепотом, — по мери присутности свега овога у уметности једнога народа огледа се и величина дотичне уметности, али и духовни узраст и зрелост дотичнога народа.

Гледамо сподобу дату у кривуљама графита како столпује посред једног кадра са урбаним мотивом, а дрхтавичавост њезиног бића рањава посматрачево око, у таквом се расापу налази. Ако се дубље баци мрежа погледа у срце овога заточеника бетонске пустиње, из њега ће се извући много гмизаваца; животиње мале и велике („гради ихже нест числа, животнаја малаја с великими“. Пс. 103). Осећамо међутим да уметници М. и Л. не региструју последице греха код овога и код ликових слично датих савременика, датих само зато да би их осудили; не, него иду даље од тога. Да нагласе њихову жељу за избављењем. Отуд чини нам се, и „графитација њихових линија и облика ка нади, ишчекивању добре, благе вести“. У том смислу ове сликаре и њима подобне уметнике данас затичемо у ситуацији у којој се обично један пастир налази. Уметник, према томе, као да сабира све своје овце, било то својом линијом и бојом, речју или тоном као неким тором, било пак унутар линије и боје, речи или тона, кадра и запремине као у неком тору. Код двојице наших сликара ови мали растројени ликови су те овце које они пожртвовано, пастирски, не испуштају из вида; и сами претходно добивши залог вере, они сада боље разумеју људе који страдају, што је, сматрамо, и једини услов за стварно „чинодејство“ код једнога уметника коме Дародавац свију уметности даје кроз њу, уметност, чини чуда. Према томе уметник постоје кадар да преко својих руку пренесе благослов на руинираног савременика, или да му као себезаборавном и богозаборавном улије неопходно богоосећање.

Сликарски почетак двојице уметника, М. и Л., видимо као диспут у маломе са сликарском уметношћу 20-ог века, диспут првенствено по питању људскога лика који је уметност овога века, чини нам се, највише и изложила напастима. У својим тражењима и експериментима подвргла га је преобликовању у духу свих старих и нових синкретистичко-еклектичких помирљивости. Сама уметност 20-ог века заузела је пак један неутралан положај према Прволику и Првообразу Христа, и то ју је, сматрамо, и довело дотле да се на крају јави као својеврсна сликарска јерес, ништа мање пагубнија од јереси које су вековима по-

тресале Цркву и злоупотребљавале Њен Прволик ради Кога су Црквени Оци водили диспите са јеретицима да би га заштитили, тај незалазни Христов Лик, али истовремено и лик човека.

Произвољно „стваралаштво“ и самовоља без додира са „каноним вере и образом кротости“, довели су модерну ликовну уметност до „раскола линија, боја и облика“, односно личности и дела. Узета је за циљ оригиналност по сваку цену, па и по цену негирања логосности, христоликости и црквености Божије творевине, којој се творевини ова уметност обраћа као својој руди. Тако, док на пример сликар К(оста) Б(радић) осећа логосност и светињу Божије творевине, дотле је други апстрахују, и зато завршавају као „надахнути“ отпадом старих ствари и ислужених идола; они као да обилазе п р а в и људски лик, гнушају га се, као да се ту ради, на пример, о губавцу или о кретену (недавно изложеном на Венецијанском бијеналу).

Међутим, овакав прилаз слободи без одговорности датира још израније, много пре савременог покушаја да се апстрахује Прволик, Чије се пак очи налазе и поглед се Његов срета у дубинама свих тајанстава. Усуђујемо се да већ у Хуманизму и у Ренесанси тражимо корење индивидуалистичкој произвољности која се преко сваке мере пројавила у савременом сликарском приступу лику. Десакрализовање Христовог лика запажа се и код свију осталих врста уметности, од Хуманизма и Ренесансе до данас. Сматрамо да се ту ради најпре о својинском односу искључивог полагања права на овострани, психолошки лик и на његову приземну хуманизацију. Тиме се међутим постиже супротно: видимо човека који отима Богу свој лик из Његових Руку, с намером да сам преузме сву бригу о себи. Па ипак, на тај начин све досад се није одмакло даље од тоталитарног хоминизма. Богочовек је све време вешто уклањан путем Његовог свођења на човека хуманисту, што ће убрзо имати за последицу нестанак обрасца кротости и смирења, како код сликара тако и код Лика Који се изображава; светог уметника-подвижника, замениће мајстор, а вечне и преображене ликове — модел и поза. На тај начин, религиозно сликарство Ренесансе неће сачувати у потпуности све црте Богочовековог Лика; напротив, у религиозној уметности Римокатоличкој, нарочито са појавом Ренесансе започеће продор старе јереси несторијанске; нижу се представе Богочовека Христа као сладуњаваог и самодовољног човека Исуса, или опет само беспомоћног и очајног учитеља. Његова Пресвета Мати пак, Приснодева, позната на Западу као Мадона или Пиета, биће представљена тако као да се ради само о Христородици, а не о Богородици.

У Ренесансном сликарству, према томе, нико и никад није био спасен, јер је ту и Спаситељ сликан као најнемоћнији човек; то се јасно види, на пример, у свим представама Богодетета или Богомладића, без изузетка, или опет у свим представама Распећа на Крсту. У Ренесанси нико није био ни преображен, јер ту не знају за нестворене енергије.

Зато нам Ренесанса увек свеже мирише на старе страсти, на људску крв. Њезино стваралаштво је у суштини очајање генија и његова коначна немоћ, која врхуни у уметности нашега века и у свим оним измима, у којима су уметници докрајчили старог, непреображеног човека, распарчавајући га са циљем да издвоје из њега, или само умни

екстрат, то јест гордост Вавилонске куле (дадаизам, надреализам), или само његову ослабљену вољу (соц-реализам, апстрактно сликарство), или опет наказност и комађе његовог тела, утробица и бића (Додо, Љуба Поповић, Величковић). За разлику од старог човека Хуманизма и Ренесансе, представљеног како „пуца од здравља“, или се прикривено распада под утицајем страстољубивости, иконописац има друго и другачије виђење човека: човека способног за обожење и новотварност. Чини нам се неопходним и наредни покушај указивања на дух Хуманизма и Ренесансе, па га сажето износимо.

„Облачење“ Логоса у непреображено тело које је изведено на Западу у духу поменутих епоха, довело је дотле да буду поткопани сами темељи логосности и христоликости, Светога Откривења и Предања, Спасења и богопознања, најзад светитељског реализма. Овај дух харао је и на Истоку, у неотпорним срединама. Путем сликања човека Исуса распетог на Крсту, како га Ренесанса иначе представља, без осећања да је Он у ствари Распети Богочовек, Онај који је имао довољно снаге да учини да Му смрт и као Распетоме буде само слушкиња, аријанство је ушло у сликарску уметност западне Ренесансе, остајући присутно све до данас (у западним илустрацијама призора из Евангелија. То је довело Римокатоличку заједницу, до тога да је она прва усвојила, благословила и канонизовала најпре Ренесансну уметност, а затим и савремену, апстрактну, уводећи је у храм, па се тако целокупна Западна духовност свела на душевност.

У вези опијености Сатаном, од свију земаља данас, највећи проценат сатаниста или спиритиста отпада на Америку, Италију, Немачку и Француску. Југославија се такође убрзаним темпом укључује у тај модерни поток отпадије.

Претакање живота у веру и уметност, и обратно, има свој педагошки одјек; било да се ради о Православној вери или њеном сурогату, или опет о богонадахнутој уметности, односно о необлагодаћеној, тек, у оба случаја неопходно је тајноводство. Постоји ли излаз из стања, чини нам се недостојнога и несаобразнога таленту којим нас Бог обдaruје; готово целокупно савремено сликарство као и уметност најшире узети (на пример комерцијални филм), налазе се у неком стању недостојности. Да се осврнемо, најзад, ако и невешто, и на оне који су били и остали достојни Божијега талента и постали саобразни Богу; то су благодатни и свети уметници иконописци, тачније надуметници који су најпре искали Царство Небеско. Они су у првом реду покајници и подвижници врлина, као они који се надасве уздржавају од греха. Без те основне борбе непоштено је прихватити се и јести хлеб било које уметности, тојест нудити га као храну онима којима се обраћаш. Молитвено стражећи над умом непрестаним одгоњењем помисли и демонских прилога, затим чистећи срце од страсти непрестаним уздржањем и бдењем, свети иконописац постајао је способан да слика и да га просветљује, и сам постајући тако један од ликова које живописе, дословније исијава из себе.

За разлику од иконописца савремени стандардни сликар чини нам се, нема те моћи разликовања духова, и светлост за којом он

трага и покушава да је ухвати (Сезан), ипак је та светлост створена, материјална, са сенком, значи са уздисајем за синовима Божијим који треба да је ослободе од сенке смрти (Ап. Павле); тек ће се тада она показати запрљаном ако стваралац не мари да ли му је живот светао и чист или није. Уколико пак не мари, за то, утолико неће моћи да има дар разликовања духова, дар који се искључиво стиче угађањем Богу преображенога ума а не демону распаљивачу маште. Ум и срце и иначе су лако демонизовани, идолатризовани, па ако ми са своје стране још изоставимо борбу за очишћење ума и срца, ништа лакше нечистоте духу него да нас обмане, окаља, осрамоти, и помоћу свега тога учини нас недостојнима за целовито служење Тројици Божанских Нестворених Уметника — Оцу и Сину и Светоме Духу, по Чијем Лику и Подобију сва словесна боголика бића, анђели и људи, могу и треба да стварају лепоту.

У уметности баш као и у животу, све је слободно и дозвољено, али није све на корист; уметник тражи неприкосновено право на стваралаштво, — но није му све на корист или на спасење. А спасење и славослôвље је уствари смисао и циљ стваралаштва. Можемо се изразити и овако: да је сама радост спасења стваралаштво као живописање Христа у себи помоћу светворацке благодати. Ради потврде овога реализма можемо се увек позвати на свете сведоке, безбројне уметнике — чудотворце — спасене — који су прошли сав пут спасења и стигли до себе христоликих.

Основно сведочанство свих светих јесте, да се већма треба бавити Божанским Ликом и обоженим ликовима, него ли само и једино ликовима људским, непреображеним, земљаним, трулежним. Ово потврђује еванђелску изреку да онај који не сабира (у стваралаштву) са Прволиком, тај разбија, растаче, обезличује најпре свој, а затим и лик уопште (случај кубизма).

Крајњи безизлаз оваквога става супротставља се опет Еванђелском радикализму: што ће рећи, ко није са Прволиком Христом, (у уметности), против Њега је, а то значи да је са Антиликом. Да завршимо. Као што нам није могуће да у животу останемо неутрални или неодговорни према Божијем Стваралаштву, тако не можемо бити неутрални ни у уметности јер Божије Стваралаштво има свој циљ: то је наше спасење наше обожење.

S u m m a r y

Monk David Perovich

CHRIST AT THE BEAUX ARTS ACADEMY

The vanishing Form of the glorious Resurrected Christ, since the period of Renaissance, is the evident proof of a creeping heresy of Nestorianism into the Western Art. After the God-Man has been reduced to a mere Man Jesus, then every man, also, has been severed from his Divine Prototype. Thus, desacralization leads to dehumanization.

The Orthodox icon-painter (with his ascetic life) is today the only defender of the pristine beauty of man as a reflection of the uncreated Beauty of God.

МИШЉЕЊЕ О КЊИЗИ Paul-a EVDOKIMOV-a
"L' O R T O D O X I E"

(Paris, 1979, Desclée de Brouwer)

„Православље“, објављено 1965, јесте врховно дело синтезе које је значило догађај. После објављивања, Завод Светог Сергија, у Паризу, доделио је писцу звање доктора богословља. Павле Евдокимов овде надмашује свако школско богословље, свако уобичајено схватање „догматика“, да би сачинио изворну синтезу православне мисли. Црквени Оци стално су навођени, али стваралачким поступком који води рачуна да их не понавља, који тражи њихов дух и оваплоћује га у нашу садашњост, за нашу будућност. Мисао Црквених Отаца обогаћена је, уосталом, путем двају продубљења која је остварио хришћански Исток: у XIV веку, богословљем божанских сила и способношћу да озари тело, земљу и културу; а у првој половини XX века, пророчким интуицијама руске религиозне философије, њеном савременом „Духовском“ књижевношћу, њеним смислом за делатну есхатологију. Тиме се изоштрава богословски приступ којим људски ум пролази кроз испосништво покајања, кроз велики повратак срцу, метаноју, да би се представило, боље рећи прославило обожење свега човечанског.”

Овај почетак предговора написао је Оливије Клеман, један од истакнутих савремених француских лиричара који је из католичанства прешао у Православље; он је и уредник књижнице „Théophanie“ где је објављено и Евдокимовљево дело.

Његов предговор у целини није претерана похвала вредности књиге о Православљу. Излагање самога писца од којег ћемо превести неколико одломака, потврдиће нам ту изузетност, стилску и садржинску, Евдокимовљево настојање да се Православље представи суштински и обухватно. Веома је значајна тежња у подвлачењу битних

Напомена уредништва:

Проф. др. В. Р. Кошутин замољен је од једног београдског издавачког предузећа да напише оцену о књизи Павла Евдокимова. Сматрајући ту оцену занимљивом и за шири читалачки круг, уредништво „Теолошких погледа“ објављује је у овом броју.

разлика између католицизма и православља, оно што је сваком читаоцу — световном или духовном — неопходно да схвати и да га ослободи извесних предубеђења и заблуда. Све је то учињено зналачки и убедљиво, sine ira et studio.

Већ у самом „Повесничком уводу“ писац подвлачи да је Православље најмање нормативно хришћанство, најмање преносиво у концепте:

„Мада изгледа на први поглед старинско, то је стога јер је врло блиско палестинским и еванђелским изворима. Његова духовност, обреди, молитве и сама душа протежу се до старо-заветних „Божјих предака“, апостола, хришћана првога колена. Вољом Промисла, Православље није доживело унутрашње расцепе, није знало ни за Реформацију, ни за Противреформацију. Верски ратови, полемичне и прозелитске страсти нису га реметиле.

Оно није ништа променило у апостолском хранилишту вере. Свемирност и пособност православља, темељно есхатолошка, а нарочито учсње о Свето-ме Духу, можда га чине претходником данашњег богословског расуђивања.

„Урођена метафизичка лакоћа даје византијском богословљу дубокочовечне, друштвене особине... Његове трансцедентне врлине, неутолива жеђ душе, вајају византијски тип човека, урезају му неизбрисиву бору православног традиционализма, непоколебиво верног апостолској клици. Исток, више мистичан, заокупљен је размишљањем о обожењу; Запад, више морализаторски, размишља о начину на који ће човек положити рачуне Богу.

„Исток и Запад такође се разилазе у схватању о Божјој благодати и спасењу. Схоластично богословље, вођено „аристотелизмом“, схвата Божје деловање у свету као дејство стварног учинка (*causa efficiens*). Средствима човекових снага придодатих божјој благодати, човек тежи непосредном виђењу божанске суштине. Оспособљени за духовна дела, верници се уједињују у устројено друштво — *Ecclesia militans* — да би освојили свет и врховно Добро, што је, пре свега, морално и правничко схватање о плодовима Искупљења.

„За Исток, божанско је унутрашњи разлог постојања (*causa formalis*) који достиже онтологију бића и одређује их. Свако створено биће спада у оквир божанског бића, у сличност која одговара идеји божанског у човеку. Човечанско савршенство је функција устројавања читавог његовог бића путем лика и богоподобја. Божја благодат, одуховљење бића животоворним снагама, придоноси обнови тако обоженог човечанства.

„Са западне стране — антропологија, с вредношћу више етичком и

морализаторском, развращена је натприродном заслугом, освајањем света и спасоносним виђењем Бога; са источне стране — антропологија, онтолошки тежи просветлењу и преображају човека у обожено биће, путем „учешћа у божанској природи.“

„На Истоку, формални вид науке о цркви никада није привлачио пажњу Отаца. Црква није показивала потребу да ту науку одреди. Исто тако, односи цркве и државе (епинагога — приручник византијског права из IX века) јасно показују да чувена „сагласност“ двеју моћи, није правно начело, него постулат вере, непосредна последица догме о Оваплођењу и њене обилности. Поред светих мученика, испосника, црквених Отаца, уочљива је врло совјствена врста светих владара и кнезова. Њихова светост је различите природе од манастирске светости. Она одређује верску улогу царства и његових владара: одбрану вере и њено ширење. Колико је стога наговештајан Јустинијанов закон који почиње Никејским Вјерују; догма је чврсто усађена у оно што је тако погрешно и лако прозвано „византијским цезаропапизмом“. Строги и често претеран максимализам калуђера, ублаживао се управо слогом патријараха и владара, али сваки покушај да се дирне у чистоту вере ломио се, пре или после, о несакрушиву стену Цркве.

„Крај Византије није крај Царства. Византија, духовна домовина Православља, остаје. Током векова, Русија себи прилагођава велико византијско наслеђе, а од XIX века достиже велику синтезу свих њених тема.“

У првом делу, „Антропологија“, започевши књигу антропологијом обожења, писац истиче да је хришћанство откроење о Бого-човечанском. У питању није сазнати нешто о Богу, но „имати Бога у себи“. Реч је заиста о парусији, поновном доласку Божан-

ског у душу. То може бити схваћено само очима вере. Оживљавање целог нашег бића, обоготворење, није настајање него испуњење улоге човечанства, јер је човек једино човечан у Богу.

„Христос, Ессе homo, сједињује у себи слику Бога и слику човека. Изреци „Човек је сличан Богу“ тачно одговара њено „наднебеско“ оправдање: „Бог је сличан човеку“ (Св. Климент Александријски). Тако се Бог оваплоћује у својој живој икони: Бог није отуђен, човек је човечно лице Божје.

„Западно богословље поистовећује суштину и битисање Божије. Све је у Богу, што логично проистиче из потпуне једноставности начела и тиме не допушта разликовање суштине и Божијих снага. С тога гледишта, сврха хришћанског живота може бити једино *visio Dei per essentiam*. Човек је подређен блаженству, и све у њему тежи ка благодати блаженог виђења.

„Западна антропологија изгледа суштински морална. Учвршћена на идеји Највишег Добра, она тежи да га постигне заслуженим делањем у пословањима ратоборне Цркве, да би освојила свет.

„На Истоку, мада позитивно богословље прелама кроз призму мишљења неизрециву тајну, суштина Божија остаје недокучива. Јеховина рука скрива лице које „усмрћује онога ко га угледа.“ Сваки покушај „одређивања“ Бога кажњив је смрћу. Стога нам „Бог допушта да га видимо, то нам ускраћујући“, тумачи свети Григорије Нисијски. „Видети Бога с леђа“, значи посматрати његово деловање, снагу, никада његову суштину. Бог је, по себи, изнад сваке представе о бићу, а обележја, која су му логично својствена, не изражавају Га нужно и никако Га не могу објективисати. На тај начин православна антропологија није морална, него онтолошка, она је онтологија обожења. Не говори о осва-

јању овога света, но о „отмици Царства Божијег“, о унутрашњем преображењу света у Царство, његовим потпуним озарењем божанским силама.“

„Богословски неизграђен читалац могао би — по речима писца предговора — започети књигу читањем четвртог дела, „Црквена молитва“, истинском феноменологијом битисања у Тајни, у којем писац проучава, једно за другим, освећено време и простор храма, иконе, богослужења и свете Тајне.“

„Света уметност православних цркви придоноси спајању свега у литургијску Тајну, тако да је, сем богослужења, у храму све очекивање светих Тајни. Али, и само очекивање је већ свето, јер је све испуњено присутношћу, посредовањем икона.“

„Виђење иконописца је служење вери о којој је Свети Павле говорио да је „виђење невидивог“. Свако уметничко дело смештено је у затвореном троуглу: уметник, његово дело, гледалац. Уметник саздаје дело и узбуђује душу гледаоца, обојица се налазе затворени у естетској битности. Икона, својим светим својством, ломи троугао и његову саму битност. Она се потврђује независном од уметника и гледаоца, и изазива не узбуђење, но наитије Четвртог елемента, у односу на троугао: наступање Неописивог чију присутност потврђује. Уметник ишчежава иза Предања које говори, уметничко дело постаје извор присутности, богојављења, испољење Божије, пред којим не можемо остати гледаоци, него морамо пасти ничице у чину обожавања и молитве.“

„Целокупна уметност живи путем облика, али света уметност достиже облике невидивог, живот литургијских облика. Икона је чудо вере. Најсавршенија техника, смелост нових ритмова, увек су узбудљиви, али они сами остају „људско сведочанство“,

религија људског, ништавног. Моћ иконе долази од њеног садржаја, она оличава Дух. Иконописац нас посвећује у надчувствено; искуствена стварност нестаје пред штивом праобразаца божанске мисли..."

„Свијећа је тијелу око... ако ли око твоје буде кварно, и тијело је твоје тамно. Гледај дакле да видјело које је у теби не буде тама." (Лука, XI, 34—35). Око не хвата, оно исказује и озарује."

„Страшна је слобода сваког уметника да прави свет по својој слици, да у њу преноси пустош, тмине сопствене душе, да другима намеће призоре огромног нужника где врве разглобљена чудовишта."

„Скорашње изложбе показују да су превазиђена Пикасова зналачка рашчлањивања облика или извештачене Далијеве игре, да већ изгледају застареле и изишле из модс. Модерни облици се не надживљују. Данашња уметност је ритам чистих облика и боја без икакве садржине. Тако је сликарство сродно са савременом музиком без мелодије, или која значи једино напуштање те мелодије (упореди "конкретну" музику). Иако без садржине, суштински мозговна, уметност се опија непресушним изворима битних облика, без знамења и обележја, и стога савршено безначајним. Права уметност друкчије изражава неизразиво, она је увек саопштавање, откриће, присутност. Свести је на нов језик, без корена у прошлости — сликовни есперанто — без културе језгровите смислом, без речи, значи саздавати од ње чисту звучност, забаву. Или је то повик стрепње који постаје лажан због сопственог израза, јер је бесмислено трудити се да естетски изражавамо смртну стрепњу..."

„Одсутност мелодије у музици, људског подмета у уметности, уништење граница, бесконачност изражајности, показују опасну скученост ог-

раничене душе; то је распрскавање у спољашњости њене унутрашње беживотне мајушности. Безграничност у њеним границама затвореног света не превазилази заиста ништа. То је уметност "затворених врата", арабески које немају чак ни исламску величанственост тумачења страшне недоступности Божје."

„Заузврат, божанска бесконачност добија врло тачан облик у оваплоћењу — она се ограничава људским облицима. Светаштво светаца, њихова скоро уочена непокретност, њихова спољашња ограниченост преноси истинску неограниченост њиховог духа."

„Богородица са Христом (град Владимир, XII столеће) није икона Деве Марије, него икона оваплоћења: божанско и човечанско сједињени су одлучно и нераздвојно. Нежност ликопа казује неизрециву љубав међу Богом и човеком."

„Успех "Свете Тројице" Рубљова јесте у подједнаком блистању трију анђела; тросунчано светло озарује она ко га посматра."

„Да бисмо представили обиље иконософског виђења, да бисмо схватили по чему је икона насликана реч, дајемо кратко тумачење славне иконе "Света Тројица"."

(Писац потом посвећује цело поглавље усхићеној и проницљивој анализи овог најславнијег дела класичног руског духовног сликарства).

Ове преведене одломке из „Православља" дао сам са два разлога: да покажем и садржину и стил књиге која је несумњиво драгоцено штиво духовне књижевности, написано у овом столећу на Западу (будући да у Русији или Грчкој тако нешто није објављено).

Расправљајући о свим питањима хришћанства у Православној цркви, — о богослужењу, светим Тајнама, развиту догме, испосништву, есхатологији или „последњим стварима" (V поглав-

ље књиге), писац је деловао свестрано: као богослов и повесничар, упућен до танчина у развој хришћанског учења (наводећи преко хиљаду напомена из западне, односно источне патристике); као философ и антрополог, разматрајући хришћанство као друштвену, културну и онтолошку појаву, као повесничар уметности који зналачки и подробно оцењује смисао и вредност верског живописа. Све је то исказано речником који је јасан, објективан и мистичарски узнесен, језгровит, интелектуалан и осећајан. „Православље“ је стога штиво за образоване световне и духовне читаоце који морају имати исто толико образовања колико и за читање марксистичке, класичне или модерне философске или антрополошке књижевности.

Препоручујући књигу за превод и објављивање, саветујем издавачу да задржи предговор Оливијеа Клемана, не тражећи другде и другог писца предговора. Али преводилац мора бити крајње савестан, спреман и спретан, како би овакво учено и надахнуто дело добило пуну вредност и у „препису“ на српски.

Борећи се са сложеним „есејистичким“ реченицама, он мора и терминолошки „олакшавати“ штиво, водећи рачуна да се бар половина латинских или грчких израза може протумачити српским или црквенословенским речима (Теологија — богословље; теолог — богослов; католицизам — католичанство; аскетизам — испосништво; аскет — испосник; литургија — бого-

служење; Апокалипса — Откривење итд., итд.).

Још мање му је допуштено да, из незнања или немарности, недолично употребљава католичку терминологију за православне изразе и појмове (Христ уместо Христос, Господин уместо Господ, С г е д о уместо Вјерују, хостија уместо нафора, Свето Тројство уместо Света Тројица, и томе слично.

Неопходно је дати за приличан број непреводивих грчких речи тумачење на крају књиге (апокатастаза, метаноја, парусија, прозелитизам, есхатологија, кеноза, епектаза, екстаза ...).

Неминовно је стога да се преводилац, уколико је лаик, обрати неком од професора Богословског факултета, да би се с њим о терминологији посаветовао, током самог превођења, или да рукопис на крају буде понуђен једном од таквих стручњака, на лекторисање.

Напомињем такође да би због утиска, сврсисходности и значаја пишчеве изузетне анализе Рубљовљеве „Свете Тројице“, репродукцију иконе требало дати као прилог у боји, уколико то не би одвише утицало на штампарске трошкове. Односно, најбоље је на насловној страни, тј. на корицама књиге, испод наслова, дати вишебојну репродукцију „Свете Тројице“.

И, наравно, књигу објавио ћирилицом, с тим да и местимични грчки изрази буду, као и у изворнику, штампани грчким писменима.

У Београду, почетком јесени 1986.

Владета Р. Кошутих

Summary

Dr. Vladeta R. Koshutich

EVALUATION OF PAUL EVDOKIMOV'S BOOK ON ORTHODOXY

The author is translating here the abundant excerpts from the „Orthodoxie“ of Paul Evdokimov, and urging for the translation of the whole book into Serbian.

ИСПРАВКЕ

У нашем часопису „Теолошки погледи“, бр. 1—2/1986, у чланку под насловом „Пустињак Охридски“ од аутора М. С. М. поткрале су следеће штампарске грешке:

страна	ред	стоји:	треба:
4	18 одозго	„Молитва на језеру“ највише подсећа на Псалме Давидове	„Молитве на Језеру“, које би се, наизглед, могле интерпретирати као „мистична књига“. Стил „Молитава на језеру“ највише подсећа на Псалме Давидове
4	14 одоздо	мислик	мистик
5	7 одозго	карактеристике	карактеристике
6	24 одозго	се	све
10	16 одоздо	неизменично	наизменично
10	6 одозго	Хо-(мологију)	Но-(мологију)
11	15 одоздо	„Хомологија“	„Номологија“
15	22 одозго	привићења	привићења
15	19 одоздо	као	него
19	21 одоздо	велики, али не и	велики, ако не и
21	24 одозго	димензијр	димензију
22	20 одоздо	„Инстинк	„Инстинкт
23	9 одозго	бесеца	беседа
23	21 одозго	призну	призму
23	22 одоздо	нису најтежем ропству, зато што је био далеко од помисли	нису певали ни из далека толико колико ми Срби — њихови робови. Наш народ је певао у најтежем ропству, зато што је био далеко од помисли

Молимо поштоване читаоце да уваже ове исправке и избињавамо се писцу.



САДРЖАЈ

Миодраг Павловић, <i>Молитва за светогорске монахе</i>	129
Св. Симеон Нови Богослов, <i>Молитва мистична Св. Духу</i>	131
Миодраг Павловић, <i>Апокалипса и књижевно предање</i>	139
Георгије Флоровски, <i>Владимир Соловјев и Данте: проблеми хришћанског царства</i>	143
Прота Божидар Мијач, <i>О Антихристу</i>	155
Др Владета Јеротић, <i>Тражење смисла у болу и бол као шанса човекова</i> . . .	171
Ђорђе Перић, <i>Мајка Св. Саве госпођа Ана(стасија), према историји и предању</i>	185
Кипријан Керн, <i>Богословска заснованост пастирства</i>	233
Давид Перовић, <i>Христос на ликовној академији</i>	241
Прикази:	
Павле Евдокимов, <i>Православље (В. Кошутић)</i>	247

CONTENTS

SUMMARY

Fr. Georges Florovsky, <i>Vladimir Soloviev and Dante (Problem of Christian Empire)</i>	153
Bozhidar Miyach, <i>On the Antichrist</i>	169
Dr. Vladeta Jerotic, <i>The Meaning of Pain and Pain as a Chance Given to Man</i>	183
George Perich, <i>St. Anastasia — Mother of St. Sava</i>	231
Archimandrite Cyprian Kern, <i>Theology of Pastoral Activity</i>	239
Monk David Perovich, <i>Christ at the Beaux Arts Academy</i>	246
Vladeta R. Koshutich, <i>Evaluation of Paul Evdokimov's Book on Orthodoxy</i>	251

Teolohiku
Potlegu

ВЕРСКО НАУЧНИ ЧАСОПИС

**МОЛИТВА
ЗА СВЕТОГОРСКЕ МОНАХЕ**

МОЛИТВА

МИСТИЧНА СВЕТОМ ДУХУ

АПОКАЛИПСА И КЊИЖЕВНО ПРЕДАЊЕ

ВЛАДИМИР СОЛОВЈЕВ И ДАНТЕ: ПРОБЛЕМИ ХРИШЋАНСКОГ ЦАРСТВА

О АНТИХРИСТУ

ТРАЖЕЊЕ СМИСЛА У БОЛУ И БОЛ КАО ШАНСА ЧОВЕКОВА

МАЈКА СВ. САВЕ АНА(СТАСИЈА) ПРЕМА ИСТОРИЈИ И ПРЕДАЊУ

БОГОСЛОВСКА ЗАСНОВАНOST ПАСТИРСТВА

ХРИСТОС НА ЛИКОВНОЈ АКАДЕМИЈИ

ПРИКАЗИ

3-4 '86

ЧАСОПИС

и з д а ј е

”П р а в о с л а в љ е”

новинско-издавачка установа

Српске патријаршије

с б л а г о с л о в о м

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 5

П а т р и ј а р ш и ј а

ЧАСОПИС

и з д а ј е

“П р а в о с л а в љ е”

новинско-издавачка установа

Српске патријаршије

с б л а г о с л о в о м

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 5

П а т р и ј а р ш и ј а

**Часопис излази четири пута годишње
Цена овом примерку је 500.— динара**

Годишња претплата:

**за нашу земљу: 1.000.— динара
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
Беобанка Београд**

**Прилози који се објављују
у “Теолошким погледима”
првенствено представљају
ставове писца
а не саме Редакције**

На основу Мишљења

**Републичког комитета за културу
СР Србије бр. 413-654/83-06 од 5. VII 1983.
не плаћа се порез на промет.**

Ш т а м п а:

**ГРО “Сава Мухић”
Земун, М. Тита 46—48**

Часопис излази четири пута годишње
Цена овом примерку је 500.— динара

Годишња претплата:

за нашу земљу: 1.000.— динара
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
Беобанка Београд

Прилози који се објављују
у “Теолошким погледима”
првенствено представљају
ставове писца
а не саме Редакције

На основу Мишљења

Републичког комитета за културу
СР Србије бр. 413-654/83-06 од 5. VII 1983.
не плаћа се порез на промет.

Ш т а м п а:

ГРО “Сава Мухић”
Земун, М. Тита 46—48



Theological Views

**A quarterly published in Serbian
with summaries in English.**

**Publisher: »Orthodoxy«
the Publishing Institution
of the Serbian Orthodox Church.**

A d d r e s s:

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

**Annual subscription
for abroad: U.S. \$ 10.**