

Теолошки потледи

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

БЕОГРАД 1987.

ГОДИНА XIX.

БРОЈ 3—4

Марко С. Марковић

РЕЛИГИЈА РАСИНОВА

„У Корнеју још дише средњи век. Он и Фронда су гласи витешких редова у ропцу. Али у Расину су осећања средњег века потпуно угашена, у њему се буде нове идеје, он је орган једног новог друштва.”

Хајнрих Хајне (»*Die romantische Schule*«, Хамбург, 1836).

Расин (**Jean Racine**, 1639—1699) је био један од оних писаца које славе и савременици и потомци. Кардинал де Рец је још у XVII веку прогласио да је Расин најсавршенији тип француског песника, као што је Turenne најсавршенији тип француског хероја („Мемоари”). У XVIII веку, Волтер је установио да је Расин „најбољи познавалац људског срца међу светским песницима” („Век Луја XIV”). А Сент-Бев је у првој половини XIX века потврдио да је „Расинова поезија центар француске поезије” („Пор-Роајал”). Преко Ламартина, Бодлера, Валерија и других, тај култ Жана Расина се развијао и држао у Француској све до Другог светског рата, па и даље. До врхунца га је довео Шарл Морас, предатни вођ француских ројалиста, који је Расина сматрао најизразитијим француским песником и то доказивао извесним стиховима тога аутора, које, наводно, само један Француз може да разуме!

Ако је у тим тврђењима било преувеличавања, она су ипак имала за последицу да Расин, изузев можда Корнеја и Молијера, буде изучен исцрпније но иједан други француски писац. Сваки стих Расинових трагедија анализиран је свестрано и савесно, са подробношћу и прециз-

ношћу својственом ваљда само француској књижевној критици. После безмало три века протекла од Расинове смрти, рекло би се да његово дело не може више пред нашим савременицима скривати никакве тајне.

Како се онда могло десити да критичарима и познаваоцима Раси на промакне баш суштинска одлика његове поезије и религије, наиме, њихов претежно револуционарни карактер? Како је лукави Волтер превидео у њему свога савезника, а бескомпромисни Морас није препознао у њему свога непријатеља? И како да Пол Азар (**Hazard**), у својој књизи „**Криза европске савести (1680—1715)**“ ни речју не помене важну улогу коју је Расин одиграо у тој кризи, мада ју је својевремено један странац, Хајне осетио?

Има томе више разлога. Франсоа Моријак (**Mauriac**) наводи два основна: Расин је „живео у столећу када се врло мало о себи говорило“ и за собом је „оставио два сина који су побожно уништили све што је могло озледити поучну слику њиховог оца коју су хтели да оставе у завештај будућим вековима“.¹ О Расину се, дакле, могло судити само по ономе што је прошло кроз решето његових синова, а то значи, углавном, на основу објављених дела и сачуване преписке. Међутим, Расин је био необично опрезан у исказивању својих убеђења, прави мајстор да своју интимну мисао у исти мах повери својим пријатељима, а затаји пред онима који су му могли нахудити. Отуда велико искушење критичара да Расина скроје по својој мери или да га исклешу по тренутним политичким и другим потребама.

И тако се француска књижевна критика — ненадмашна у анализи — показала у случају Расина невична синтези, нашавши се пред вратима са више браве, за које је требало имати читав свежањ кључева. Искуство је показало да је главни камен спотицања у ствари био и остао плурализам Расинових транспозиција који захтева две или чак три паралелне лектире. Било је сасвим исправно почети проучавањем Расиновог јансенизма који је, несумњиво, главни идејни извор његове поезије и драматургије, али и политике. Требало је само проследити до краја религиозне и политичке последице његове јансенистичке вере посматране у специфичним условима Пор-Роајала из доба превласти породице Арно.

Пор-Роајал и „Пилмот“

На почетку, нико није могао наслутити да ће се историја манастира Пор-Роајала, живот племићке породице Арно и списи фламанског теолога Јансенија једног дана повезати у неразмрсив чвор и дати нешто сасвим ново, створити једну моћну идејну струју.

Женски манастир Пор-Роајал, у долини Шеврезе, удаљен око 25 km од Париза, основан је још у XIII веку, за време Четвртог крсташког рата. Подигла га је 1204. Матилда од Гарланда, за спас и срећан повратак свога мужа Матеје I Монморанси-Марли, који је пошао у крсташку војну две године раније. Мада је Матилда тај манастир сазидала уз помоћ париског епископа де Сили и с његовим благословом,

¹ Francois Mauriac, La vie de Jean Racine in Les chefs-d'oeuvre de Francois Mauriac, t. XVIII, Genève, Ed. Rencontre, стр. 11.

Пор-Роајал је убрзо подпао под јурисдикцију цистерцитског огранка (тако названог по бургундској опатији *Cistercium* — француски Сито/*Cîteaux*) Бенедиктинског монашког реда. У току три и по столећа, манастир се није истакао никаквим нарочитим збивањима, све док му 1574. цистерцитски опат није прописао нова правила, сматрајући да се стара више нису поштовала.

Баш у тренутку кад се осетила потреба за моралном обновом, у историју Пор-Роајала се уплиће утицајна аристократска породица Арно (*Arnauld*) 1599, седмогодишња Жаклина-Марија Арно, касније опатица Ангелина (*Angélique*, 1602) постављена је за коадјуторку манастира, упркос своме детињском узрасту. Избор Ангелине Арно био је двоструко симболичан.² Ако је њена чедност била оличење жеље за препородом, њено породично име било је везано за борбу против језуитског реда. Јер њен отац се прочуо 1594. године, када је као адвокат Универзитета жигосао Језуите који ће после неколико месеци бити привремено протерани: „Радња Сатанина, где су се искомала сва убиства извршена или покушана у Европи за последњих четрдесет година; ô, прави наследници Арзацита или Убица!” Такве ударце Језуити лако не заборављају. Али Ангелина Арно је храбро понела терет стављен на њена нејака плећа. Она је уједно оправдала наде које су у њу полагане и наставила борбу коју јој је отац оставио у наслеђе, у присној сарадњи са својом сестром која ће у монаштву постати мати Агнија (*Agnès*).

Опатица Ангелина је увела своју реформу 21. марта 1608. године, на дан светог Бенедикта, када је било решено да се укине приватна својина и да сва добра пор-роајалских монахиња постану заједничка. Али реформа се није на томе зауставила. У духовном погледу, на Ангелину Арно су утицали будући католички светац Фрања Салски (*François de Sales*), епископ женевски³ и кардинал Пјер де Берил,⁴ оснивачи и обновитељи монашких редова, најистакнутије личности француског религиозног препорода у XVII веку. Њихово зближење имало је, поред духовног, црквени и политички значај. На црквеном плану, и Фрања Салски и де Берил су имали врло критичке и песимистичне погледе на папство и морални пад римске курије („Ти болесници воле своју болест и не желе да се излече” — говорио је Фрања Салски Ангелини

² Треба разликовати мати Ангелину Арно од Свете Магдалене (*Angélique de Sainte-Magdeleine*, 1591—1661), ћерку адвоката Арноа, и мати Ангелину од светог Јована (*Angélique de Saint-Jean*, 1624—1684), која је била ћерка Арноа д’Андији и унука адвоката Арноа.

³ *François de Sales* (1567—1622), назван тако према истоименом дворцу у коме се родио, близу града Анси (*Annecy*), у Горњој Савоји. Аутор дела „Увод у побожан живот” и „Расправа о Божјој љубави”. Основао женски монашки ред Посете Пресвете Богородице. Главне идеје: 1) Веза између природног и надприродног није непремостива. 2) Човек се може поправити васпитањем и под моралним руководством. 3) Спас је могућ путем молитве, испуњавања дужности и љубави према ближњем.

⁴ *Pierre de Berulle* (1575—1629), француски кардинал, рођен у близини града Троа (*Troyes*). Увео је у Француску ред Кармелићанки и био реформатор братства Ораторије или Молионице, монашког реда који је 1548. г. основао Филип Нери. Учио је да хришћани треба да се „уподобе” или „приону” Христу. До тога „уподобљавања” или „приањања” долази се путем усклађивања са разним „стањима” или процесима Христовог живота. Духовно искуство и примери Светих Отаца нам показују како се тај циљ може постићи.

Арно), али су сматрали да није пригодно и умесно о томе јавно расправљати. Епископ женевски, уз то, није био присталица папског примата и у разговорима је често откривао своје мишљење: „Требало би да Васељенски сабори препороде главу и органе (Цркве) јер су изнад Папе. Али папе негодују чим виде да им се читава Црква не повинује, мада је, по правом Божјем поретку, она изнад њих кад је Сабор васељенски и канонски сазван”.⁵ Пријатељски став према кардиналу Берилу имао је обавезно и политички карактер, јер је овај био познат као одлучан противник кардинала Ришелје-а. С правом или не, Ангелина Арно је из тих односа извукла два закључка: нужност да религиозна реформа буде унутрашња и дискретна, ако не и тајна, и да се, противно великим редовима, а нарочито језуитском, који су били непосредно потчињени папи, Пор-Роајал веже за епископат. Отуда њена одлука да се Пор-Роајал одвоји од цистерцитског реда — остајући веран правилима светог Бенедикта — и стави под епископску јурисдикцију, што ће папа Урбан VIII потврдити 1627. г.

Да би реформа била потпуна, требало је на тој подградњи створити организацију и надahнути је новом доктрином. За ту мисију није, наизглед, било погоднијег човека но што је био опат од Сен-Сирана (**Jean du Vergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran**, 1581—1643) кога је 1620. упознао д’Андији (**Robert Arnauld d’Andilly**, 1588—1674), најстарији син адвоката Арно и брат опатице Ангелине. Јер као да су у њему биле сажете све одлике које је у датом тренутку очекивао Пор-Роајал. Поштовалац Фрање Салског, ученик и наследник кардинала де Берила, Сен-Сиран се Пор-Роајалу приближио и препоручио као бранилац Агније Арно против критичара њеног списка „**Тајне бројанице**” (1633) и саветник Ангелине Арно, по препоруци Замеа (**Sebastien Zamet**, † 1655), епископа лангрског, у оквиру Института сестара Свете Тајне Причешћа који је ову основао још 1630. Утицај Сен-Сирана на опатицу Ангелину ће убрзо истиснути епископа Замеа, тако да 1635. Сен-Сиран постаје духовни отац Пор-Роајала, а 1638. и редовнице Свете Тајне Причешћа се присаједињују сестрама тога манастира, које се отада нарочито посвећују култу евхаристије, не напуштајући монаштво бенедиктинско.⁶

Као организатор, Сен-Сиран у Пор-Роајалу оснива установу „самотника” или „пустињака” (**«Solitaires»**) који су уједно носили назив „Господа” (**«Messieurs»**) и дечју „школу” (**«petites Ecoles»**). „Самотници” су били већином световњаци, мирјани који су живели монашким животом у једној посебној згради, али у склопу манастира Пор-Роајала. Поред молитава, бавили су се преводима из црквене књижевности и писањем религиозних дела. Сваки од њих је имао свога духовног оца, а управник братства је редовно припадао клиру. Рачуна се да је између 1637. и 1660. године кроз манастир — или „пустињу” — прошло

⁵ Sainte-Beuve, Port-Royal, т. I, стр. 254.

⁶ „Оне су само свој црни наплећник замениле белим наплећником, на који су напред ставиле црвени крст, како би те две боје означиле хлеб и вино — велове под којима се Христос скрива у Светој Тајни” (Жан Расин, Кратки приказ Пор-Роајала in Jean Racine, Oeuvres complètes, Paris, Ed. du Seuil, 1962, стр. 315). Њихова мантија се види на чувеној слици од Филипа Шампења (Philippe de Champaigne, 1602—1647) музеја Лувр, на којој се могу препознати мати Агнија Арно и сестра Катарина-Сузана Шампењ.

око седамдесет „самотника“-„пустињака“, не рачунајући ту њихове „пријатеље“ који нису становали с њима, али су — као Блез Паскал (**Blaise Pascal**, 1623—1662) — делили њихова гледишта и имали исту активност. Припадници тога круга сачињавали су, углавном, духовну и моралну елиту свога времена. У њихову делатност спадала је и „школа“ коју су посећивала деца њихових рођака и пријатеља, и у којој ће Жан Расин стећи своје прво образовање.

Опат од Сен-Сирана је одиграо још значајнију улогу као доктринар манастира. Мада није био последња притока у историјском сливу Пор-Роајала, он је тај који уједно спаја манастир и породицу Арно са Јансенијем, даје завршан правац току те моћне реке и запечаћује њену судбину. Са оним што доноси и означава, чак и кад се изузме његово пријатељство са Јансенијем, Сен-Сиран је вишеструко компромитован и јасно је да с њим и због њега Пор-Роајал мора, раније или касније, примити на себе крст мучеништва. По његовом дубоком убеђењу које без устручавања саопштава усмено својим пријатељима: „Нема више Цркве и то већ од пре пет или шест векова... Тридентски концил је био, пре свега, политички сабор... Схоластици и свети Тома (Аквински) су упропастили праву теологију... Они који заиста воле Цркву треба да се скрију у самоћу и јецају безмолвно”.⁷ Међутим, сам Сен-Сиран није познавао врлину „безмолвија“ и своје прве писмене нападе је уперио против Језуита. У памфлету под насловом „**Петрус Аурелиус**“, он не само да осуђује језуитски ред но брани тезу да Црква није „монархија“ него „аристократија“ коју оличавају епископи, из чега се могао извући закључак противан папском примату.⁸

И као да му није било довољно што је на тај начин порушио мостове који воде у Рим, он је почев од 1629, у својству духовног следбеника кардинала де Берила, обележен као противник кардинала Ришељеа, а 1635. скоро истовремено постаје старешина Пор-Роајала и одобрава Јансенијев (**Cornelius Jansenius** или **Janszon**, 1585—1638) памфлет „**Галски Марс**“ (**«Mars gallicus»**) који осуђује Ришељеову политику. Наиме, те исте године Француска улази у рат на страни протестантских сила — Немачке, Шведске и северне Холандије — против католичке Шпаније. Јансенијева критика се обара на Ришељеа, зато што је кардинал свој верски идеал и савест жртвовао државном интересу. „**Галски Марс**“ је имао одјека у Француској и, с обзиром да Ришеље није могао ухапсити Јансенија који се налазио у Холандији, он користи прилику да 1638. у тамницу баци Сен-Сирана, где ће овај остати све до 1643. Ослобођен после Ришељеове смрти, опат од Сен-Сирана ће умрети октобра исте године.

Крајња политичка неопрезност Сен-Сирана се може делимично објаснити неопходношћу да сачува симпатије својих „трупа“ — Бериллових Ораторијанаца и Пор-Роајала — јер се у језуитским круговима није узалуд говорило да је Сен-Сиран у Пор-Роајалу нашао своје војничко збориште. Али основни разлог треба тражити у прецењивању тајног плана црквене реформе који је он скројио са Јансенијем. Њихово пријатељство датира вероватно од 1609. године, када је млади холандски богослов Корнелије Јансен или Јанзон, будући католички епи-

⁷ Sainte-Beuve, т. I, стр. 256, 339.

⁸ Исто, стр. 342.

скоп ипарски (Ypres) дошао на лечење у Париз. Сарадња се међу њима наставила за време петогодишњег Јансенијевог боравка у Бајони, а затим у Лувену, где су 1621. године заједнички довршили пројект теолошког рада »Augustinus« чије ће се редакције примити Јансеније. У ствари, то је био програм црквене реформе на основу учења Блаженог Августина, замишљен као диптих: прво крило Диптиха, »Petrus Aurelius«, Сен-Сиран је посветио критици савременог стања Цркве, а Јансеније ће се прихватити другог крила, »Augustinus«, које се односило на позитиван део католичке реформе. У целини, диптих је носио име Блаженог Августина: »Aurelius Augustinus«. Сен-Сиран је имао тако тврду веру у ефикасност и успех те реформе, да је опатици Ангелини једном поверио: „У Цркви ће доћи до реформе благодарећи прелатима, свештеницима и светлости Истине. Њен сјај ће засенити очи верника који ће бити очарани: али тај сјај неће дуго трајати и проћи ће“.⁹ Ипак, ако је реформа пролазна, »Augustinus« ће остати као залога боље будућности: „То је књига која ће трајати колико и Црква“ — рећи ће Сен-Сиран касније епископу амијенском, Комартену, додајући: „Кад би се краљ и папа удружили да је униште, она је тако састављена, да је не би никад докрајчили“.¹⁰ Сигуран у исход подухвата, Сен-Сиран ће бити спреман да поднесе све жртве.

У очекивању тога судбоносног догађаја, Сен-Сиран и Јансеније држе све припреме у највећој тајности и таквим својим ставом утискују печат езотеризма на будућу делатност Пор-Роајала. Читава њихова преписка је шифрована. Јансеније се назива Квинкварбр, по имену неке старе јеврејске граматике из XVI века. Сен-Сиран је, редом, Целијас, Солион, Дуријон или Ронжар. Кардинал де Берил је Семир. Језуити су, наизменично, Gorforost, Pakuvius, Poris, Ciprin, Himer и Satan romanist. Сорбона је означена као Blemar или Salti. Папа се крије под именима Gerardus, Pardo и Domini. Али међу свима тим псевдонимима најважнији је Pilmot (пеће Кумар) који представља саму реформу.¹¹

Универзалан значај „Пилмота“ захтевао је, неминовно, и тајну организацију са мисијом да то спасоносно учење чува, разрађује и пропагира. „Самотници“ Пор-Роајала су били најподеснији за ту улогу. У недостатку записника са њихових седница, вредна је помена изјава кардинала де Реца (Jean-François Paul de Gondi, cardinal de Retz, 1613—1679) коју је забележио опат де Рансе, његов највернији пријатељ (Armand-Jean Le Bouthillier de Rancé, 1626—1700). Кардинал је одбио да „уђе у партију јансениста“, зато што су му ови „хтели да наметну један услов на који није могао да пристане и по коме, при доношењу одлука, његов чин (тада архиепископски) не би био узет у обзир него би он имао један глас, раван свима осталима“.¹² Случај кардинала де Реца је симптоматичан. Сент-Бев га тумачи као знак „републиканске жице“ и „примитивног презвитеријанства“ Пор-Роајала. Пре ће бити да је та једнакост била само привидна и да је Пор-Роајал имао своју унутрашњу хијерархију којој би и један архиепископ морао да

⁹ Исто, стр. 256.

¹⁰ Исто, стр. 576.

¹¹ Henri Bremond, Histoire littéraire du sentiment religieux en France, т. IV, Paris, Colin, 1923/1967, стр. 108, 110, 111.

¹² Исто, стр. 193.

се потчини. Де Рец би, по свој прилици, био принуђен да се покорава не само већини него и своме „духовном оцу, а поготово Сен-Сирану и каснијс Арноу. Ауторитет Арноа — пред којим се клањао и сам Паскал — био је толики, да је његов глас морао бити одлучан, све и да је званично важио само као „први међу једнакима“.¹³

Ако од „Пилмота“ зависи судбина Цркве и света, од пресудног је значаја открити у чему се он састоји. По опату Бремону, циљ „Пилмота“ је, истовремено, рестаурација епископске власти и теологије Блаженог Августина. Снажење епископата повлачи за собом борбу против свих редова, ако не и папства. У први мах, Сен-Сиран се надао да ће за „Пилмот“ придобити самога папу! Јансеније, с правом, није делио његов претерани оптимизам. Рестаурација августинизма била је реакција на томизам и, нарочито, на молинизам језуитског реда али, у ширем смислу, то је била осуда нове католичке теологије уопште: у очима Сен-Сирана и Јансенија, сви они који су изневерили Августина били су или пелагијанци или семипелагијанци. У V веку, Пелагије је учио да смрт није продрла у свет због првородног греха, но да је Адам умро по својој природи. Човечанство није наследило Адамов грех, и човек се може спасти сам, својом слободном вољом, без Божје благодати која служи само као помоћно средство спасења. Августин му је одговорио да би Христово оваплоћење било беспредметно када Адамов грех не би био наследан и да се човек не спасава без Божје благодати. Али он је отишао предалеко ниподаштавајући човекову слободну вољу због „потпуне“ искварености човекове природе и тврдећи да Христос није дошао да спасе све људе него само изабране (одакле је произашло учење о предестинацији). У XVI веку, језуит Луис Молина, у жељи да помири ренесансни индивидуализам са католицизмом, истиче да првородни грех није искварио човекову природу него ју је само лишио надприродних дарова. Човеково спасење је резултат сарадње између његове слободне воље и Божје благодати, али човек остаје слободан да ту благодат прими или одбаци. Супротстављајући молинизму свој интегрални августинизам, Јансеније му, под утицајем Михајла Баја (**Baius** или **Bay**, 1513—1589) додаје учење о „двема настрадама“. Пали човек се неизбежно подаје злу и „наслади пожуде“; само Божја благодат му може помоћи да изабере „духовну насладу“ или „насладу љубави“. Али човекова сарадња у делу спасења није потпуно искључена. Благо-

¹³ „Самотници“ су своје духовне вође обожавали и према њима гајили прави култ личности. Позната је Ланслоова исповест о расечању моштију Сен-Сирана, да би се удови Учитеља сачували за потомство: „Велику количину рубља сам натопио његовом крвљу — прича Лансло. — Наредио сам да се његово срце сачува за д'Андија... а по страни остави његова утроба која ће бити сахрањена у Пор-Роајалу, да би се задовољила побожност мајке Ангелине. За себе сам резервисао горњи део његове лобање... Мотрио сам да се сачува сва струготина која је пала кад су му тестерисали лобању. Сломио сам још неке делове костију које су остале на потиљку и сачувао сам кошуљу коју је носио на самртном часу и коју је мати Ангелина такође тражила. У понедељак увече стиже Господин Ле Метре и када је сазнао за све те мале драгоцености које сам сачувао, није му то било довољно, него је хтео да има и његове руке, „те руке — рече — пречисте и пресвете, које су толике истине написале“ (навод по Бремону, стр. 39). Нема помена о томе да су на исти начин раскомадани и посмртни остаци „Великог Арноа“. Али извесно је да му је срце било извађено и пренето, као реликвија, у Пор-Роајал.

даћу Божјом, човек је позван на свакодневну борбу за светост и морално савршенство.

Језуити неће пропустити да укажу на подударност јансенистичког августинизма са Калвиновом доктрином о предестинацији, заборављајући потпуну сагласност Пор-Роајала са католичким учењем о Светим Тајнама. Сент-Бев признаје да је између јансенизма и калвинизма постојало „тајно сродство“ а да су у исти мах јансенисти пред калвинистима осећали „наиван ужас“. Његов суд о Сен-Сирану је у истом смислу: „Сен-Сиран је био нека врста Калвина у крилу Католичке цркве и галиканског епископата, Калвин који би духовно обновио Свете Тајне, унутрашњи Калвин Рима коме је хтео и даље да припада“.¹⁴ Занимљиво је и мишљење Сент-Бева о јансенистичкој религији Пор-Роајала: „Превремени покушај стварања неке врсте вишег трећег сталежа који би имао своју самоуправу у крилу Цркве, религија која више не би била римска, аристократска и дворска, ни богомољачка у просто-народном смислу, ослобођена таштих слика и мање или више величанствених церемонија, религија трезвена, озбиљна, независна, која би остварила праву галиканску реформу... Илузија је била веровати да је у крилу Рима могао наставити да постоји један тако различит центар“.¹⁵

Историчари подвлаче разлику између „првог“ и „другог“ Пор-Роајала која није била само хронолошка. Сен-Сиран је ушао 1635. у Пор-Роајал, већ следеће године поверио је дужност Исповедника Сен-глену (**Antoine Singlin**, 1607—1664), док ће он сам остати Управник, а само две године касније (1638) биће ухапшен. За његово време, „Први Пор-Роајал“ не улази у отворену борбу. По традицији Ораторијума, које се нарочито придржавају Сен-Сиран и мати Агнија, главне одлике монашког живота у Пор-Роајалу су пост, молитва и медитација. „Други Пор-Роајал“ постаје верски покрет са извесним политичким карактером. Сен-Сирана замењује Антоније Арно (**Antoine Arnauld**, 1612—1694), звани „Велики Арно“. Представници млађе генерације уводе и бране нове теме. Арно ступа у окршај са језуитима поводом свога написа „О честом причешћу“ (1643), у коме подвлачи потребу да се светој тајни причешћа приступа са страхом и трепетом, после дуге и озбиљне припреме, насупрот језуитском обичају причешћивања у што краћим размацама. На то ће му ови одговорити клеветом да монахиње Пор-Роајала избегавају причест, уколико се уопште причешћују. Блез Паскал задаје још тежи удар језуитима нападом на њихов казуистички морал, у својој књизи „Провинцијална писма“ (1656). Никол (**Nicole**, 1625—1695) својим неразумевањем мистицизма наговештава рационализам. Баркос (**Barcos**, 1600—1678), Сен-Сиранов нећак, својим ставом оличава презир према свему што се односи на овоземаљски живот, друштвени и политички.

Мада је тактику другог Пор-Роајала пред јавношћу увек представљао Арно, човек „центра“, међу „Господом“ је у том погледу било великих размимоилажења и супротних тенденција. Никол је био опрезан и умерен у свему, па му је због тога и Арно изгледао сувише борбен.

¹⁴ Sainte-Beuve, т. I, стр. 99.

¹⁵ Исто, стр. 100.

Паскал је сматрао да у борби треба ићи до краја и био спреман на раскол са Римом, те се на крају растао са Пор-Роајалом. Амон (**Jean Hamon**, 1617—1687) се изјашњавао за одлучан отпор, али без раскола. Баркос је био „екстремист“, али у конспиративном смислу. По њему, била је грешка ступати у отворену борбу и полемику. Требало је потчињавати се јасно свим захтевима црквених и политичких власти, а подземно наставити тајну али бескомпромисну борбу.¹⁶

Језуитски ред није био једини непријатељ Пор-Роајала. У питању је била „игра у троје“ која је за неколико деценија продужила живот манастира, јер се увек дешавало да се два противника привремено сложе, да би напали трећег. Ако су му на једној страни претили језуити који су — у највећем броју случајева — имали чврсто залеђе у Риму, Пор-Роајал је морао да се брани и од француске монархије, нарочито Луја XIV, који је у јансенизму видео протестантску секту верски и политички опасну, јер је личну савест стављала изнад државних интереса¹⁷. Али између француског краља и римског папе постојао је вековни спор поводом галиканске цркве. На основу галиканске теорије, папа није смео да се меша у световна питања, а на духовном пољу, иако му је признато првенство, његова власт је у Француској била ограничена канонима и правилима Васеленских сабора која су била усвојена у краљевини. Прихватањем или одбијањем галиканских принципа, Пор-Роајал је могао, према потреби, да се приближи час краљу против папе, час папи против краља.¹⁸ У ту сврху, Пор-Роајал је имао

¹⁶ Исто, стр. 677.

¹⁷ Разлози краљеве бојазни и сумње у односу на јансенизам били су политички засновани и далеко озбиљнији него што су мислили многи француски историчари. У књизи „Незгоде јансенизма по државу“, објављеној 1654, сјер де Маранде је објаснио зашто је јансенизам политички штетан и његови аргументи су послужили Лују XIV као руководна начела у борби против Пор-Роајала. Де Маранде износи три главне оптужбе: „Пре свега, свака новина у области религије ствара нову партију, а то значи расцеп у крилу Нације. У земљи где Црква и Држава наступају сложено, такав расцеп ставља Круну у опасност: претходни случајеви — Реформа, верски ратови, Лига — то довољно показују. А затим, „Јансенизам је више државна него религиозна секта“: афера „Галског Марса“ је открила његове политичке смернице, његове „честе скупштине“ оживљавају непријатну успомену на сличне скупштине калвиниста под Франсоа II и Карлом IX. Али постоји и трећи разлог, одлучнији од два претходна... Добри обичаји, то јест стечене врлине су неопходне за опстанак државе. Међутим, у очима јансениста, сва дела происходе неминовно из љубави или из похоте: стечене врлине које произлазе из „средње способности“, истоветне са исквареним разумом, су такође плод похоте; лоше у принципу, оне су, дакле, достојне осуде. И ту је суштина односа између јансенизма и светског поретка: ако су разумна дела и навике, темељи друштвеног живота, страни љубави, многи јансенисти ће одатле извући логичан закључак да се треба одрећи света“ (**René Taveneaux**, *Jansenisme et politique*, стр. 16). Тавно додаје да је Луј XIV могао имати и дубљих побуда за свој непријатељски став према Пор-Роајалу: „Због свога неискоренивог индивидуализма, јансенизам је могао лако постати опасност по државни ауторитет у смислу који му је давао велики краљ. Безусловној послушности јансенизам је супротстављао слободу савести и тиме рушио начело државног интереса. Разлика између права и факта, стожер свих сукоба с краја XVII века, поставила је правило слободног испитивања и тежила је, самим тим, да сруши установљену власт и оспорава догматична тврђења“ (Исто, стр. 33).

¹⁸ Због тога је галиканизам првог и другог Пор-Роајала био умерен, на пристојном одстојању од Ришеовог екстремизма, мада је, по сведочанству Сент-Бева,

своје представништво у Риму, где су га крајем XVII века заступали опат од Поншатоа (**Pontchâteau**) и Луј ди Восел (**Louis du Vaucel**). Не-згода је била у томе, што је постојала и могућност да се француски краљ сложи са римским папом против Пор-Роајала. Стварност је показала да Пор-Роајал није могао ту ситуацију савладати и преживети: после петнаестогодишњих прогона и тридесетпетогодишњег релативног примирја, нов талас гоњења довео је до коначног растурања монахиња и „пустињака“, па и рушења самога манастира 1709./1710. године.

Упорност Луја XIV — који је продужио напоре кардинала Ришелје-а и Мазарена за уништење јансенизма крунисана је „Пировом победом“, јер је свака осуда јансенизма папском булом ишла на штету галиканизма и обележавала корак даље у напретку папског ултрамонтинизма. На буле »**Cum occasione**« папе Инокентија X (1653) и »**Ad sacram**« папе Александра VII (1656) у којима је Рим жигосао пет јеретичких теза Јансенијевих у »**Augustinus**«, ¹⁹ Пор-Роајал је, по савету Никола, одговорио разликовањем „права“ и „факта“. Управо, „Други Пор-Роајал“ се сагласио са догматском осудом тих теза, али је довео у сумњу факт да се оне налазе у »**Augustinus**«. Отуда поновљени отпор монахиња да потпишу „формулар“ (који им је био намстнут сабором француског клера 1657. и поново папском булом »**Regiminis apostolici**«) и разни покушаји да се оне и клер на то присиле изгнанством и хапшењем, све док папа Климент IX није 1668. године у своме пастирском писму пристао на разлику између „права“ и „факта“. Тај „Климентов мир“ трајао је до почетка XVIII века, када је папа Климент XI, својом булом осудио „смерно ћутање“, а 1715, булом »**Unigenitus**«,

Сен-Сиран ишао у корак са Ришеом и другим екстремним галиканцима (*Sainte-Beuve*, т. I, стр. 340).

Едмон Рише (*Edmond Richer*, 1560—1631), доктор Сорбоне и изабрани заступник теолошког факултета, прославио се својом књигом »*De ecclesiastica et politica potestate*« (1611), у којој је бранио тезу да Христовом Црквом управља хијерархија епископа, који су наследници апостола, и свештеника, који су наследници седамдесетдвојице ученика окупљених на сабору у Јерусалиму. „Главне функције свештенослужења су, из практичних разлога, поверене епископима, али свештеници који припадају истом свештеном чину су судије у питањима вере и саветници у питањима дисциплине. Црква је монархична по своме духовном принципу, јер је њена глава Исус Христос; али у њеном земаљском виду, ауторитет имају свештенослужитељи уједињени у истом чину и надахнути у својим одлукама представничким саборима: синодима помесних цркава и саборима васељенске Цркве“ (*Tavernaux, Jansenisme et politique*, стр. 40).

Из привремених тактичких разлога Пор-Роајал није смео проповедати Ришеове галиканске тезе, али их је, на почетку XVIII века, Кенел (*Quesnel*) јавно прихватио.

¹⁹ Пет Јансенијевих теза осуђених у Риму Сент-Бев овако формулише:

1) Има Божјих заповести које Праведници не могу да изврше њима расположивим силама, ма какву вољу имали и ма колики били њихови напори; а благодат помоћу које би те заповести могли да изврше им недостаје.

2) Пала човекова природа се никада не одупире унутрашњој благодати.

3) За заслугу или кривицу у стању пале природе, човеку није потребна слобода воље противна нужности; довољна му је слобода противна принуди.

4) Семипелагијанци су признавали потребу унутрашње благодати за свако дело па чак и за почетак вере, али су били јеретици зато што су претпостављали човекову слободу да се тој благодати успротиви или покори.

5) Тврђење да је Христос умро и своју крв пролио за све људе је семипелагијанска јерес (*Sainte-Beuve*, т. I, стр. 580—584).

сто и једну пропозицију „Моралних рефлексија” јансенисте Кенела. У међувремену, Пор-Роајал је престао да представља француски јансенизам, јер су, по наредби Луја XIV, чак и лешеви из манастирских гробова били ископани и разбацани.

Повратак „Блудног сина” и култ Израила

Жан Расин је израстао на том тлу и био васпитаник Пор-Роајала од свога најранијег детињства, јер је убрзо остао сироче. У својој другој години изгубио је мајку, а у четвртој години оца. О њему су се прво старали Пјер Сконен (**Sconin**), деда по мајци, Марија Демулен (**Desmoulins**), баба по оцу и тетка, Ангија Расин. Кад му се тетка замонашила у Пор-Роајалу и добила име Агнија од Свете Текле, а за њом и баба, Жан, благодарећи њима, улази у манастирску школу већ у десетој години, где живи од 1645. до 1653. под руководством најугледније „Господе”, у друштву ученика из великих породица. Арно, Никол, Лансло (**Claude Lancelot**, 1615—1695) и нарочито Ле Метре (**Antoine Le Maître**, 1608—1659) га упознају са граматиком и књижевношћу. Реторику свршава у лицеју градића Бове (**Beauvais**) а затим се враћа у Пор-Роајал и са Ле Метром две године изучава грчки и латински (1655—1656). 1658. шаљу га у париски колеж д’Аркур (**d’Harcourt**), на философске студије. Расину је деветнаест година. Искушења су велика. Осим распусног живота, у њему се јављају књижевне и политичке амбиције. Расин је већ видео грађански рат и доживео пропаст Фронде (1648—1653). С правом или не, веровало се да су симпатије Пор-Роајала биле на страни краљевих противника. Њихово доба је прохујало. Одсада, будућност припада монархији. Млади краљ Луј XIV намерава да око себе на двору окупи духовну елиту краљевства. Кроз неколико година, версајски двораци ће се поносити најблиставијим кругом песника и књижевника за који зна новија историја. Каријера припада онима који ће, поред свога талента, умети да се истакну као дворјани. Јасно је да се та каријера не може помирити са Пор-Роајалом и да се Расин што пре мора ослободити те прошлости. Тим пре, што је Луј XIV, чим је ступио на власт (1661), одмах појачао прогоне против Пор-Роајала. Али није лако, без икаквог моралног оправдања, раскинути везе са онима којима се све дугује. У очекивању прве згодне прилике, Расин почиње да се удвара краљу, уз подршку Лафонтена, Шапнела (**Chapelain**), Пероа (**Charles Perrault**) и других: 1660. посвећује прву оду младој краљици, у част и славу краљевске свадбе, а 1663. оду самом краљу поводом његовог оздрављења. Колбер (**Colbert**) га примећује и обећава му годишњи приход од 600 ливара. Односи са Пор-Роајалом су већ охладнели.

Најзад, 1666. године, Расин налази изговор да се завади са својим добротворима. Као повод му је послужила критика Никола на рачун неког безименог писца, коме је поручио, у име својих једномишљеника, да је „романсијер и позоришни песник јавни тровач”. Никол је циљао на извесног де Мареа (**Desmarets de Saint-Sorlin**), али Расин се пожурio да се увреди, као да се осетио лично погођеним, и да Пор-Роајалу одго-

вори једним заједљивим памфлетом.²⁰ Нико није боље познавао „самотнике“ од Расина, па сваки његов хитац погађа. Познато је да су „Самотници“ једни на друге гледали са обожавањем, као на свеце, нарочито на своје духовне вође. Један од „самотника“ видео је у Сен-Сирану „једну од најживљих представа Исуса Христа“.²¹ Расин исмева њихове „визионаре“ и њихову озбиљност, па им поручује: „Веселост господина Паскала је боље послужила вашој партији но сва озбиљност господина Арноа“. Не штеди ни свога старог и већ покојног наставника Ле Метра, кога је некада, у приватним односима и преписци, називао својим „татом“. Да би расцеп био потпун, „Блудни син“ Пор-Роајала не пропушта ни да се наруга мајци Ангелини, такође већ у гробу. Био је то прави споменик незахвалности. Свршивши ту неславну работу, Расин је могао да се појави мирне савести као политички чистунац на двору и да се безбрижно посвети писању својих трагедија.

Раскид са Пор-Роајалом трајао је преко десет година, од 1666. до 1677. До помирења је дошло после Расинове свадбе, посредством Боалоа (Boileau). Никол је Расину одмах све опростио. Са Арноом је било теже. Расинов син, Луј, прича завршну сцену и покајничку посету свога оца Арноу: „Мада је имао бројну пратњу, кривац уђе у собу са изразом понизности и посрамљености на лицу и паде ничице пред Арноом: Арно се баци на колена пред њим; обојица падоше један другом у загрљај. Арно му обећа да ће заборавити прошлост и да ће му заувек остати пријатељ: он ће то обећање савесно испунити“.²² Да ли је посредило Расиново покајање? Непотребно је ићи тако далеко у претпоставкама. Повратак „Блудног сина“ се лакше може објаснити променом политичке конјунктуре. По свој прилици, Расин није уопште ни мењао своја интимна убеђења, али је ситуација сада била сасвим друкчија. Почев од 1668, владао је у Цркви „Климентов мир“. У међувремену је Расин објавио осам својих великих трагедија које су пронеле његову славу широм читавог краљевства и изједначиле га са Корнејем. Као дворјанин, Расин се обогатио и стекао поверење Луја XIV који ће га, те исте 1677. године, именовати званичним дворским историчарем, заједно са Боалоом. Расин, дакле, више није морао да стрепи за своју каријеру и могао је, без великог ризика, да слободније изрази своје мишљење.

Приближавање Пор-Роајалу, сведочило је да Расин дели религиозна схватања тамошње „Господе“, но занимљивије је испитати специфичност његове вере и видети да ли је постојао неки његов лични допринос у тој области. Расин није био богослов и није за собом оставио никакве теолошке написе или трактате, али се на трагове његових религиозних убеђења може указати. У своме „**Кратком приказу историје Пор-Роајала**“ (1697), он у више наврата осуђује језуитске интриге и утицај на двору. На једном месту, Расин се пита како је једна таква

²⁰ „Распра о измишљенима“ («La querelle des Imaginaires» in Racine, Oeuvres complètes, стр. 307—314), тако названа по истоименим цедуљицама или отвореним писмима које је повремено објављивао Никол из Пор-Роајала. Касније ће се појавити измишљена земља „Јансенија“ (1688), сатира из пера Луја Фонтена (псевдоним некога монаха Захарија из Лизијеа) о једној непостојећој земљи, налик на „Утопију“ или „Земљу Недођију“.

²¹ Henri Bremond, Histoire littéraire du sentiment religieux en France, стр. 40.

²² Racine, Oeuvres complètes, стр. 39.

установа као што је ред Језуита могла тако ниско пасти и упустити се у клеветничку акцију против Пор-Роајала, па сам одговара:

„Ево, како: највећи део међу њима је убеђен да њихову заједницу могу напасти само јеретици; они су искључиво читали књиге њихових отаца: књиге њихових противника су код њих забрањене. Према томе, кад хоће да зна да ли је нека чињеница истинита, језуит се обраћа језуиту; одатле појава да њихови писци, у таквим случајевима, скоро само копирају једни друге и наводе, као сигурне и непобитне, чињенице чија је лажност доказана још пре тридесет година. Колико их је који су сасвим млади ушли у Ред и који су прешли из колежа у новицијат! Они су чули од својих наставника о грозоти Пор-Роајала и они ће то пренети својим ученицима. Уосталом, заједнички порок већине њихових чланова је уверење да не постоји зло када је у питању одбрана части њиховог реда: та част је нека врста идола коме је допуштено жртвовати све, па и правду, разум и истину. Може се рећи редовно за језуите да је та мана општија међу њима него у било којој другој организацији: и у томе се иде тако далеко, да су неки њихови казуисти прописали ужасно правило да редовници могу мирне савести да клеветају и да чак убију особе за које се верује да су штетне по њихов ред”.²³

Без устручавања, сигуран да због тога неће пасти у краљеву немилост, Расин излаже и своје галиканске идеје о папском примату. Помиње случај када је римска инквизиција цензурисала предговор **„Честом причешћу”** од опата Арноа, у коме је Баркос изједначио светог Павла са светим Петром. Са задовољством истиче да језуити нису успели да добију цензуру саме књиге, али се не упушта у даље коментаре.²⁴ Али у вези са осудом Јансенијевих теза од стране папе Иннокентија X, 1653. године, Расин узгред наглашава да је „папа, по француској доктрини, непогрешив само на челу концила”.²⁵ Када буде реч о покушају да се монахиње Пор-Роајала присиле на потписивање **„Формулара”**, Расин ће нагласити да „ни папе ни концил нису непогрешиви у питању факата који не припадају Откривењу”.²⁶ И даље: „Речју, нико није обавезан да верује људском вером да се (поменутих) пет теза налазе код Јансенија и они који нису убеђени да су оне ту садржане, не могу тврдити супротно а да не повреде своју савест и не посведоче лажно”.²⁷

Међу Расиновим текстовима који се посредно или непосредно односе на религију, пада у очи велика пажња коју је он посветио старо-заветном Израилу. Са грчког је превео поглавље посвећено Есенима (или Јесејима), из дела Јосифа Флавија и Филона. На први поглед, могло би се помислити да је помогао Арноу д’Андији, који је превео у целини Флавијеву **„Стару јеврејску историју”** и **„Рат Јевреја против Римљана 66—70. после Хр.”**. Поређење тих текстова најбоље показује да се та теза мора одбацити, због крупних разлика у преводу. Пре ће бити да је Расин превео Јосифа Флавија са грчког, а да се Арно д’Андији, као што се мисли, много више служио латинским преводом

²³ Исто, стр. 327.

²⁴ Исто, стр. 325.

²⁵ Исто, стр. 329.

²⁶ Исто, стр. 350.

²⁷ Исто, стр. 354.

него грчким оригиналом. Далеко су важнији разлози због којих се Расин задржао баш на примеру секте Есена (Јесеја). Он је, очигледно, то поглавље превео за себе, зато што су Есени, њихови обичаји и стил живота могли послужити — ако нису и послужили — као модел „самост-ницима“ Пор-Роајала. У сваком случају, између једних и других постојао је низ подударности.

Ипак, прави култ Израила који је Расин неговао долази највише до изражаја у стиховима његових трагедија, првенствено у „Естер“ и „Аталији“, а у мањој мери у „Берениси“ (у српском преводу: **Верникија**). „Естер“ је позната библијска историја о вавилонској царици јеврејског порекла, која је успела да од Изабраног народа отклони опасност истребљења. Аталија,²⁸ краљица Јудеје (у Даничића преводу Готилија), мајка Охозиде цара, после смрти свога сина, намери да погуби све живе потомке лозе Давидове. И у својој намери би успела да Јосавеја није избавила нејаког царевића Јоаса и крила га шест година од очију краљице. Седме године, свештеник Јодај лукавством постави Јоаса на царски престо, а Готилију (Аталију) ухвате њени војници и отсеку јој главу, те се тако спасе Давидова месијанска лоза. „Берениса“ (Верникија) је прича о истоименој јеврејској кнегињи којој је император Тит обећао брак, али је због римских закона морао да је се одрекне и да је врати у Израил. Истина, по неким тумачењима, Расинове старозаветне трагедије наговештавају хришћанство и Јоас је праслика Месије, али нема никаквих доказа да је за Расина тај Месија из „Аталије“ био Исус Христос.

У „Естер“ („Јестири“), као у „Аталији“, Израилу прети краљевска власт, као религиозној скупини Пор-Роајала. Савез између краљице Аталије и Матана, првосвештеника Вааловог, подсећа на спрегу између француског двора и језуита, ако не и папства, против Пор-Роајала. Иако се мора признати да је у тим трагедијама Изабрани народ послужио Расину као симболична слика Пор-Роајала, та евокација ипак није била само изговор за књижевну транспозицију француске црквено-политичке стварности. Осећа се код Расина искрено дивљење према јеврејском народу, које се, у његовој хијерархији вредности, не може поредити ни с једним другим осећањем поштовања. Та чињеница је запањујућа кад се упореди, рецимо, са карикатуром Јеврејина коју је Шекспир дао у „Млетачком трговцу“. У Расиновим трагедијама, напротив, све што је јеврејско синоним је високе духовности, исправности, чистоте и племенитости, било да се ради о самом Изабраном народу или о херојима као што су Јодај, Јоас и Мордохај или јунакињама као Естер и Берениса. Напореда с тим, назире се код Расина претња геноцида која непрекидно лебди над Израилом и ствара атмосферу велике зебње. Као да је посреди било двоструко предосећање: пропасти Пор-Роајала, који ће бити уништен десет година после Расинове смрти и будућег приношења јеврејског народа на жртву!

Да ли је то осећање било својствено само Расину или га треба сматрати општом карактеристиком Пор-Роајала? Остаје утисак да је ува-

²⁸ Друга Књига о Царевима, VIII, 26; IX, 1—3, 13—16 и Друга Књига Дневника, XXII, 2, 1—12; XXIII, 8—15; XXIV, 7. — Орсибал истиче да су поменуте главе Књиге о Царевима једина места где Библија одобрава побуну легитимног наследника престола против узурпатора.

жење према Израилу било међу „самотницима“ опште, али да је код Расина било јаче него код осталих. Поред већ поменутог превода Јосифа Флавија, за који треба захвалити Арноу д'Андији, вредан је помена и превод Библије који је реализовао де Саси (*Isaac-Louis Le Maître de Sacy*, 1613—1684), директор Пор-Роајала. Оба превода су представљала огроман напор и неку врсту ренесансе јеврејске културе у Француској. Независно од тога, поштовање према Израилу избијало је на сваком кораку. У свакој прилици, Израил служи као пример. Могло би се веровати да су Јевреји у томе имали предност над нама — рече једном Сен-Сиран својим ученицима, јер су, захваљујући сусретима са Богом, могли да сагледају оно што је Он захтевао од њих. Али није тако, зато што помазање о коме говори Апостол не само показује хришћанима шта да чине него их оспособљава да то учине... Но ви ћете ми рећи да су Јевреји то јасније видели него ми”.²⁹ Паскал је у „Мислима“ уједно подвукао предност јеврејске религије над незнабожачком и указао на разлоге због којих „телесни Јевреји“ нису примили Христа. А кад Расин хоће да истакне вредност васпитања које су девојке добијале у Пор-Роајалу, он без оклевања прибегава поређењу са Израилом у вавилонском изгнанству: „Има их још које, у свету или на двору, чувају према томе дому исту уцвељену љубав коју су стари Јевреји у ропству осећали према рушевинама Јерусалима”.³⁰

Све би то било нормално и разумљиво, да код Расина постоји бар толико одушевљење за Христа и хришћанство. Али то није нимало извесно. У Расиновом позоришту се не може наћи ништа што би се могло поредити са његовим „јеврејским“ трагедијама. Хришћански свет је ту потпуно одсутан. Нема сумње да су се класични писци и публика из доба Луја XIV интересовали углавном за прехришћанску антику. То пак није спречило Корнеја да напише „Полијевкт” чија се акција одвија у епохи првих хришћанских мученика. У Расиновим трагедијама ни помена о томе. Како то ваља протумачити? Сам Расин би своју одбрану засновао на принципима Аристотелове „Поетике”. У његовим рукописима нађен је превод једног таквог принципа који Аристотел овако образлаже: „Састав једне одличне трагедије треба да буде не прост него сложен, такорећи везан у чвор, и треба да буде имитација догађаја страшних и достојних саучешћа (јер то је својство трагедије). Јасно је, према томе, да не треба увести људе пуне врлина који из среће падају у несрећу, јер то не би било ни страшно ни достојно саучешћа него би било мрско и достојно гнушања”. Другим речима, на темељу тих правила, немогуће је дати трагедију са хришћанским праведницима и мученицима. Аргумент је наизглед необорив, али је само привидно истинит. Без обзира на Корнејев „Полијевкт”, Расин је у животу Блаженог Августина и његове мајке Монике могао изабрати драмске елементе који би му допустили да напише хришћанску трагедију, а да се не огреши о класичне принципе: Моника, хришћанка у паганској породици, са сином који годинама лута и тражи истину или Августин који је принуђен да се брани од паганских клевета да римско царство пропада због хришћанства и који у агонији мора да храбри своје сународнике на борбу против варвара.

²⁹ Bremond, исто, стр. 44.

³⁰ Racine, исто, стр. 324.

Неразјашњено је питање да ли има некакве везе између Расиновог култа Израила и једног тајанственог места из „Аталије”, које се свршава чувеним 1485. стихом, где се после Хора усамљени Глас обраћа Богу Јакова:

„У овом рату, на Тебе циљају стреле злонамерних.

„Укинемо, веле,
Празнике Божје на земљи;
Ослободимо смртне његовог несносног ига;
Покољимо све његове свеце; порушимо све његове олtare
Да од његовог имена и његове славе
Више не буде ни помена;
Да и Он и његов Христос изгубе власт над нама”.”.³¹

За егзегезу Расинових трагедија нема замршенијег текста. Он би могао бити одјек Сен-Сирановог учења о Антихристу. Опат Бремон о томе бележи: „Он (Сен-Сиран) је такође много говорио о Антихристу, о лику који би Безаконик на себе могао узети и који ће сутра узети насупрот **Пилмоту**, своме смртном непријатељу. . . Десет година касније, Јансеније памти те разговоре о Антихристу. Они су га дубоко импресионирали и он о томе пише Сен-Сирану”.³² Да би се утврдило ко је Антихрист, требало би поуздано знати шта све садржи и обухвата Пилмот у очима Сен-Сирана, а тиме данас нико не може да се похвали. У протестантској литератури, као Антихрист је често био означен сам римски папа. А зна се, опет, да Сен-Сиран и Јансеније у својим шифрованим писмима обележавају Језуите као „Сатан романист”, но чини се да је појам Антихриста код Сен-Сирана много шири и да он под Антихристом подразумева непријатеље **Пилмота** уопште, а то значи, поред папе, језуитски ред, кардинале Ришелјеа и Мазарена, као и све противнике јансенизма. Доцније ће, логично, под огртач Антихриста пасти и Луј XIV. Укратко, под именом Антихриста крије се све хришћанство изван јансенизма.

Примени ли се исти метод на Расинове стихове, долази се пред сличну дилему: да би се препознали гонитељи Христа о којима је овде реч, треба знати ко је за Расина Христос. Да ли је тај Христос хришћански Месија, Син Божји, друго лице Свете Тројице? Или је он јеврејски Месија који тек треба да дође? У буквалном смислу, та разлика још не постоји у 1485., стиху „Аталије”: у том историјском тренутку, Христос је Месија кога очекује Изабрани народ. Али у преносном смислу, у перспективи Новог Завета, у доба Расина и Пор-Роајала, ко је Христос из „Аталије” и који су ти гонитељи којима песник приписује сатанске намере? Зависно од одговора на та питања, могуће су разне комбинације и није искључено да је, у једној од њих, сатански печат утиснут на само хришћанство, као у неким протестантским сектама.

³¹ Превод Симе Пандуровића је толико слаб на том месту, да Христос у српском тексту уопште није поменут. Француски оригинал: »Que ni lui ni son Christ ne règnent plus sur nous«. Пандуровићев превод: „Нек владе над нама нестане му просто!

³² Bremond, исто, стр. 126.

Пре но што би се изрекао коначан суд, неопходно је бацити поглед на преостале Расинове рукописе у стиху или прози. Са изузетком „Духовних песама” (1694), сва његова поезија која се мање-више односи на религију је из школског доба или ране младости, испевана између 1655. и 1664. године, пре раскида са Пор-Ројалом. У песми „Пејзаж” или шетња по Пор-Ројалу у Пољима” (1655), Расин помиње „Исуса који се још сваког дана за нас приноси на жртву своме Оцу”, што је реминисценција на Паскалову мисао да ће Христос страдати за нас до свршетка света.³³ Расину је тада било шеснаест година. Из тог времена је и песма посвећена „Христу, са молитвом за спас Пор-Ројала” (*Ad Christum, pro Portus Regii Salute votum*). Песник се обраћа Христу с молбом да спасе „врлину која је пала пороку у немилост” и завршава: „Као што је Израил себи прокрчио пут кроз вале, тако нам и Ти, Вођо, подари право пристаниште”. У „Химнама” које је Расин превео из „Римског бревијара” 1655—56, а прерадио 1687, више пута је реч о „Светој Тројици” и о „Христу, хлебу небеском”, али нису његови оригинални стихови.

Од „Духовних песама” из његовог зрелог доба, вредни су помена „Жалбе једног хришћанина на противречности које доживљава у себи”, које су песничка транспозиција *Посланице Римљанима* VII, 19 („Јер добро што хоћу не чиним, него зло што нећу оно чиним”); „О таштим занимањима мирјана”, по Исаји и Јеремији, у којој говори о „Речи, слици Очевој”; и „Ода по XVII Псалму” (*»Diligam te, Domine»*), где одаје почаст „Богу Израила”. Његовој „моћи и љубави”. Нарочитој врсти припадају Расинови стиховани епиграми и памфлети, вазда заједљиви и често духовити, као што су „Цедуље Антоану Витару” (1656/58), где исмева полемику између молиниста и јансениста, као и „Импровизација праћена стиховима о потписивању Формулара” (1664), апологија јансенизма у којој свирепом иронијом шиба све оне који су, из кукавиштва, Формулар против „Августина” подписали и на једном месту вели: „Али за злочин који се допада Риму се лако добија опроштај”. Има у рукописној оставини Расиновој и превода из Евсевија Кесаријског о првим хришћанима, али и ту, поводом мученика александријских под императором Декијем, он одмах у својеручном запису додаје примедбу о прогонима Јевреја који су страдали исто као хришћани и које маса није разликовала од хришћана.³⁴ Ту су, најзад, и „побожна размишљања о неким пасусима Светог Писма”, писана у прози, уствари кратки коментари еванђелских стихова у којима је одбијање Јевреја да признају Исуса са строгошћу забележено.³⁵ На жа-

³³ Bremond, исто, стр. 398—404.

³⁴ Racine, *Oeuvres complètes*, стр. 616.

³⁵ Расин ту вели дословно:

Јован, XI, 9 („Није ли дванаест часова у дану?”): Исус Христос говори о времену које му је Отац дао за овоземаљски живот и пореди га са даном, као кад би рекао: „Док је дневна светлост ту, може се ићи без опасности, али кад падне ноћ, онај ко по мраку ходи мора пасти: тако и Јеврејима ништа не помаже што хоће да ме погубе, јер ми не могу зла нанети док не падне ноћ, то јест, док не наступи час таме”.

Јован XIX, 15 („Ми немамо цара, осим ћесара”): „Јевреји, дакле, признају да је наступио час Месије, јер Јуда више нема скиптар, а у исто време одбијају обећање доласка Месије”.

лост, ни Расин ни његов син нису те коментаре датирали, тако да се не зна које место заузимају у песниковој еволуцији. У сваком случају, ниједан од тих цитата, прозних или стиховних, није довољан да успостави равнотежу између Расиновог култа Израила и његовог хришћанства.

Уколико се Пор-Роајал посматра као „секта“, на основу извесних непобитних сличности са протестантским сектама, не сме се заборавити да су ове последње, у огромној већини јудаистичке и да скоро увек умањују значај или негирају божанство Христа. Сходно томе, допуштена је и радна хипотеза да је Расин више веровао у Бога старозаветног Израила него у хришћанског Тројичног Бога. Пошто је неприхватива претпоставка да би Расин у таквој вери могао бити сасвим усамљен, јер се онда не би држао Пор-Роајала и указивао толико поштовање његовој „Господи“, поставља се питање који су му „самотници“ били по схватањима најближи и с које стране је извршен тај идејни утицај на њега. Познато је, на пример да је Ди Ге (**Jacques-Joseph Du Guet** 1649—1733), ораторијанац и поуздан човек Пор-Роајала, био понет и као заслепљен идејом о обраћењу Јевреја у хришћанство, по пророчанству апостола Павла из Посланице Римљанима, XI, те да је чак утицао и на Босиеа (**Jacques-Bénigne Bossuet**, 1627—1704) у том правцу. Противно Сен-Сирану, који је веровао да ће после пролазне светлости **Пилмота** настати тама, Ди Ге је прорицао да ће тама претходити светлости, тачније, да ће појачано гонење праведника бити наговештај и предзнак коначне победе светлости, па је и у гонењу Пор-Роајала видео прст Божји. Тај исти Ди Ге био је толико близак Расину, да га је песник позвао да присуствује међу малобројним слушаоцима приликом првог читања „Аталије”.³⁶ То само показује да је Израил био обојици предмет медитације, али не објашњава како би у Расиновој религији дошло до смањивања улоге Христа.

Не сме се изгубити из вида да је Христос био у средишту свих теолошких спорова о благодати између јансениста и језуита. Јансенисти су пребацивали језуитима да су Христово оваплоћење учинили не-нужним, зато што су, наводно, веровали да се човек може спасти само својом слободном вољом (пелагијанизам), а језуити су им одвртели да је Христово оваплоћење било промашено и неуспело ако је човекова природа и даље остала искварена, као да Христа није ни било. Стога су језуити критичари и њима блиски теолози тврдили да Пор-Роајал својим јансенизмом скида Христа са трона другог лица Свете Тројице и поставља Га на нижи степен. За то су највише кривили Сен-Сирана.³⁷ На те критике се накалемила и замерка на рачун Паскала који је, попут Блаженог Августина, веровао да Христос није дошао да спасе све људе него само оне изабране (предестинација).

Јован, XIX, 22 („Што писах писах“): „То је као кад падне пресуда судије, па се више ништа изменити не може. Уосталом, Филон је приметио да је Пилат био несавитљив. Богу све то служи за победу Истине, Јеврејима упркос.”

Јован XIX, 25 („А стајаху код крста Исусова мати његова” итд...): „Пресвета Богородица је стајала, а није пала онесвешћена, како је живописци представљају. Она је памтила речи арханђела и била свесна божанства свога сина. Стога ни у следећој глави ни код једног другог Јеванђелисте, нема помена да је она са светим женама пошла на гроб: она је била убеђена да се Христос више није у њему налазио.”

³⁶ Sainte-Beuve, т. III, стр. 587.

³⁷ Bremond, стр. 129—176.

Све су то биле само касне последице екстремног августинизма и оне нису могле донети никакве нове елементе за објашњење Расиновог става. Новина се састојала у прихватању философије Малбранша (*Nicolas Malebranche*, 1638—1715), која је преко Антоана Арноа продрла у Пор-Ројал. Малбранш је био тај који је, да би оправдао Бога Оца, свео Христа на палог Логоса. Једини је Бог Отац савршен и прави извор благодати. Христос је само пригодни дародавац и разделитељ благодати (оказионализам). Осим тога, није Христос дошао у свет да би спасао човека, него је човек пао да би Христу послужио као постоље за Његову славу и није се Христос жртвовао за човечанство, него се човечанство жртвовало за Христа. Али ако сви људи не успевају да се спасу, то није кривица Бога него кривица Исуса Христа чија благодат није довољна, као што ни његово знање није више Божије свезнање него је смањено и ограничено Његовим оваплоћењем. И тако је Малбранш Христу порекао Божанство и од апсолутног Логоса Га свео на неко ограничено биће које није ни прави Бог ни прави човек. Опат Бремон тврди да је Антоан Арно следио Малбранша и одобравао његове тезе све до 1680. године и штампања „Трактата о природи и благодати”,³⁸ Арно је, према томе, могао послужити као мост између Малбранша и Расина. До разлаза међу њима је дошло вероватно због учења Малбранша о чудима, јер је философ до крајности смањивао могућност чуда, док је Пор-Ројал своју репутацију делимично заснивао на чудима. Чувено је било исцелење Паскалове нећаке „светим трном” које није било без утицаја на апологију чуда у његовим „Мислима”.³⁹

Евентуални утицај Малбранша је крајњи домет претпоставки којима би се код Расина објаснило потискивање улоге Христа у позадину, у корист култа старог Израила. Да ли је постојало тајно учење Пор-Ројала о томе и о другим питањима? Да ли је то учење било приступно свим „самотницима” или им се тајна откривала постепено, по мери њиховог успона у извесној унутрашњој хијерархији? Или је доктрина Пор-Ројала била заједничка, али су разлике потицале од индивидуалних тежњи и социјалног порекла његове „Господе”? Могућа су само нагађања. Загонетка остаје потпуна.

Осуда апсолутизма Луја XIV

Утицај јансенизма на Расинове политичке концепције захтева претходан осврт на опозицију апсолутној монархији која се могла запазити на двору, у друштву и у самом Пор-Ројалу.

Дворјани су тачно знали шта се о краљу смело јавно рећи и „докле се може ићи”, како ће то касније формулисати Андре Жид. Кад Сен-Симон (*Louis de Rouvroy, duc de Saint-Simon*, 1675—1755) пише о сукобу Луја XIV са Пор-Ројалом, он се не устручава да краља овако оцрта „... Краљ врло неук у тој области и који никад није слушао о томе никог другог осим језуита и њима сличних, у највишем ступњу свестан свога ауторитета и који се дао убедити да су јансенисти његови непријатељи; који је хтео да спасе душу и који је, не познајући

³⁸ Sainte-Beuve, т. III, стр. 341.

³⁹ Sainte-Beuve, т. II, стр. 176—185.

веру, себи целог живота ласкао да грехе ваља испаштати по туђим леђима, па је своје испаштао на хугенотима и јансенистима, сматрајући да међу њима нема велике разлике и да су скоро истоветни; краљ окружен људима не мање неуким него он и склоним истим предрасудама, као Госпођа де Ментенон и господа де Бовилије и де Шеврез, Сен-Силпис и покојни Господин де Шартр, или куртизанима и главним слугама који нису били ученији или су само мислили на свој интерес”.⁴⁰ Волтеров суд о Лују XIV је у истом смислу „Он није био довољно учен, па није схватао да се ташта мишљења и спекулације изветре кад су препуштени сами себи и својој бескорисности. Сматрајући их државним проблемима, давао им се значај који они по себи нису имали”.⁴¹

Кад се тако о краљу говорило и писало ван уског круга француских јансениста, речник употребљаван у међусобним разговорима монахиња и „самотника” Пор-Роајала био је несумњиво још слободнији. Мати Ангелина Арно се није снебивала да изјави: „Краљеви и краљице су ништавила пред Богом и таштина њиховог положаја навлачи пре Његово гнушање према њима него Његову љубав. Они се двоструко рађају као деца Његова гнева, немајући скоро ниједну владарку у којој долази до изражаја благодат Божја”.⁴² А Лансло, тек што је закорачио у Пор-Роајал, запањен слуша поуку Сен-Сирана: „Ви још нисте навикнути на овај речник, јер се тако у друштву не говори; али ево шест педаља земље где се нико не плаши ни канцелара ни кога било. Нема те силе која би нас спречила да овде говоримо о Истини као што она заслужује”.⁴³ Онима који су упознали основне истине, указивало се касније на сличности између савремених и некадашњих гонитеља Цркве, са врло провидним алузијама, којих је била пуна поучна историја Тијмона (Sebastien Le Nain de Tillemont, 1637—1690) о римским императорима:

„Они су гонили свеце . . . зато што нису волели истину: они нису разумели како Бог управља људским створовима . . . како делује на наше душе и на наша срца . . . Ето шта су починили Диоклецијани и Декији и сви други гониоци истине . . . Али допусти, Господе, да Те упитам да ли увек уништаваш оне који не разумеју дела руку Твојих и оне који издају своју браћу са речима мира на уснама? Ти си, на видело свима, уништио Нерона, Домицијана и друге, али да ли си исто тако уништио Трајана и Марка Аврелија који су сигурно заслужили да не разумеју дивоте Твоје благодати коју су имали пред очима, те су зато прогонили слуге Твоје? Међутим, они су умрли у постељи, уважени, цењени, вољени, поштовани од свих људи. Колико вероломних уживају до краја у своме вероломству, поседују виноград Навутејев, а нису на крају смртно погођени као Ахав! Па ипак и они умиру. И каква је то ужасна пропаст, када најзад сагледају да се истина и правда дижу против њих, подигнуте свемоћном руком коју више ништа зауставити не може!”⁴³

⁴⁰ Saint-Simon, Mémoires, т. III, стр. 632.

⁴¹ Voltaire, Le siècle de Louis XIV in Oeuvres historiques, Gallimard/Pléiade, Paris, 1957, стр. 1077.

⁴² Sainte-Beuve, т. I, стр. 670.

⁴³ Bremond, оп. цит., стр. 48.

Слобода у изражавању није по себи истоветна са политичком опозицијом, па се ни на Пор-Роајал не би због тога смело гледати као на завереничку скупину. Историјска истина о Пор-Роајалу се вероватно налазила негде на средини између тврдње Мишле-а да је јансенизам „првородан“, да је „та религиозна Фронда претходила политичкој Фронди и снажно је помогла“⁴³ и Сент-Бева који сматра „клеветом“ и „заблудом“ сваки покушај да се „самотници“ оптуже за сарадњу „са присталицама Фронде и непријатељима монархије“.⁴⁵ У оквирима који су поставили идеолози Пор-Роајала — од Сен-Сирана и Арноа до Паскала и Кенела — краљевској власти се одавало дужно поштовање, али се на монархију гледало више као на нужно зло него као на идеал. А монархија се није могла изједначити са идеалом било што се на земаљску власт уопште и „свет који у злу лежи“, укључујући ту и природно право, гледало са извесним ниподаштавањем, било што се монархији порицала безгранична власт кад год се њена акција противила индивидуалној савести или „светлости“ коју сваки човек у себи носи. Узгред буди речено, нико није примећивао контрадикцију између јансенистичке „крајње искварености људске природе“ и личне савести или „светлости“ којој се приписивала улога врховног судије. Било како било, не може бити сумње да је негодовање против краљевих преступа расло у правој сразмери са појачавањем прогона којима је био изложен Пор-Роајал. Стога је Сент-Бев приморан да свој суд исправи примедбом: „Упркос свему, упркос позитивним доказима и исправним порицањима, извесна тајна жица — ако не бунта, а оно независности у односу на световну власт — провлачи се непрекидно од почетка и јача међу потомцима Пор-Роајала“.⁴⁶

Тумачење Сен-Бева се делимично ослања на признање самога Расина који одбија „клевету“, али додаје да краљеве сумње у „верност јансениста нису биле сасвим безразложне, јер су они сами, и не мислећи на то, створили прилику да се у њему пробуде таква осећања због њихових односа, мада невиних, са кардиналом де Рецом, и лакоћом, више хришћанском него умесном, са којом су примали многобројне особе разочаране животом на двору или пале у немилост, које су код њих тражиле утехе, па су некипут и остајале извесно време као испосници“.⁴⁷ Расин не крије ни то да су „самотници“ имали „неке прија-

⁴³ Bremond, op.cit., стр. 273—274.

⁴⁴ Miochelet, Histoire de France, т. X, стр. 99.

⁴⁵ Sainte-Beuve, т. II, стр. 176—190.

⁴⁶ Sainte-Beuve, т. I, стр. 661.

⁴⁷ Racine, исто, стр. 343. — Расиново полупризнање само приближно наговештава постепену мобилизацију непријатеља монархије, која је у Пор-Роајалу нашла свој центар окупљања. Тавно даје социолошки пресек тих „испосника“ и „пријатеља“: „... У све већим тешкоћама са којима се борила монархија, Пор-Роајал је у ствари тежио да кристалише опозицију у свима њеним формама. Гостољубив према незадовољнима свих врста, он је био прибежиште разочаране аристократије, буржоазије оштећене у својим интересима и нарочито судског племства незајажљивих амбиција. Под Лујем XIV почиње да узима маха спрега између јансенизма и парламента. Овај се успротивио регистравању папске буле *Unigenitus*, истина бојажљиво, али тај чин је већ потенцијално садржао савезе из XVIII века које ослабљена политичка власт више неће моћи да спречи. Реч „републиканци“ коју је лансирао Сен-Симон и која ће често бити употребљавана носи у себи сву ту атмосферу интрига, тражених или прихваћених... И тако јансенизам осваја све дру-

теље мање резервисане и дискретне који су понекад давали неопростиве изјаве. Те изјаве, мада су потицале од појединаца, приписиване су читавој заједници и непријатељи би се постарали да их доставе министру или самом краљу”.⁴⁸ Уосталом, није нимало безначајна Расинова напомена о кардиналу де Рецу, који је у очима кардинала Мазарена био уједно духовни отац јансениста и Фронде, па као такав бачен у тамницу. Расин не крије да је де Реца Пор-Роајал уважавао и финансирао: „Ваља признати да су га часне сестре Пор-Роајала, кад је после смрти свога ујака постао архиепископ, признале својим законитим пастирем и да су се молиле за његово ослобођење. Не може се порицати ни то да су му, знајући да је у крајњој нужди после одласка из Рима, оне и неки пријатељи позајмили нешто новца, како би могао опстати”.⁴⁹

Везе Пор-Роајала са кардиналом де Рецом нису могле бити случајне ни наивне. Де Рецова одбојност према монархији била је јавна тајна и, без обзира на тактичко помирење са Лујем XIV, нико није веровао у неки кардиналов унутрашњи преображај. Зато СентБев и наводи расправу де Шантелоза који је скицирао савршен политички профил кардинала де Реца: „... Будимо му захвални што је строго укорио деспотизам Ришелјеа и Мазарена; будимо му захвални што је, међу првима, имао „озбиљну помисао” на једну „брану”, на „устав”, на „повељу” у заметку; што је схватио, далеко пре Сиејеса, снагу Трећег staleжа и неопходност његовог учешћа у јавним пословима; што је, окружен ћутањем својих савременика, ставио гласан и поносан нагласак на слободу и што је био (по својим гледиштима) нека врста претече Револуције од 89”.⁵⁰

Де Рец је у многome био политички учитељ Расинов, а пре свега у области тактике. Расин је о политици врло мало јавно говорио, па и тај минимум се одликовао умереношћу. У рукопису **„Кратког приказа историје Пор-Роајала”** (1697), намењеном јавности, мада објављеном после његове смрти, Расин слободно критикује краља и краљицу, али са нужном уздржаношћу и поштовањем. Велики број тема којих се Расин дотакао у својим трагедијама су обрађене и овде, скоро на свакој страници. Осуда свемоћног језуитског утицаја на двору је истакнута без околишења. Језуити утичу на краљицу мајку да Арноа нагна у Рим, како би се тамо оправдао пред папском куријом.⁵¹ Они су краљеви исповедници, као Ана (Annat), Ферије (Ferrier) и Ла Шез (La Chaise) користећи се својим положајем, обмањују га, уводе на двор клеветнице или сами шире клевете.⁵² Језуити, „наоружани краљевом свемоћи” су подигли „буру” која ће се оборити на Пор-Роајал.⁵³ Јер на двору се лако претпоставља зло, нарочито ако извесне особе имају примеран

штво, слој по слој — високи клир, парламенте, адвокате, свештенике и народ — обогаћујући се, приликом сваке етапе, новим острашћеним емоцијама” (Taveneaux, оп. цит., стр. 34, 41).

⁴⁸ Racine, исто, стр. 343.

⁴⁹ Racine, исто, стр. 337 и Bremond, оп. cit., стр. 250.

⁵⁰ Sainte-Beuve, т. III, стр. 746.

⁵¹ Racine, исто, 325.

⁵² Racine, исто, стр. 331, 333, 343—344.

⁵³ Racine, исто, стр. 343.

живот и строжи морал.⁵⁴ „... Али није то први пут да, по Божјем допуштењу, владари пуни врлина гоне велике светитеље као кривце”.⁵⁵ Кад се већ то није могло избећи, „човек, чак и кад је неправедно угњетаван, треба да тиранију трпи и очекује правду од Бога који једини има право да од краљева тражи рачун за њихова дела”.⁵⁶ Сличне идеје о непротивљењу тиранији је међу француским јансенистима проповедао Кенел (Pasquier Quesnel, 1634—1719).

„Пасивна резистенција”, међутим, није била последња реч Расинова, али он је своје политичке идеје углавном изражавао тајно, у стиховима својих трагедија. И те идеје, које су непосредна последица његовог јансенизма, не могу измаћи пажљивом читаоцу. Њих је много лакше открити него његову религију. Па ипак, парадоксално, баш на њих је бачен непрозиран veo, из обзира који немају ничег заједничког са научним методима и књижевношћу. Велики део одговорности за то сноси Сент-Бев који је покушао, па у извесној мери и успео, да наслика Расинов портрет прилично удаљен од стварности. Кад Сент-Бев каже да су „Расин и Луј XIV били најлепши ликови на двору”,⁵⁷ он издаје своју намеру. Требало је све подесити према томе шаблону. Зато је морала бити означена као „клевета” свака оптужба да су „самотници” Пор-Роајала одржавали везе са Фрондом и непријатељима монархије.⁵⁸ И зато је требало пасти у екстазу пред Расиновом изјавом у писму Госпођи де Ментенон: „Бог ми је дао благодат да се никад не заруменим од стида ни пред краљем ни пред Еванђељем”.⁵⁹ Шта је то, ако не лицемерство дворјанина који би хтео да се извуче из шкрипца? Али оно је послужило Сент-Беву као изговор за оправдање апсурда. Јер његово објашњење је психолошки и философски немогуће. Не могу се истовремено волети целат и његова жртва, гониоци Пор-Роајала и прогоњени. Монархизам и јансенизам изнутра раздиру Расина. То су два пола. Расин није и не може бити њихова синтеза. Они се узајамно потиру. Нису све противречности дијалектичке. Има их које су нерешиве, непомириве и морају се завршити смрћу једног од противника. Руски философ Николај Лоски је то називао „невозможност сосушествованија”. Дужност објективног посматрача је да закључи која од тих двеју противречности је превагнула.

Пут ка историјској истини води преко чињеница. Оне су често неумоливе, али су неизбежно као једино поуздано мерило, једини језичак на теразијама. Исти поступак се намеће и у овом конкретном случају: да би се одгонетнуле Расинове идеје, треба га прво укључити у општи ток збивања. Постоје три периода историје Пор-Роајала за живота Расиновог: релативан мир, прогон који се појачава са доласком Луја XIV на власт (1661) и затишје од „Црквеног мира” папе Климента IX (1668) до почетка XVIII века (1703). Као што постоје три Расинова става према Пор-Роајалу, који се у мањој или већој мери поклапају са горњим периодима: сарадња ученика са учитељима до расцепа 1666, сукоб са Пор-Роајалом до помирења 1677. године и савез са Пор-Роа-

⁵⁴ Racine, исто, стр. 331.

⁵⁵ Racine, исто, стр. 343.

⁵⁶ Racine, исто, стр. 337.

⁵⁷ Sainte-Beuve, т. II, стр. 570.

⁵⁸ Sainte-Beuve, т. I, стр. 100.

⁵⁹ Писмо Госпођи де Ментенон од 4. марта 1698. Racine, исто, стр. 526.

јалом од помирења до смрти (1699). У сваком од тих периода, Расин је написао драме које, чак и ако нису у потпуном складу са његовим друштвеним односима и личним расположењима, сведоче о његовој политичкој еволуцији.

За први период (1654—1666) је карактеристична трагедија „Тебаида“ (1664). Расин хита да се додвори краљу, али не заборавља ни Пор-Роајал. Краљу су намењени, поред алузије на Фронду („нема славе тамо где нема краљева“), сви стихови који указују на краљевско достојанство:

„Јокаста: За њега је народ.

Полиникије: За мене су богови.

Креон: Суверено величанство је неразделиво.

Етеокле: Чим на своју главу стави круну,

Краљ истог тренутка напушта своју личност,

Општи интерес постаје његов сопствени

И све дугује држави, а себи не дугује ништа.“

„Тебаида“ се морала допасти и „Господи“ из Пор-Роајала, јер су све фигуре већ постављене на шаховску таблу: „народ“, „тиранин“, сукоб између Етеокла, уставног владара који има за собом народни пристанак и Полиникија, апсолутног владара који се позива на божанско право. А ту је и политички злочин у име државног интереса, који краљ врши без гриже савести:

„Креон: Нити ме покајање мучи,

Нити ми злочин срце страши.

Сва прва злодела коштају напора

Али се за друга, Атале, више не каје.“

„Парничари“ (»Les Plaideurs«, 1668) су једина Расинова комедија и први позоришни комад који је он написао после заваде са Пор-Роајалом. Судије, компромитовани у грађанском рату, извргнути су порузи и тај нови обрачун са Фрондом је био одлично срачунат да задовољи Краља.

Погрешно би ипак било помислити да се Расин, после јавног напуштања Пор-Роајала, одрекао и својих уверења. Напротив, Расин у „Британикусу“ (1669) поново усваја тактику које ће се убудуће држати: ласкати краљу, али наставити развијање тема драгих Пор-Роајалу, а и њему самом. Мора се признати да је ласкање сведено на најмању меру и да се краљ није нашао увређен само уколико се искрено сматрао различитим од Нерона. Сам избор Нерона за јунака трагедије био је врло вешт и допустио је Расину да напише политички најбогатији позоришни комад из тога периода (1666—1677), са којим се могу упоредити само „Естер“ и „Аталија“. Уосталом и тренутак је био срећно изабран за тај подухват: непосредно после Пастирског писма папе Климента, када су сви мало предахнули и осетили се слободнијим. Нерон из „Британикуса“ сматра политички кориснијим да га се његови поданици плаше него да га воле — по принципу који ће потврдити Макијавели. Тиранин тера добре саветнике, да би се окружио најгорим. Агрипина,

која ће Нерона гурнути у први злочин — „једини који кошта“ — прориче му да ће му отсада, са таквим саветницима, сваки дан бити обележен новим злочином. Ако се Луј XIV није у том опису Нерона препознао, он се ипак осетио погођеним на месту где Расин исмева Неронову ману да се представља као певач и песник, па се више неће појављивати на сцени ни као певач ни као музичар.⁶⁰ „Климентов мир“ није спречио Расина да на непријатеље Пор-Роајала пусти двосмислену жаоку опаском да је „Рим, који је ненасит у тражењу жртава, спреман да и невинне оптужи за злочин“.

Расин је у „Британикусу“ примио на себе велики ризик и дошао до ивице понора. Вероватно је и сам разумео да се судбина не ставља свакодневно на коцку, па је, поучен тим примером, отада постао много опрезнији. Скоро свака његова трагедија ће имати свој политички аспект, али представљен дискретно и у „малим дозама“. Врхунац удварања краљу Расин достиже у „Берениси“, које се император Тит одриче у име државног интереса, као што се Луј XIV у младости одрекао Марије Манчини и Анријете од Енглеске. У „Бајазиту“ (1672) опет долази до изражаја државни интерес, јер Акомат проглашава да је то био „једини закон хероја“. Од свих трагедија Расинових, Луј XIV је највише волео „Митридата“ (1673), ваљда стога што је аутор дао предност националним владарима над универсалним. Лисјен Дибек је приметио да је Агамемнон у „Ифигенији“ (1674) први владар из Расинових трагедија који је на власт дошао путем демократских избора али, као што се могло очекивати, није био на висини државних интереса ни способан да се наметне као господар ситуације, јер „нема узде, кад се народ разузда“.

Повратак у крило Пор-Роајала обележава почетак дугогодишњег прскида у стваралаштву Расиновом. Многобројна сведочанства потврђују да се Расин носио мишљу да сасвим одбаци поезију и ода се религији. И заиста, од „Федре“ (1677) до „Естер“ (1689) протекло је дванаест година. Мисли се да је, осим религиозних побуда, било и других разлога Расиновог ћутања, као што су књижевне сплетке на двору које су га годинама имале на нишану, и дужност краљевог историографа која му је одузимала велики део времена. Затишје би вероватно трајало до краја његовог живота, да се није умешала Госпођа де Ментенон, краљева мстреса, и захтевала да песник напише једну религиозно поучну трагедију за женску школу Сен-Сир која је била под њеним покровитељством. Расин, који је постао још чвршћи јансенист но у својој младости, није могао пропустити ту прилику да искористи једно идеално покриће. Са неупоредивом вештином маневрисања, он после краћег „оклевања“ допушта да га Госпођа Ментенон наговори, излаже јој свој план трагедије „Естер“, чита јој први чин и наставља да је пита за савет. Ко је после тога био у стању замислити да ће Расин у тој трагедији, писаној „по наруџбини“ и такорећи „заједно“ са Госпођом де Ментенон, устати у одбрану Пор-Роајала? Луј XIV је одушевљен и при-

⁶⁰ У „Животима дванаесторице царева“, Светоније сведочи о Нероновој мани да се пред публиком представља као певач, песник и глумац. Луј XIV није наступио као солист, али је у дворским приредбама јавно учествовао као хорски певач и свирач у оркестру. Знао је да свира на старинском чембалу (clavecin), гитари и флаути.

суствује неколико пута на представи „Естер”. Господин Антоан Арно није мање одушевљен и сматра да је то најбоља трагедија Расинова. Сваки од њих има своје разлоге. Ни највећи скептици међу савременицима нису сумњали да је ту реч о прогону Пор-Ројала. Од самог почетка, Расин даје тон и проглашава свечано: „Силазим на то место где обитава благодат”. Он апелује на краља: „Краљу, одбаците клевету!” Али то је и последња опомена, иначе: „Слава зликоваца се у магновењу гаси”.

Сматрајући да се краљ о његов позив оглушио, Расин је спреман да се послужи истим лукавством и да за Сен-Сир напише нову трагедију у којој ће апсолутну монархију Луја XIV напасти жучније но икада. Дворске интриге ће га спречити да ту своју намеру спроведе у потпуности. Али његова трагедија — „Аталија” — ће, уместо у Сен-Сиру, ипак бити приказана краљу и Госпођи де Ментенон у Версају. „Аталија” је Расинов политички аманет и пророчко дело. После интегралне осуде апсолутизма, трагедија се завршава револуцијом и смрћу краљице, којој ће по библијској историји, бити отсечена глава. „Ко има уши да чује, нека чује!” Расинове конкретне оптужбе су посејане по читавој трагедији:⁶¹

Религиозни прогон невиних

„И већ давно вашу љубав према вери
Она као буну и издајство мери.”

„Тирана што гони робови се плаше;
Али друкча љубав у деце је наше.”

Неправда

„Вај! Двором што другог закона и нема
До беса и снаге.
Где врлине драге
Ниско, слепо ропство уништити спрема,
За невиност чедну
Ко рече реч једну?”

Насиље и угњетавање

„Залуд опет што бес крути
Жели да тај народ што га слави ћути.”
„Често им безбедност брзе даје казне.
Увреде су за њих бриге што нас бише:
На кога се сумња, није невин више.”

Осуда апсолутистичке тираније и њених удворица

„Не знате да пуна власт пијанства тражи,
Ласкатељског гласа не сазнасте дражи,
А он ће вам рећи да правило свако

⁶¹ Сви стихови извађени из „Аталије” су овде наведени по српском преводу Сима Пандуровића, Дела, Књига четврта, Преводи у стиху I, Изд. Друштва за културну и привредну акцију, Београд, 1935, стр. 270—353.

Што народом влада краљ потчини лако;
Да краљева воља може све да чини,
Да он све жртвује својој величини;
Да је народ увек жртва свога рада,
Да он жели да му гвозден скиптар влада,
Он жели да гњечи, кад угњетен није,
Од замка до замка што се свуда крије,
Они ће нам чедност кварити све чешће,
До мржње на правду најзад вас довешће.
Ти врлину вазда оцрнет су хтели
Ох! премудрог краља они су завели."

Предсказивање пропасти

„Помети краљицу које се свак гнуша;
Нека она, Боже, Матан што је слуша,
Пропадну са духом заблуде и јада,
Тим предзнаком тамним краљевскога пада."

Претња казном Божјом

„Краљеви Јудеје, нек вас ово сети
Да је горе вечни судија нам свети,
И да има неког што сваки суд доче:
Осветника чедност и оца сироче."

После свих наведених текстова, постају напросто несхвативи покушаји Сент-Бева и већине француских критичара да политички значај и домет ових стихова игноришу или сакрију. Изузетак је учињен са трагедијом „Естер“, где и сам монархиста морасовац Дибек признаје да у њој постоје алузије „повољне по Пор-Роајал“, ⁶² док је Жан Орсибал склон да се придружи тумачењима Расинових савременика, који су у цару Асуерису видели Луја XIV, у царици Госпођу Ментенон, у Вахти Госпођу де Монеспан, у Аману министра Лувоа, а у „злим саветницима“ језуите. И то је све. О „Аталији“ има мање речитости и поређења су ређа. Али као да никоме није пало на ум да успостави везу између гоњених „самотника“ и њихових гонилаца или, још боље, њиховог главног крунисаног Гониоца и на основу елементарне логике закључе да тамо где Расин оплакује судбину прогнаних на правди Бога, он, у исто време и обавезно, осуђује Извршиоца те неправде, — Луја XIV.

Данас се са сигурношћу може тврдити да је Расин у политици отишао чак и даље од уобичајене критике апсолутизма. Докази за то постоје у његовим трагедијама и у његовој биографији. Пре двадесетак година, француска књижевна критика о Расину прескочила је безмало три века, захваљујући чланку једнога мало познатог критичара, Ива Пиана, „Размишљања о улози јавног мњења у Расиновим трагедијама“. ⁶³ Мало је ко схватио да је то била права револуција и чланак

⁶² Lucien Dubech, Jean Racine politique, Paris, Grasset, 1926, стр. 240.

⁶³ Yves Pihan, Réflexions sur le rôle de l'opinion publique dans les tragédies de Racine, CAHIERS RACINIENS, XIX, 1^{er} semestre 1966, стр. 7—13.

је остао готово непримећен. Заслуга је Пианова што је открио политичку „црвену нит“ која се провлачи кроз све трагедије Расинове — значај који придаје јавном мњењу — и у исти мах показао да Расинове политичке идеје нису биле само негативне. После Пианове студије, излази на видело да је интимни Расин био ближи Арноу и дом Жерберону (dom Gabriel Gerberon, 1628—1711), који су захтевали отпор тиранији и злоупотреби власти него Кенелу. Био би анахронизам када би се из тога одмах извукао закључак о некаквом „демократизму“ Расиновом, али то је већ била једна етапа у плими француске демократске револуције која је ишла напореда са „републиканизмом“ кардинала де Реца. Своје опаске Пиан потврђује конкретним примерима. Расин уводи на сцену масе, народ и јавно мњење. Масе су несталне и преривите, наивне и често манипулисане од вештих демагога, брзо проносе лажне вести и знају да се разбесне, али понекад су и незаслужено оклеветане. Хтели или не хтели, владари морају да воде рачуна о јавном мњењу и брину се о својој популарности, као Агамемнон, Етеокле, Агрипина или Тит. У противном, чека их пропаст која није мимоишла Митридата и Пируса. Пиан није приметио паралелизам између Расина и Макијавелија који у „Расправи о Титу-Ливију“ и поред свих слабости народа верује у његову супериорност над владарем, но сматра да народ не може опстати без владара, што му не смета да се ипак изјасни за републику. Ако је веровати Пиану, Расин признаје „сувереност јавног мњења“ које би се, имајући у виду његове трагедије, могло свести на следећу дефиницију „Арбитар и савест, суд без правне власти али ипак опасан, пред којим су сви једнаки и непостојани, јавно мњење се јавља у његовим трагедијама као израз Судбине: »Vox populi, vox Dei«.⁶⁴ Дефиниција је прихватава, осим завршног дела. Расин се ипак није изјаснио за народни суверенитет и није „прешао преко Рубикона“. А у књижевном погледу, љубав и љубавна страст у Расиновим трагедијама играју улогу античке Судбине чешће него јавно мњење.

Један догађај из последњих година његовог живота баца неочекивану светлост на „подземну активност“ Расинову. У приватном разговору са Расином, Госпођа де Ментенон се дотакла питања економске беде у народу. Расин је одговорио да је то последица ратова и био је толико речит у дискусији, вајкајући се што одговорне личности нису о тим стварима боље обавештене, да му је Госпођа де Ментенон затражила један писмени рад о том предмету, уз обећање да никоме неће поверити ни садржај ни име писца. Расин је похитао да за њу напише један „Мемоар“ који, нажалост, није остао сачуван. Спремност Расина да јој одмах преда тај рад је знак да је, поред политичких, он размишљао и о социјално-економским проблемима. Луј XIV је Госпођу де Ментенон изненадио баш у тренутку кад је читала тај „Мемоар“, летимично га је прочитао и успео да јој изнуди име аутора. Кад је сазнао да је посреди Расин, краљ је љутито додао: „Пошто је савршени стихотворац, уобразио је да све зна; и пошто је велики песник, ваљда се одлучио да постане министар?“ Иако Расин није због тога пао у немилост, краљев однос према њему је постао много хладнији. У току четири године, Расин је у више махова на двору интервенисао у корист

⁶⁴ Исто, стр. 13.

јансениста.⁶⁵ Сада се наједном осетио у опасности да буде демаскиран и да његова „игра“ буде откривена. Његови непријатељи међу дворјанима били су многобројни и спремни да, користећи краљево нерасположење, преконоћ поруше оно што је он целог живота градио. Расинова зебња је била претерана, али се он пожurio да Госпођи Ментекон напише писмо у коме се одриче јансенизма и своју старију ћерку Марију-Катарину наговори да напусти Пор-Роајал.⁶⁶ Расинова скоро смрт (1699) учиниће све те маневре ненужним, а његов завет да после своје смрти буде сахрањен крај ногу лекара Амона, свога старог и најмилијег учитеља из Пор-Роајала, показаће за кога је стварно куцало његово срце.

Обичај да се религиозна и политичка схватања противна званичном ставу Луја XIV изложе прикривено и у алузијама није био својствен само Жану Расину. Била је то нужда за свакога ко је желео да напише оно што мисли, а да ипак не допадне затвора Бастиље. Класичан је пример Ла Бријера (Jean de La Bruyère, 1645—1696). Савременик Расинов, он је био ганут судбином сиротиње, нарочито сељаштва, и то се могло рећи јавно, у друштву, или чак написати, под условом да се то образложи сталожено, уздржано и са извесног одстојања, наиме, „класично“. Али како изразити свој унутарњи бол пред тим открићем, указати на неправду, зазвонити на узбуну, тако да то други чују и осете? Тако нешто се могло постићи само путем алегорије. Зато Ла Бријер у својим „**Карактерима**“ употребљава оба метода. Он се прво обраћа разуму, саосећајно али умерено, као што је приличило отменом господину у париском салону: „Има беда у свету које срце цепају; има људи којима недостају основне намирнице: они са страхом очекују зиму и самог се живота плаше. А на другим странама људи могу да једу воће кад му није време; земљу и годишња доба присиљавају не би ли се задовољио нечији префињен укус; обични буржуји, само зато што су богати, дрзнуће се да у једном залогају прогутају храну стотине породица. Благо ономе ко може да поднесе те и такве крајности: а ја, ако могу, нећу да будем ни срећан ни несрећан; ја се бацам и склањам у своју осредњост“. Међутим, кад хоће да се обрати „од срца срцу“ и распали пламен негодовања, Ла Бријер је принуђен да прибегне алегорији: „Бива да човек набаса на извесне подивљале звери, мужјаке и женке, ту и тамо по пољима, црне, измождене и спаљене сунцем, као приковане за земљу коју преврћу и раскопавају са несавладивом упорношћу; њихови крици подсећају на артикулисан глас, кад се усправе на ноге, постају налик на људска бића и у ствари су то људи. Ноћу се повлаче у своје јазбине, где живе од црног хлеба, воде и корења; они уштеђују другим људима труд да сеју, ору и жању и заслужују бар да не оскудевају у том хлебу који су посејали“.⁶⁷

⁶⁵ 1964. Расин присуствује на погребу Арноа и брани га од опата Рансеа и других нападача. 1695. интервенише у корист Пор-Роајала код Арлеа (Harlay) и Ноаја (Noailles), архиепископа париских, и доноси болесном Николи лекове из Версаја. 1696. Расинови напори у корист Пор-Роајала ураћају плодом, а његова тетка, Агнија од Свете Текле, је по трећи пут изабрана за настојницу Пор-Роајала. Идуће године, Расин се сав посвећује Пор-Роајалу и пише свој „**Кратки приказ историје Пор-Роајала**“.

⁶⁶ Pierre Clarac, *Chronologie in Racine Oeuvres complètes*, стр. 15.

⁶⁷ La Bruyère, *Les caractères*, Lausanne, Ed. Rencontre, 1968, стр. 139, 257.

Видело се да Расин, као Ла Бријер, прибегава јавној или скривеној критици, према потреби, али када се у историјским транспозицијама служи Старим Заветом, вредно је помена да примењује метод који је Диге називао „фигуризмом“. Смисао библијских текстова је многострук, тако да старозаветне личности и догађаји „праобразују“ личности Новог Завета, то јест читаве Цркве.⁶⁸ Истина, Диге је начела свога „фигуризма“ изложио тек 1716, у својим **„Правилима за разумевање Светог Писма“**, дакле после Расинове смрти. Али ненужна је хипотеза да је Расин био подражавалац или претеча Дигеа. Довољно је претпоставити да су обојица имали заједнички извор — Блаженог Августина који је први поставио принцип: »Novum Testamentum in veterē latet, vetus in novo patet« („Нови завет се огледа у старом, а Стари се остварује у Новом“). Другим речима, Стари Завет треба посматрати као скуп праслика и праобраза.

Тачно је да и поред свих тих објашњења и цитата нема одлучног и опипљивог доказа да је Расин у својим трагедијама нападао апсолутну монархију и Луја XIV. Друкчије, уосталом, није ни могло бити. Одлика тајних литерарних инвектива је њихова тајност. Да је Расин дао кључ за разумевање својих трагедија, њихово религиозно и политичко значење не би више било тајно. Ипак, уколико се поштују закони логике, мора се признати да постоји низ премиса које воде неизбежном закључку или, како би француски правници рекли, „сноп претпоставки“ које допуштају пресуду.

Обичај је био да се схватања неповољна по Луја XIV и апсолутну монархију излажу или јавно, са тактом и опрезношћу, или тајно, попут **„Пилмота“**. Сам Расин, који је јавно посведочио своју оданост Пор-Роајалу, како својим интервенцијама на двору, тако и својом јансенистичком апологијом у **„Кратком приказу историје Пор-Роајала“**, имао је и тајних радова, као што показује случај **„Мемоара“** о сиротињи који је поверио Госпођи де Ментенон.

Имајући у виду горње чињенице, уколико се и даље пориче да се критика монархије у Расиновим трагедијама односи на владавину Луја XIV, то је равно тврђењу да баш **„Краљ сунца“**, најсвирепији гонитељ Пор-Роајала, чини изузетак и да само њега треба апстраховати и поред тога што је на једном месту **„Кратког приказа“** Расин упоредио Лујеву монархију са тиранијом.

Усвоји ли се ипак то гледиште, којим се подразумева да су Расинове трагедије биле већином лишене актуелног значаја и да нису представљале никакву политичку опасност, чиме се онда одушевљавао Арно гледајући **„Естер“** и у чему је Диге, на аудицији **„Аталије“**, видео Расинову „храброст“? Јер Дигеовој изјави треба поклонити највећу пажњу: „Храброст аутора је још достојнија дивљења него његова сјајност, његова префињеност и његов неупоредиви песнички дар. Свето Писмо блиста свуда сјајем који улива поштовање и онима који ништа не поштују. Истина је та која свуда успева да троне и осваја; она је та која је способна да разнежи и натера сузе на очи чак и онима који се паште да их не пусте“.⁶⁹

⁶⁸ Taveneaux, op. cit., стр. 231.

⁶⁹ Sainte-Beuve, т. III, стр. 492.

Каква је то храброст која се манифестује у безопасности? Да ли је логичније замислити да је Расин позвао Дигеа зато што је овај био кадар да разуме прави смисао његових трагедија или да би од њега добио похвалу која се граничи са бесмислицом?

Како је Расинова критика остала непримећена?

Нема простих одговора на сложена питања, па тако и наведено тумачење Расинових религиозно-политичких концепција оставља утисак да неки тамни простори остају нерасветљени, да све није разјашњено и да ребус није до краја решен. Тешко је замислити да је за откриће тајне било потребно три века. Необјашњиво је да Расинови савременици, а на првом месту културно рафинирани људи, вични интригама и алузијама, као што су били сам Луј XIV, дворјани из његове околине и учени језуити нису у поменутим трагедијама пронашли скривени смисао, разголители истину и кривца казнили. А уколико то заиста никоме није пошло за руком, није ли Расинов алегоризам био узалудан?

Виртуозност Расинова састојала се у томе што је он био неприступачан профанима, а приступачан посвећенима. Било је неколико врло крупних сметњи да људи који нису били упућени у тајну Пор-Ројала сагледају у Расиновим трагедијама оно што ми данас видимо. Премда су они Расину били ближи од нас, њих су у том ометали баш обичаји, веровања и предрасуде њихове епохе.

Расин је био ласкавац, дворјанин и краљев поверљив човек. У дворским салонима, он се одликовао као блистави козер и придворица савршених манира. Када би се повукао у самоћу, краљ би позивао Расина да му служи као лектор, јер је овај умео изванредно да чита своје и туђе текстове. У војним походима, Расин је био краљев ратни друг, пратилац у дугим маршевима и опсадама, сведок краљеве личне храбрости и стратешке видовитости, позван да писмено овековечи краљеве подвиге. Због тога је краљ фаворизовао његов избор за члана Француске академије, на предлог Колбера (1672), купио му дужност Главног благајника Француске у финансијском округу града Мулена (Moulins) (1674) и именовао га својим историчарем заједно са Боалом (1677). Напоређо с тим звањима, ишао је и Расинов сталешки успон: 1690, краљ му је поклонио положај једног од двадесет и четири обична племића свога дома, што је за једног књижевника била изузетна част, 1688. му је даровао у версајском дворцу стан којим је раније располагао маркиз од Жевра (Gesvres), а крајем те исте године, Расин је сам откупио дужност једнога од педесеторице краљевих секретара-саветника.

Славопојке којима, из захвалности, Расин обасипа Луја XIV у својим историјским написима се могу поредити са химнама у славу неког божанства или бар са похвалом, истина посмртном, Светонија у почасти Германикуса, и свакако су допринеле оправдању назива „Краљ Сунце”. Следећа похвала даје само приближну идеју о томе:

„Нема генија који се истакао изнад других у било коме позиву кога краљ својом издашношћу није подстакао. И тако Француска, под

његовом владом, не носи на себи ни трагове грубог изгледа наших отаца, ни последице које суровост једне дуге војне повлачи обично за собом: у њој зрачи углађеност коју страни народи узимају као пример и труде се да је подражавају. Али нису само краљева добротинства произвела толика чуда и довела сва остварења до тог ступња савршенства: оштрина његовог расуђивања је томе више допринела него његова дарежљивост; највећи генији и највештији уметници су приметили да им је, у стремљењу да досегну врхунац њихове уметности, било довољно да проуче краљев укус. Највећи број ремек-дела којима се дивимо у величанственим здањима треба да захвале идејама којима их је он надахнуо. Све те лепоте, сав тај диван распоред који нас запањује и одушевљава у тим прекрасним вртовима су често само извршење наредбе коју је он дао приликом своје посете”.⁷⁰

Расин је био свестан да је понекад отишао предалеко у своме маскању, а ни сам краљ није увек био у заблуди. У своме поздравном говору пред Француском академијом, поводом пријема Корнејевог брата и Бержереа, 1685. године, Расин је превршио сваку меру, тако да је чак и Сент-Бев сматрао да је та његова тирада била „лишена скрупула”:

„Благо онима који као Ви, Господине — обратио се Расин Бержереу, секретару Краљевог кабинета — имају част да се приближе томе великом Владару и који пошто су га посматрали, са свима осталима, у важним приликама где он одлучује о судбини света, могу да га посматрају у приватном животу, да га проучавају у најмањим појединостима његова живота и виде да он ни ту није мањи ни мање достојан дивљења. Оличење праведности и хуманости, увек сталожен, увек способан да влада собом, непроменив без слабости и, најзад, најмудрији и најсавршенији од свих људи”. Краљ се нелагодно осетио и приметио је: „Ја бих вас више похвалио, да сте ме мање хвалили”. Расин је сматрао својом обавезом да свој говор и краљеву примедбу достави Арноу. Реакција је брзо уследила: „Нема лепше речитости и херој кога прослављате је утолико достојнији ваших похвала, што их је сматрао претераним”.⁷¹

Како је Луј XIV могао сумњати у верност тога и таквог човека? Краљу су биле познате Расинове јансенистичке симпатије, али он му је то праштао, тумачећи их највероватније као сентименталну успомену на песникове младе дане у Пор-Роајалу и знајући да се овај после тога од „Госпoде” оградио. Зар би се иначе Расин усудио да јавно показује своје симпатије за Пор-Роајал? Ако 1668, за време примирја између двора и Пор-Роајала, није он представио Арноа Лују XIV, разлог његове одсутности је био последица његовог раскида са јансенистима 1666. године. Али 1694, после смрти „Великог Арноа” у белгијском изгнанству, једини од свих људи из краљеве пратње, Расин ће се дрзнути да учествује у преношењу Арноовог срца у Пор-Роајал. А када оптужбе у вези са јансенизмом буду добиле озбиљнији карактер, то ће већ бити касно: седам година после „Аталије” и годину дана уочи Расинове смрти.

⁷⁰ Des campagnes de Louis XIV in Racine, Oeuvres complètes, стр. 399.

⁷¹ Sainte-Beuve, т. III, стр. 578.

За своја књижевна дела, Расин је имао још боље покриће. Своје духовне химне Расин је испевао на захтев Луја XIV, који је касније тражио да се оне пред њим певају. А своје политички најотровније трагедије Расин је писао по наруџбини и у сарадњи са Госпођом де Ментенон и, преко ње, са самим краљем. Она и краљ су учествовали у преми драмске акције, читали сваки чин, исправљали и руководили аутора од почетка до краја. Под тим условима, било је незамисливо да би те трагедије, скројене „по мери“, могле садржати било какве скривене нападе на краља и монархију.

Сам краљ се није осећао погођен ниједном Расиновом стрелом, јер је имао чисту савест и на себе гледао у огледалу француске монархистичке традиције. Монархија се сматрала мистичним телом Нације и имала је трострук карактер: она је била хришћанска (*«Roi très chrétien»*), феудална и — под утицајем римског права — римска или апсолутна. Отуда формуле као „Краљ-Закон (*«Rex-Lex»*)“, „Оно што хоће краљ, хоће и закон“ (*«Si veult le Roi, si veult la Loy»*) и „Оно што годи краљу има силу закона“ (*«Quod principi placuit, legis habet vigorem»*). Али монархија, иако апсолутна, је супротна тиранији зато што је троструко ограничена: религијом („краљ је чувар хришћанске вере“, „краљ не може да се тирански понаша“ и „краљ не може да чини зло“), правосуђем (судовима и парламентима) и основним законима краљевства (правом првородства, неотуђивошћу крунског добра, краљевом независношћу од цара и папе, природним правом или „законом уписаним у срцу сваког Француза“ и обичајним установама). Кад се зна да општа сталешка скупштина — главна обичајна установа — није била сазвана од 1614, а да је Паскал у поштовању обичаја видео једино оправдање световне власти, постаје јасно да је Паскалову критику монархије било лакше открити него Расинову. Но ван те пукотине на згради монархије, која се могла објаснити привременом политичком нуждом, краљева вера у свој позив и своје право ограничено традицијама била је монолитна. Недавно је Едуар Гију, у књизи **„Версај — палата сунца“**, указао на симболику версајског дворца рађеног по упутствима Луја XIV. Карактеристично је, између осталог, да торањ краљеве капеле доминира дворцем и да се у краљевој соби налази слика са сценом у којој Христос одговара фарисејима: „Дајте цару царско, а Богу Божје“.⁷²

Дворјани — читаоци и гледаоци Расинових трагедија — који нису били нимало наивни, тражили су у њима алузије на политичку актуелност и жаоке против виђених личности, а не против принципа. Они су се задовољавали да ту и тамо препознају неког министра или краљеве метресе, али нико од њих није доводио у питање монархију као такву, нити је долазио на помисао да монархију поистовети са тиранијом. Поистоветила је тиранију и монархију тек Француска револуција. У доба Луја XIV, републиканске идеје нису цветале ни ван двора. Краљ је, углавном, био популаран као човек који је привео крају грађански рат, завео ред у земљи, увећао Француску новим освајањима, приморао суседе да је поштују и довео њен углед до врхунца.

Уосталом, све и да су Расинови непријатељи хтели да у тајну његових трагедија проникну и аутора збуне својим оптужбама, њима је то било немогуће, зато што су оне биле саздане као лавиринт са више

⁷² Edouard Guillaud, Versailles, le palais du soleil, Парис, Плон, 1963.

улаза и подигнут на неколико спратова. Сваки од тих улаза и приступа је био исправан, уколико је омогућавао тумачење по себи логично и повезано, независно од других. И ниједно од тих тумачења није смањивало или увећавало књижевну вредност дела. Другим речима, за естетску оцену Расинових трагедија потпуно је свеједно које ће се тумачење усвојити, јер свако од њих представља засебну целину. Али за књижевну, религиозну и политичку историју је од пресудног значаја утврдити шта је Расин стварно хтео да каже.

Биће довољан пример „Естер” и „Аталије”. Оне имају свој буквални, старозаветни смисао. Али одмах се јавља могућност двосмисленог тумачења, зато што се француска монархија сматрала Новим Израилом, јер је, по једној старој традицији, наследила лозу Давидову.⁷³ Без обзира на то веровање, савременици су — мисли се да је то био барон де Бретеј (de Breteuil) — не оклевајући, у трагедији „Естер” видели њима познате личности и догађаје: у Аману министра Лувоа (Louvois), у „охолој Вахти” Госпођу де Монтеспан, у Естер Госпођу де Ментенон, а у изгнаним Јеврејима хугеноте. По мишљењу француских историчара Мишлеа и Орсибала, намера Расина и Госпође де Ментенон је била да „Естер” посвете енглеском краљу Јакову II који је као изгнаник живео у Француској.⁷⁴ Према томе, „изгнани Израил” није симболисао хугеноте него Јакова II, његову породицу и свиту, који су живели у дворцу Сен-Жермен. Поменути историчари сматрају да је „Аталија” била наставак трагедије „Естер”, утеха Јакову II, предсказивање пропасти његовог непријатеља Виљема III Оранског (Orange), оличеног у Аталији, (и, ваљда, обећање доласка Јакова III?). Горње интерпретације, међутим, не искључују крајњи политички смисао Расинових трагедија — прогон Пор-Ројала — али до тог скривеног и тајног спрата могли су допрети само посвећени, „самотници” Пор-Ројала, па чак не ни сви међу њима.

По данашњим појмовима, када се политичка ефикасност мери брзином ширења и обимом распрострањености датих идеја, Расинов подухват је био потпуно промашен. Каквог смисла је имало проповедати идеје које су биле осуђене да остану у уском кругу једномишљеника? Да их је Расин задржао за себе, резултат би био истоветан. Наизглед логично, то гледиште је, примењено на идеје, у основи погрешно. Идеје се ипак не могу свести на продају индустријских производа. У области идеја, главна мерила су унутарња виталност и снага. Ко тога није свестан, може се тешко преварити, као што се десило Волтеру и Мишлеу, за које је јансенизам био сахрањен са рушењем Пор-Ројала, па и пре тога. Утолико је веће изненађење када се код других историчара наиђе на тврђење да без религиозних распри изазваних јансенизмом „Револуција вероватно не би избила”.⁷⁵ Ако је то тачно, значило би да су јансенистичке идеје — па и оне Расинове — напредовале подземно, као река понорница, од кружока до кружока, с колена на коле-

⁷³ Dubech, op. cit., стр. 245.

⁷⁴ Michelet, Histoire de France, т. X, стр. 85—95, 107—129; Jean Orcibal, La genèse d'«Esther» et d'«Athalie», Paris, Vrin, 1950.

⁷⁵ J. Carreyre, Le Jansénisme durant la Régence, т. III, Louvain, 1933, стр. 390. Навод по R. Taveneaux, Jansénisme et politique, стр. 45.

но, по некадашњој жељи Баркоса у Пор-Роајалу који је био против Арноове тактике отворене борбе и пропаганде.

У том спору, француски историчар Рене Тавно попунио је огромну празнину својом књижицом „Јансенизам и политика”,⁷⁶ у ствари антологијом јансенистичких аутора од Сен-Сирана до Француске револуције. На религиозном пољу, наследници Пор-Роајала, почев од Кенела па надаље, наступали су све оштрије против ултрамонтанизма и папске непогрешивости. Петипје (Nicolas Petitpied, 1665—1747) пребацује католицима да папу сматрају „вице Богом” и Исусом, Молтроа (Gabriel-Nicolas, 1714—1803) устаје против папске световне власти, Безоањ (Jérôme Besoigne, 1686—1763) опомиње да је Христос подарио Своју непогрешивост читавој Цркви, Жабино (Henri Jabineau, 1724—1792) да Дух Свети поставља епископе, а часопис „Црквене новости” («Nouvelles ecclésiastiques») да је тринаести апостол био изабран коцком. У области политичких идеја, већ Кенел (Pasquier Quesnel, 1634—1719), савременик Џона Лока, поставља начело да законита власт мора бити изборна; Молтроа јавно осуђује апсолутну монархију због злоупотребе власти и изјашњава се за народну сувереност, као Легрос (Nicolas Le Gros, 1675—1751) и Безоањ. Молтроа, у формули која ће постати чувена, дефинише француску нацију од двадесет и четири милиона душа као збир „двадесет и четири милиона честица суверености”.

Посматран у тој ретроспективи, Расин — по своме култу Израила и критици монархије — избија на површину као значајна карика у ланцу између Пор-Роајала и Француске револуције. Сасвим је вероватно да је он у култу Израила отишао даље од свих представника Пор-Роајала, али остаје спорно у којој мери је тај култ ишао на уштрб његовог хришћанства. У политици, Расин је учинио први корак ка изједначењу монархије са тиранијом, а његово схватање јавног мњења је припрема и наговештај демократских идеја о народној суверености. Судећи по тим обележјима, Расин је бесумње најреволуционарнији француски књижевник XVII века и, међу великим француским писцима, један од главних претеча Револуције.

ДОДАТАК

(Оригинални Расинови стихови)
из „Аталије”

(страна 144)

»C'est à toi que dans cette guerre
Les fleches des méchants prétendent s'adresser.
»Faisons, disent-ils, cesser
Les fêtes de Dieu sur la terre;
De son joug importun délivrons les mortels;
Massacrions tous ses saints; renversons ses autels;
Que de son nom, que de sa gloire
Il ne reste plus de mémoire;
Que ni lui ni son Christ ne règnent plus sur nous.«

⁷⁶ René Tavenaux, Jansénisme et politique, Paris, Colin/Collection U, 1965.

»Des longtemps votre amour pour la religion
Est traité de révolte et de sédition.«

»L'esclave craint le tyran qui l'outrage;
Mais des enfants l'amour est le partage.«

»Hélas! dans une cour où l'on n'a d'autres lois
Que la force et la violence,
Où les honneurs et les emplois
Sont prix d'une aveugle et basse obéissance,
Ma soeur, pour la triste innocence
Qui voudrait elever sa voix?«

»En vain l'injuste violence
Au peuple qui le loue imposerait silence.«

»Leur sureté souvent dépend d'un prompt supplice.
N'allons point les gêner d'un soin embarrassant:
Dès qu'on leur est suspect, on n'est plus innocent.«

»De l'absolu pouvoir vous ignorez l'ivresse,
Et des lâches flatteurs la voix enchanteresse.
Bientôt ils vous diront que les plus saintes lois,
Maîtresses du vil peuple, obéissent aux rois;
Qu'un roi n'a d'autre frein que sa volonté même;
Qu'il doit immoler tout à sa grandeur suprême;
Ou aux larmes, au travail, le peuple est condamné,
Et d'un sceptre de fer veut être gouverné,
Que, s'il n'est opprimé, tôt ou tard il opprime:
Ainsi de piège en piège et d'abîme en abîme,
Corrompant de vos meurs l'aimable pureté,
Ils vous feront enfin la vérité,
Vous peindront la vertu sous une affreuse image.
Hélas! ils ont des rois égaré le plus sage.«

»Daigne, daigne mon Dieu, sur Mathan et sur elle
Répandre cet esprit d'imprudence et d'erreur
De la chute des rois funeste avant-courreur.«

»Apprenez, roi des Juifs, et n'oubliez jamais
Que les rois dans le ciel ont un juge sévère
L'innocence un vengeur et l'orphelin un père.«

КРАТКА БИБЛИОГРАФИЈА

Јансенизам и Пор-Ројал

- Henri BREMOND, Histoire littéraire du sentiment religieux en France. Depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours. Tome IV. La conquête mystique. L'Ecole de Port-Royal. Paris, Colin, 1923/1967.
- MICHELET, Histoire de France, т. X, La fin de Louis XIV, Paris/Lausanne. Ed. Rencontre, 1966, стр. 85—95, 107—129.
- SAINT-SIMON, Mémoires, т. III (1707—1710), Paris, Gallimard/Pléiade, 1984, стр. 628.
- SAINTE-BEUVE, Port-Royal, tomes I, II, II, I, Paris, Gallimard/Pléiade, 1953, 1954, 1955.
- René TAVENEАUX, Jansénisme et politique, Paris, Colin/Collection U, 1965.
- René TAVENEАUX, Le catholicisme posttridentin in Histoire des Religions, т. 2, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, 1972, стр. 1049—1146.
- VOLTAIRE, Le siècle de Louis XIV (Chapitre sur le Jansénisme) in Oeuvres historiques, Paris, Gallimard/Pléiade, 1957.

Жан Расин

- Jean RACINE, Oeuvres complètes, préface de Pierre Clarac, Paris, Seuil, 1962.
- J. B. BARRERE, Racine chrétien, REVUE DES SCIENCES HUMAINES, Avril-Juin 1948.
- Michel BUTOR, Racine et les Dieux, LES LETTRES NOUVELLES, 10 juin 1959.
- Lucien DUBECH, Jean Racine politique, Paris, Grasset, 1926.
- Lucien GOLDMANN, Racine, Paris, L'Arche, 1970.
- René JASINSKI, Vers le vrai Racine, Paris, Colin, 1958.
- MASSON-FORESTIER, Autour d'un Racine ignoré, Paris, Mercure, 1910.
- François MAURIAC, La vie de Jean Racine in Les chefs-d'oeuvre de François Mauriac, т. XVIII, Genève, Ed. Rencontre, стр. 11.
- Adrien de MEEUS, La double vie de Jean Racine, CAHIERS RACINIENS, 1^{er} et 2^{me} semestre, 1966.
- Jacques MERCANTON, Racine, Paris, Desclee de Brouwer, 1966.
- Jean ORCIBAL, La genèse d'«Esther» et d'«Athalie» (Autour de Racine, I), Paris, Vrin, 1950.
- Yves PIHAN, Réflexions sur le rôle de l'opinion publique dans les tragédies de Racine, CAHIERS RACINIENS, XIX, 1^{er} semestre 1966.
- Jean POMMIER, Un nouveau Racine, REVUE D'HISTOIRE LITTÉRAIRE, Oct.-Déc. 1960.
- Jean POUILLON, Le Dieu caché ou l'histoire visible, LES TEMPS MODERNES, novembre 1957.
- André SIMONET, La structure sociale de l'autorité dans le théâtre de Racine, CAHIERS RACINIENS, 1971, fasc. 2.

Summary

Marko S. Markovic

RELIGIOUS LIFE OF RACINE

The author examines the enigmatic attitude of the great poet Jean Racine to Christianity, since his preference for the themes of the Old Testament is obvious (»Atalie«, »Esther«).

The Jansenist »Messieurs« of the Port-Royal made an indelible imprint on the religious life of Racine. The Cardinal de Retz, with his radical views on Monarchy, also influenced him greatly. This is especially obvious in »Britannicus«. In »Atalie«, also, there are daring allusions dedicated to the persecuted Ascetics of the Port-Royal, the Persecutor being the mighty »Roy-Soleil« Himself.

The author comes to the conclusion that Racine was a clandestine forerunner of the French Revolution.

Младен Пурић

ИКОНОБОРСТВО И СЕДМИ ВАСЕЛЕНСКИ САБОР

Ове године се навршава 1200 година од одржавања Седмог Васељенског Сабора у Никеји, 787. године. И поред многих студија о периоду иконоборства (особито у нашем веку),¹ у току ових 12 векова, овај врло комплексан период историје Цркве није у потпуности изучен. Ова значајна годишњица биће повод одржавању симпозиона у целом православном и хришћанском свету, на којима ће многи историчари и теолози свестрано осветлити ову тему и, многе друге актуелне теме везане за икону. Због свега тога, ова година је заиста *Година иконе*.

Познато нам је да иконоборачка криза има два подједнака дела, предсаборски и посаборски, у средини са Седмим Васеленским Сабором који је донео догмат о иконопоштовању. Ми би у овом кратком раду, колико смо у могућности, говорили о досаборском периоду и Другом свеопштем никејском сабору.

Поклонсње светим иконама постоји од самог почетка хришћанства и има огроман значај у црквеном животу и народној побожности. Иако је на развитаку првих хришћанских општина утицао старозаветни јудаизам који је Другом заповешћу Декалога забрањивао иконе, ипак уз апостолску проповед Радосне вести многобожачком свету — Црква слика свете иконе (на пример: св. Апостол и Евангелист Лука). За ово почетно сликање икона први хришћани налазили су основу у старозаветном откривању Личнога и Живога Бога Изабраном народу и, у пуноти тога Откривења: у Оваплоћењу Бога Логоса у конкретној историјској Личности Господа Исуса Христа². То прво сликање карактеристично је по симболизму које су једино хришћани разумели. Оно је везано за време катакомби и гонења младе Христове Цркве, новог изабраног народа Божијег, у који улазе сви многобожачки народи са својим културним наслеђем, као што је и уметност.

Изласком из катакомби почетком 4. века у време цара Константина (едиктом из 313), настаје нови период Хришћанства а тиме и нови период

¹) Види код: George Florovsky, Origen, Eusebius, and Conoclastic Controversy, Church History, XIX 2, June 1950, 3—22. Г. Острогорски, Историја Византије, Београд 1959, стр. 157—161.

² Види библијске основе иконе код Др Јустин Поповић, Догматика III део (о иконама), Бгд. 1978, стр. 686—688.

иконографије. Из сусрета хришћанства и многобожачког света јављају се многа погрешна учења, но у исто време цвета и православно иконографско предање. Све тријадолошке и христолошке јереси су изазвале многе жучне расправе и појаву помесних и познатих Седам васеленских сабора³. У свему томе, може се уопштено рећи, да су с једне стране били јеретици — иконоборци, а са друге стране Свети Оци — иконодули са својим мученичким животом и делима која су главни аргументи за светињу иконе као сведока ваплоћења. Одвело би нас у преопширност у навођењу светоотачких сведочанстава: од апологета Игнатија Антиохијског, Тертулијана и Минуција Феликса, преко светог Атанасија Великог до светих Кападокијских Отаца, па све до светог Максима Исповедника и чувеног 82 правила Трулског сабора⁴. Тај континуитет иконографског предања који непрестано траје, блаженопочивши Јустин Поповић потврђује овим речима: „Сво Апостолско — светоотачко Предање јасно и исповеднички одлучно проповеда и исповеда: побожно поштовање светих икона. И кроз то указује васцелу тајну Богочовечанског домостроја спасења: Господ Христос је дошао у свет, постао човек да у човеку васпостави и обнови лик Божји, икону Божју, образ Божји”⁵.

Ово светоотачко сведочење оца Јустина, као и позната мисао Великога Атанасија Александријскога: „О ту Тхеу Логос енинтрописен, ина имис тхеопиитхомен” — „Логос Божји се очовечио, да би се ми обожјили”, садржи у себи целокупан духовни и историјски живот Цркве. Отуда и велика мисија иконе у свету која у себи сабира свеколико богословље Цркве. И као што је свака истина божанског Откривења била проверена и доживљена у мученичком етосу Цркве, тако и икона пролази кроз велика искушења. Поред разних јеретика (аријеваца, духобораца, несторијеваца, монофизита и др.) — који су индиректно били против иконе, поједини јерарси Цркве (на пример Евсевије Кесаријски)⁶ — били су директни противници икона. Наравно, било је случајева да неuki верници нису разумевали прави смисао иконе, па су се ту и тамо јављали примери сујеверног култа слике. Такве примере злоупотребе наводили су касније иконоборци (на пример: неки су прости људи узимали иконе за кумове својој деци, састругивали су их у свето причешће и пили, итд.)⁷. Првобитни рановизантијски спорови око икона у 8 и 9. веку прерастају у иконоборство које траје више од једног века, потресајући моћну Византију.

*
* *

Почетком 8. века територија Византијског (Ромејског) царства била је преполовљена. То већ није ни издалека она наследница великог Рим-

³ О овоме је добро писао Г. Флоровски. Многе његове студије су објављене на свим светским језицима. Објављене су и код нас (Теолошки погледи 1—2, Београд 1982); Такође и одлична студија: Др Атанасије Јевтић, Васељенски сабори и живо предање Цркве, Богословље 1 и 2, Бгд. 1973., 43—78.

⁴ Види код: Ј. Поповић, Догматика III део, страна 689—692. А. П. Лебедев, Вселенски сабори VI, VII и VIII вјекова, Петербург 1904, страна 135—137.

⁵ Ј. Поповић, Догматика, 684.

⁶ Атанасије Јевтић, Патрологија св. 2, Београд 1984, 5—15, с. 7.

ског царства. На Западу се на рачун Римског царства уздигла Франачка држава, а на Истоку, исламом уједињена арабљанска племена муњевито освајају Палестину и Сирију и оснивају Калифат са седиштем у Дамаску. Кад овоме додамо да цео Илирик и Балкан незадрживо за-поседају словенска племена и да су Дунав Бугари прешли војнички ор-ганизовани и јаки и угрозили престоницу ослабљене Византије, онда ће слика стања некада великог и снажног Источног римског царства бити целовитија.⁸

Дуга борба око престола византијских царева, најзад, окончала се доласком на престо Лава III (717—741), који оснива нову династију Иса-вријанаца, познату по политичком вођењу иконоборства. Не треба се томе ни чудити, јер сам цар био је родом из Сирије где су хришћани били пореклом Јевреји са својом дугом традицијом. То нам потврђује једна повест да је Лав III био под утицајем јеврејских мага⁹. Пошто је потицао из нижих друштвених слојева, био је без образовања и врло „груб војник“, како су га многи називали. То му није сметало да у војничкој служби напредује из чина у чин, па да по Божијем допуште-њу дође и на престо. Као цар водио је ратове са Арапима који су не само војнички но и верски били у сталној конфронтацији са Византи-јом. По окончању рата цар издаје врло значајну Еклогу, 726. године. Од почетка своје владавине окупља око себе фанатичне малоазијске епи-скопе — иконоборце¹⁰ и, уз помоћ њих, истовремено отворено иступа против икона, највероватније крајем 726.¹¹ Цар је испочетка био такти-чан, а онда испитавши добро расположење војске и народа, — наредио је скидање Лика Христа Спаситеља са једних познатих врата Цариграда. „Народ је, како вели Г. Острогорски, дотрчао до Халкопратије и када се Јулијан попео на лествице и секиром ударио у лице те поштоване иконе, оборили су га с лествице и убили. Цар је кривце, а то су већином биле женс, казнио смрћу“¹². И не само то, убрзо је наредио скидање свих икона са врата и подизање икона у храмовима изнад људског раста да их не би народ целивао; да би их на крају, 730. избацио из храмова.

Где је у свему томе вођство Цркве и њена јерархија када увелико страда народ и монаштво?

Патријарх Герман I Цариградски одмах је у почетку покушао аргументима да одбрани поштовање икона од напада царевих приста-лица Константина Николијског и Томе Клавдиопољског. Такође је вршио и преговоре са царем, али све је било узалуд. „У уторак 17. јануара 730. Лав III одржао је у сали 19 Акувита силентион (савет), на који је позвао и патријарха Германа. Требало је да се обнародује едикт против пошто-вања икона и Лав је покушао да примора патријарха да га потпише. Герман је одговорио да питања која се тичу вере може решавати само

⁷ Марко Др Арндт, Иконоборство и Седми васељенски сабор, Богословље 1 и 2, Београд, 1976, 79—92, страна 84. ср. Б. А. Успенски, Поетика композиције и семио-тика иконе, Бгд. 1979, 269.

⁸ Г. Острогорски, Историја Византије, Београд 1959.

⁹ Ј. Поповић, Житија Светих за новембар, Бгд. 1977, стр. 785.

¹⁰ Г. Острогорски, О веровањима и схватањима Византинаца (Почеци борбе око икона), Београд 1970, стр. 121—125.

¹¹ Г. Острогорски, Историја Византије, 170.

¹² Г. Острогорски, О веровањима . . . , 129.

васеленски сабор и одбио је да потпише"¹³. Патријарх је одмах дао оставку и повукао се из престонице. На његово место цар је поставио и устоличио монаха Атанасија, који је потврдио свој негативан став према иконама једном окружницом.

Многи историчари говорили су о јеврејском утицају на појаву иконоборства, што је и неоспорно, а то смо видели код Лава III. Међутим, оно се не може само тиме објаснити, но дубље корене треба тражити у гонењу монаштва. Треба рећи заједно са Марком Арндтом, „да утицај на развој иконоборства имао је донекле и положај црквене јерархије у јавном животу Византијске државе, као и однос државне власти према клирицима и монаштву. „По мишљењу неких историчара (на пр. руског историчара Болотова, и неких других), јерархија је у ово време дошла до стања готово једне политичке странке, и од времена Јустинијана II примећује се огроман значај духовништва у свим областима државног живота. Зато иконоборство треба схватити и као једну врсту антиклерикалне реакције од стране ове друге партије^{13a}. То би била световна опозиција, која је, речено данашњим језиком, желела секуларизовати државни апарат. Програм ослобођења од утицаја свештенства и монаштва спровођен је од стране ове друге партије у смислу секуларизације и саме Цркве"¹⁴. Отуда и толико гонење монаштва које ће добити веће размере за време следећег цара Константина V. С правом о. Шмеман ову икономахију назива монахомахијом¹⁵.

Због раздора у Византији Рим се све више удаљује од Цариграда. Ствара се све већи јаз између Истока и Запада и слаби византијски утицај у Италији. Цар у сукобу са тадашњим папом није могао да спроведе иконоборство на Западу. Папа Григорије II одговорио је на писма Лава III.¹⁶ Познати историчар Византије Г. Острогорски је проучио та писма, као и писма других папа, па је добро уочио да христолошки догмат, који је у основи поштовања икона, остаје на Западу туђ и неразумив.¹⁷ Икона је за Запад имала једино дидактичко и естетско, али не и догматско значење. О томе ћемо у даљем раду више рећи касније, а све то нам потврђује потоња историја и духовна култура Запада, као и мишљења новијих римокатоличких историчара.¹⁸

„Проскинеза“ или „поклоненије“ иконама не означава „латрију“ или „служеније“ Богу Једином. То суптилно разликовање прерасло је код Византијаца у теолошко питање првог реда, непосредно повезано са догматом о оваплоћењу Бога Логоса. Апологетски и исповеднички став видимо код патријарха Германа I, папе Григорија II, Георгија Кипранина, а посебно код Јована Дамаскина. Позната су његова три говора — писма написана у времену после мучеништва од 726—730, у

¹³ Исто, 146, ср. А. П. Лебедев, стр. 142.

^{13a} Тезе римокатоличких историчара и неких марксиста

¹⁴ М. Арндт, нав. дело, 85. ср. Цон Мајендорф, Византијско богословље, Крагујевац 1985, страна 62.

¹⁵ А. Шмеман, Исторически пут православия, Париз 1985, стр. 251.

¹⁶ Г. Острогорски, О веровањима, 144.

¹⁷ Исто, страна 117.

¹⁸ Hubert Jedin, Црквени сабори, Загреб 1980, 39. Исти писац је мало посветио простора на обрађивању 7. Васељенског сабора (Повјест Цркве III део).

манастиру Светог Саве код Јерусалима¹⁹. „Дамаскинови говори против иконобораца — најзначајније и најоригиналније, мада и не најпознатије од свега што је икад написано — представљају целовит и сложен теолошко филозофски систем”²⁰ Главна основа тих говора јесте догмат о оваплоћењу Друге Личности Свете Тројице, као и код других поменутих иконодула. Као што су неки историчари говорили само о политичком карактеру иконоборства, тако многи историчари превиђали су христолошку базу свих списа поштовалаца икона.²¹ Зато ћемо се задржати на учењу оветог Јована Дамаскина.

У Дамаскиновом богословском учењу иконе су саставни део праве вере и добијају теолошку димензију каква се не сусреће код Отаца ни пре ни после њега. На Истоку пре светог Дамаскина о икони је говорено непотпуно, мада никако не треба мислити да је код источних Отаца икона била нешто споредно, као што је то био случај на Западу, где је икона имала само поучни карактер. Управо код источних Отаца наглашен је еклисиолошки карактер живота и вере (догме) као неодвојивих елемената Божанског Откривења. У тој светопредањско-црквеној вери васпитаће се и Свети Јован Дамаскин, који ће у свом богословљу посматрати Православље као једну неделиву целину (никако систем). Зато он на почетку свог дела „Извор знања” каже да неће рећи ништа своје, тј. следоваће светом Предању, онако „као што нам символ отаца наших предаде”. Полазећи од оваквог поимања вере и богословља, изградиће свети Дамаскин Теологију иконе, где ће у једној од беседа о иконама рећи: „Ми не прекорачујемо вечне границе које поставише Оци наши, него држимо Предања, као што смо примили. Јер ако станемо кварити устројство Цркве ма и у најмањим стварима, оно ће се постепено разрушити цело”.

Уклањањем патријарха Германа са престола, цар Лав III је православним онемогућио свако теолошко образложење иконопоштовања. Рекли смо да је цар сазвао сабор 730. у Цариграду на коме је осуђено поштовање икона. На овом сабору први пут се појављују иконоборачки богословски аргументи против поштовања икона. Некако у то време написао је и свети Јован своју Другу беседу у одбрану икона (Прва је била написана већ одмах после иконоборачког указа из 725/6.). Иконоборци су оптуживали православне што сликају Господа Исуса Христа. Главни аргумент иконобораца је неизобразивост и неописивост Божанства према Мојсејевом законодавству. Према иконоборачком гледишту, немогуће је насликати Божанску природу Христову него само Човечанску природу, а то би већ било клањање телу, материји, а не Богу. За иконоборце икона је само оно што је истоветно (тавтоно) са прототипом, а то је само и једино Причешће. Како насликан Лик Богочовека Христа није исто што и евхаристијско Причешће, тј. није истоветан са Христом, он не може бити предмет поклонења. У ствари, сво иконоборачко богословље се може свести на један проблем: проблем Ваплоћења Бога Логоса и сликања Њега као таквог.

¹⁹ Синђел Дамаскин, Св. Јован Дамаскин као догматичар, Богословље 2, Београд 1934, 123—140, страна 139.

²⁰ Г. Острогорски, О веровањима, 173.

²¹ Исто (о христолошком догмату икона), стр. 148—163.

²² Г. Острогорски, Историја Византије, 179.

Против иконоборачких ставова устао је св. Јован Дамаскин, износећи православно гледиште на проблем сликања Оваплоћења. У својој првој беседи он је изнео главне мисли у заштиту светих икона, тако да друга беседа не садржи у себи ништа новог. Трећа беседа је најсрећнија и представља систематски трактат, у којој је најпре поставио пет питања о иконама и на њих дао одговоре, а затим дао одговоре на пет питања о поклонењу иконама. У своме излагању он се осећа недостојним и смиреним. Обраћајући се народу које предводе добри пастири, моли их да саслушају његове речи. Износећи свестрану одбрану иконопоштовања, сваку беседу завршава навођењем светоотачких мисли, опширних „сведочанстава древних и славних Отаца“, у којима он види „богоданхнуте учитеље, просвећене благодаћу“, и „богоносне пастире“.

Да би оправдали своје учење, иконоборци су се позивали на Свето писмо Старог завета, често наводећи заповест: „Не чини себи идола“, као и цитате светих Отаца. Зато Јован Дамаскин, следећи светим Оцима, труди се да одговори на сва питања иконобораца, почевши најпре од Старог Завета. За разумевање старозаветних догађаја и личности налази кључ у Новом Завету, у Личности Господа Исуса Христа. Он даје тумачење старозаветних „образа“, видивих праслика и „икона“, преко којих се оозерцавају невидиве ствари. Бог се јављао у „образима“ (ликовима) појединим личностима Изабраног народа. Сама природа Божанства је тројична и у себи има „образе“ који указују на присуство Невидивог у видивом. Бог је дао Другу заповест због склоности народа ка идолослужењу. У Старом Завету је наговештено поштовање икона. Јер, „како ће бити насликано Невидиво? Како ће бити упоређено Неупоредиво? Како ће бити насликано Оно које нема количину ни величину, и, уз, то, је Неограничено? Каквим својствима ће бити одређено оно што нема изгледа? Како ће бити насликано бојама Бестелесно?“^{21a}

У време појаве иконоборства дошло је до оживљавања јелинизма кроз оригенизам. То је Дамаскин брзо уочио, нарочито препознајући један нови облик христолошке јереси са примесама манихејства. Он у први план ставља православно поимање материје, ослањајући се умногоме на Дионисија Ареопагита. Зато он вели: „Не куди материју, она није презрена, јер није ништа презрено што је произашло од Бога. То је мудровање манихејаца“ (Or I, ool. 1245c.). За свештеног Дионисија „ствари које су се појавиле ваистину представљају иконе невидивих ствари, а ми помоћу видивих икона уздижемо се до гледања Божанства“. Пошто је навео ове Дионисијеве речи, Дамаскин тврди „да ми не можемо схватити бестелесност без одговарајућих облика (**схиматон аналогундон**), који је на неки начин приказују“.^{21b} Погрешно би било ове речи схватити у смислу да материја служи као пројава постојања духа, или (што је исто), да је свет изражени Бог (Deus explicitus). Према овом неоплатоничарском учењу из Бога еманира материја као најслабија сила божанства, и то је Божанско излажење из себе (egresus). Циљ материје и свега производећег је да поново нађе себе враћањем у Бога (regressus). Управо овакво третирање материје било је карактеристично за иконоборце, који су овакво мишљење наследили од Оригена. И за Оригена ма-

^{21a} Свјатој Јоанн Дамаскин, Творенија том I, с-Петебург 1913, 347—441, I е, страна 350.

^{21b} Г. Острогорски, О веровањима . . . 51.

терија је била привременог карактера. Она је слика (одсјај) горњег свега, међутим, никаква слика не може да верно представи оригинал, зато су ове слике лажне.

За св. Јована Дамаскина материја (свет), као слика или одраз, одвојена је од самог Творца онтолошком разликом. Ту разлику надилази само Творац својим енергијама које су реално присутне у творевини. Према томе, наведене Дамаскинове речи о тварним аналогијама, треба схватити као резултат Божанске енергије која прожимајући сву твар преображава је и узводи Богу. Пунота преображења телесног је остварена Оваплоћењем Христовим. Оваплоћењем Христос у себи рекапитулира (возглављује) сву твар и људској природи враћа ону неокаљану икону по којој је човек створен, а човек је створен по икони Бога Логоса. Бог Логос као Друга Личност Свете Тројице јесте сама икона Бога Оца који је Невидив, али је показан у својој Икони то јест Сину који Оваплоћењем постаје видив. Зато, у Старом Завету, односно до Оваплоћења човек није могао да види Бога него само да Га чује. Старозаветне личности које су виделе Бога, као што је то на пример био Јаков, видели су „очима ума нематеријални Лик који је предсказао будуће“. У Новом Завету чула добијају свој пуни смисао постојања; човеку је сада дато да види Бога. И то гледање Бога освећује човека; „јер смо у суштини освећени од оног времена кад је Бог Логос примио тело, изједначио се са нама у свему осим у греху, и несливено се сјединио са нашом природом, и трајно обожио тело несливеним узајамним деловањем свога Божанства и Свога Тела“.^{21г}

Као главни аргумент против иконобораца Јован Дамаскин наводи: „У раније време, Бог, бестелесан и безобличан, није се могао приказати. Али данас, пошто се Бог појавио у телу и живео међу људима, ја могу да представим оно што је у Богу видиво. Ја не обожавам материју него Створитеља материје, који је ради мене постао материја, који је узео живот у телу и који је преко материје извршио моје спасење“ (P.G. 94 :1245a). Из ове Дамаскинове мисли видимо да је материја обожена у Оваплоћеном Богу Логосу, јер тело Бога припада Богу, а Образ Оваплоћеног јесте Образ Бога. Зато он на више места богословствујући о Христу понавља реченицу: **Идон идос Тхеу то антропинон, ке есохти му и психи — Видео сам човечански лик Бога и спасена је душа моја**“ (**Oratio I 22, Migne 94, 1256 A**). Према томе, када иконограф слика Очовеченог Логоса, он слика Његову Божанску Ипостас (Личност) у којој су „нераздвојиво и несливено“ сједињене Божанска и Човечанска природа. Људска природа је доживела у Христу смисао свог постојања, постигла је саображеност и сличност са Богом, крунисање своје иконичности.

Рекли смо углавном да се у прва два слова у заштиту икона мисли понављају, док је треће слово доста срећеније. Ту је Дамаскин развио богословско одређење иконе и њеног саодноса са Прволиком. По његовом мишљењу, икона је образац, отисак Прволика. Тај принцип иконичности, односа Бога Оца и Бога Сина, пројављује се у свету парадигми, у човеку, у Светом Писму и, кроз слике пророчко-символичког карактера. Сви ти степени испољавања принципа иконичности прожи-

^{21г} Исто, стр. 156.

мају се благодатном силом Христовом. Тако да икону прожимају Божанске енергије, узводећи човека ка Богочовеку и Њему — ка Тројици.

Свети Јован је оптуживао иконоборце да уколико не поштују такву свету икону која је резултат Божанског Домостроја, онда они не поштују ни Бога. Јер, икона није само приказивање Необухвативог, него она првенствено подсећа на извршену Икономију. Принцип иконопоштовања шири човечије самосазнање. Код Дамаскина се ради о динамичкој антропологији где он види човека у широј перспективи: од стварања човека Богом, ка спасењу и будућем васпостављању читавог лика и, остварењу личности у заједници са Богом и људима. Природно је да икона никада не може у потпуности приказати Богочовека и Његово дело, али се зато јавља као траг и доказ његовог присуства на Земљи, у литургији. Кроз богослужење икона нас узводи Богу. То је могуће, јер у икони на тајанствен начин присуствује оно што она изображава. Али треба имати у виду да присутност Лика на икони никако није њихово поистовећење, пошто Лик у својој Ипостасности, неодвојивој од Суштине, још увек остаје недокучив. Поистовећивање Лика и иконе водило би у обожење иконе, којој припада само љубавно поштовање и целивање. То је особито нагласио св. Јован Дамаскин. Међутим, на Западу неће знати правити разлику између обожавања које припада само Богу и, поклонења и поштовања икона, које су „прозор ка небу” (П. Флоренски). Икона није само образовно помагало за приближавање мистерији вере, или књига за неписмене, него нам она, пре свега и изнад свега, открива једну вишу стварност која, мада присутна, остаје неизрецива. Проблем није у томе да ли ћемо моћи изразити ту стварност или да ли ћемо достојно протумачити мистерију, него да у икони назремо стање будућег живота, — изглед нове преображене твари.

Од великог је значаја **теологија иконе** Светог Јована Дамаскина. Одиграла је велику улогу у доба иконоборацке кризе и припремила Оце за одржавање Седмог Васеленског Сабора. Заиста, сва теологија светог Дамаскина је иконична и, по речима Х. Г. Бека — „постаје богословље иконе”. Богословље иконопоштовања, које је формулисао св. Дамаскин, ослањајући се на живо искуство обожења (**тхеосис**), дало је закључак дугом периоду светоотачке мисли и духовно је припремило основ за процват средњевековне хришћанске уметности. Но, сада да пређемо на догађаје који су се даље развијали за време ромејског цара Константина V „Гнојеименитог”.

* * *

Наследник Лава III, његов син Константин V Копроним (741—775), наставио је политику свога оца и по суровости га далеко превазишао. Он је такође ратовао са Арапима као и његов отац, али је био већи војсковођа и још ватренији иконоборац. Осим тога, био је даровит што се види из његових списа против икона²². За време своје владавине Константин V непрестано ратује са Бугарима учвршћујући положај Византије. У исто време изгубио је позиције на латинском Западу и припојио Илирик цариградској патријаршији. Ово ће бити од великог значаја за каснију христијанизацију Словена и велику мисионарску делатност Светог Кирила и Методија.

Цар Константин V почео је радити на сазивању једног сабора који би донео одлуку против употребе и поштовања икона. Не само да пише, он припрема сабор и на тај начин што доводи своје присталице на епископске столице. Сабор се састао 10. фебруара 754. на царском двору у Хијереји, на који је дошло 338 епископа, међу којима осим лжепатријарха Константина II (754—766) били су присутни епископи: Теодосије Ефески, Константин Никомидијски, Николај Наколијски, Сисиније и Василије. На иконоборачком сабору који се завршио у Влахеринском храму објављен је орос против икона и анатемисани су апологете икона Герман Цариградски, Јован Дамаскин и Григорије Кипарски. „Том приликом су састављени овакви злочестиви и богомрски догмати: 1) Свете иконе се имају називати: идолима; 2) Сви који се клањају иконама, нека су анатема, а на првом месту бивши патријарх Герман нека је проклет; 3) Сваки је дужан иповедати: не само светитељи, после своје смрти, него и сама Мајка Божија, не могу нам ништа помоћи својим посредовањем; 4) Нека се нико не усуди називати светима апостоле, мученике, преподобне и све који су угодили Богу; 5) Овај сабор се има сматрати и називати Седмим Васељенским Сабором; сваки пак онај који не признаје овај Сабор, нека је анатема, као Арије, Несторије, Евтихије и Диоскор”²³.

Цар Лав III и Константин V, за време којих је бес иконобораца био најокрутнији, уништавали су иконе и свете мошти, крчећи зидове храмова, али они нису уништавали друге нерелигиозне слике. Напротив, место икона, како каже историчар уметности А. Грабар, „сликано је дрвеће, разне биљке, вртови и велики кавези са птицама, заправо птице окружене биљкама. Све те представе у иконоборачко доба носе обележје источњачких утицаја, персијских и арапских”²⁴.

Најснажнији отпор пружио је монаштво од којих су многи забили и мученички венац. Поменуо бих овде једног од таквих мученика не само савешћу већ и крвљу: Светог Стефана Новог (29. новембар) ²⁵. Као што је Првомученик и Архиђакон Свефан расправљао са окорелим Јудејцима, тако и Стефан Нови дуго расправља, дивно бранећи древну праксу и веру хришћана — мученички завршава свој живот 768. године — запечативши крвљу својом поштовање икона. У овом злокобном периоду историје Цркве емигрирало је у јужну Италију педесет хиљада монаха. Многи манастири су потпуно запустели, имања конфискована, а зграде дате војницима на употребу, поставши како се каже у 13 правилу Седмог Васељенског Сабора — катагогија (обична свратишта)²⁶. Ево шта се још говори о страшном гонењу монаха у Житију Св. Стефана Новог: „Изобличен због своје јереси од многих славних и мудрих монаха, и разлозима њиховим сатрвен, Копроним са неукротивом јарошћу устаде на монахе: гоњаше их страховито, грђаше их на све могуће начине, називаше монашки лик одећом таме, а

²³ Ј. Поповић, Житија светих за новембар, 792/3.

²⁴ Андре Грабар, Византија — визант. уметност средњег вијека, Н. Сад 1969, 76.

²⁵ Ј. Поповић, Житија светих за новембар, 783—812. ср. Еп. Николај, Пролог, Београд 1985, 949/50. У прилог овоме, постоји добра студија А. Јевтића: Монаштво и мучеништво, Гласник СПЦ 11, Бгд. 1980, 253—260.

²⁶ Еп. Никодим Милаш, Правила Православне Цркве с тумачењима, књ. I, Нови Сад 1895, 618/19.

саме монахе називаше идолопоклоницима зато што свим усрђем стајаху за молитвено поштовање светих икона...²⁷

После смрти Константина V Копронима, за време Лава IV Хазара (775—780) настапа затишје око гонења иконопоштоватеља. Међутим, тек по његовој смрти почиње јавно дискутовање о иконама, када је дошао на престо његов десетогодишњи син Константин VI. Пошто регенство преузима царица Ирина — тајна иконопоштоватељка, долазе боља времена за Цркву. Царица припрема терен за сазивање *Седмог Васеленског Сабора*. Године 784, цариградски патријарх Павле (780—784) одлази у манастир „мучен савешћу што је Црквом владала тиранија и што је одвојена од других седишта хришћанства“²⁸. Тада царица Ирина сазва све великодостојнике, духовне и световне, и народ у палату, звану Магнавра, која се налазила у предграђу Едом, и рече им: Познато вам је да нас патријарх Павле остави. Потребно је стога да изаберемо Цркви доброг пастира и учитеља. И сви повикаше, говорећи: Нико други не може бити, само Тарасије! Тада Тарасије изиђе на средину и рече: Видим растргану и раздељену Божју Цркву. И источни и западни сваки дан нас проклињу. Тешка је клетва и отсечење од Царства Божијег. Ако се сазове Васеленски Сабор, и сви се у вери сложу ујединимо, јер ништа није тако угодно Богу, него да сви бораве у јединству вере и љубави, — онда пристајем, иако сам недостојан и неискусан, да примим Управу Цркве. Ако пак Васеленског не буде, и јерес се не истреби, и вера се не уједини са свим источним и западним црквама, онда ја не желим да будем проклет и осуђен, и не пристајем да будем патријарх, јер ме никакав цар неће моћи избавити од суда Божјега и вечне казне²⁹.

Сабор заиста буде заказан за 31. јул 786. у цркви Светих Апостола у Цариграду, али до одржавања није дошло када су војници растурили сабор. Ирина није одступала од свога плана већ мудро учинивши, распусти стару војску и сазива сабор, 13. октобра 787, у Никеји. Од преко 350 епископа, било је представника и са Запада и са Истока. Запажен је био велики број свештенства и монаштва, осим хришћана који су били под Арапима. Треба истаћи посебан значај монаштва не само у дотадањем очувању поштовања икона, но и на живој саборској дискусији и вођењу главне речи на Сабору и потписивању записника седница³⁰. Многи су напустили Сабор незадовољни дискусијама и великом снисходивошћу према епископима иконоборцима. Јер, први сложен проблем био је примање тих јеретика иконобораца, и други, враћање икона у јавни и приватни живот хришћана.

При решавању првог питања, Оци Сабора иако су имали у виду стање Цркве у друштву, били су подељени у две струје. Једни су били сагласни да се епископи иконоборци, пошто се одрекну својих заблуда по питању поштовања светих икона врате у редове Цркве, док су други заузимали оштрији став без икакве попустивости, захтевајући казне за епископе посрнуле у иконоборству. По том питању патријарх Тарасије, као реалиста и политичар, био је за снисхођење, опроштај и по-

²⁷ Ј. Поповић, Житија светих за новембар, 790.

²⁸ Стивен Рансимен, Византијска цивилизација, Бгд. 1964, 119.

²⁹ Ј. Поповић, Житија светих за фебруар, Београд 1973, 429.

³⁰ Дјејанија Всленских Соборов, том VII, Казањ 1873, 86, 185.

вратак на раније епархије. Све ово чинио је добро познавајући богословску литературу претходних Сабора и последице одлучивања ових епископа, али све чинећи уз толерантно понашање на Сабору, промишљено испитујући држање монаха по овом питању³¹.

После овога примања међусобно подељених иконоборачких епископа у црквену заједницу, Сабор је приступио разматрању питања о поклонењу иконама. Том приликом монаси су захтевали да се одмах икона донесе на Сабор и да се присутни пред њом поклоне, што је и учињено. Сабор је најпре осудио учење иконоборачкога сабора из 754. и рехабилитовао тамо анатемисане личности. Истакао је значај и сми-сао поштовања икона уз навођење сведочанстава из Светог Писма и патристичких списа и, — осудио иконоборачку јерес — наглашавајући овде јасну разлику између *Латрија* (обожаванье, служење) које припада само Богу и *проскинеза* (поклонење) светим иконама Господа Исуса Христа и Пресвете Богородице, Светих Ангела и Светитеља³². На жалост, на Западу неће правити ову теолошку разлику, па ће доћи до одбацивања и осуде ових одлука Седмог Васеленског Сабора, на сабору у Франкфурту 794. године. До тога је дошло због непознавања грчког језика и богословске терминологије Отаца Истока. Сабор у Никеји је донео и 22 канона, који имају огромну важност са догматом о иконо-поштовању.³³

Иконоборство ће се појавити поново за време Лава V Јерменина (813—820), Михајла II (829—842) и његовог сина Теофила, када ће доћи до Торжества Православља (843). У том времену, поред велике улоге патријарха Никифора и светог Теодора Студита, имаће улогу и над-хнута одлука богоносних Отаца Седмог Васеленског Сабора, са којом је осуђено иконоборство (богоборство) свих времена^{33а}. Ево те одлуке:

ДОГМАТ СЕДМОГ ВАСЕЛЕНСКОГ САБОРА О ПОШТОВАЊУ ИКОНА

Милошћу Божијом, а по указу верног и христољубивог цара Константина и царице — мајке Ирине, сабрао се овај Свети Васеленски сабор, ево по други пут, у славном митрополијском граду Никеји, у храму Свете Софије (Премудрости Божије).

Настављајући традицију Католичанске (Саборне) цркве, овај Сабор је одлучио да одреди и објави следеће:

Поставивши себи за циљ: служење Истини, ништа не одбацисмо (од учења и вере Цркве), нити пак додасмо ма какву новотарију, него сачувасмо сва учења Католичанске цркве у њиховој целовитости.

Као верни следбеници претходних шест васеленских сабора, све на њима донете одлуке потврдисмо.

³¹ Исто, 86, 93, 111 и др. ср. Лебедев, нав. дело, 190—195.

³² Н. Jedin, Црквени сабори, 39; ср. Г. Острогорски, Историја, 190.

³³ Н. Милаш, нав. дело, 611, 618—19 и 622 и 623; 596—632.

^{33а} Особито је велико иконоборство у наше време, на нашим просторима, где се унаказује слика Божја у човеку кроз разна модерна средства. Поменуо бих данашње стање православних Срба на Косову, у Југославији и, положај хришћана на Кипру и у Либану, а посебно у СССР...

У свакој побожности и брижnome труду око Истине, објављујемо да:

— високодостојне и свете иконе, које су, као образ (тј. облик) Часног и животворнога Крста, бојама насликане, или пак у мозаику, или од каквог племенитог метала начињене, ове иконе дакле — морају бити освећене и у светим храмовима са највећим поштовањем чуване.

На исти начин треба поступати и тако односити се и према свегим утварама (богослужбеним предметима) и одежама црквеним, а то се исто односи и на иконе, које су на зидовима и плочама — по приватним кућама и јавним путевима.

Свуда би, најпре, требало поставити образ (лик или икону) Господа, Бога и Спаситеља нашег Исуса Христа, а затим: Пресвете Владарке наше — Богородице, па онда: сваке хвале достојних анђела, као и свих светитеља Божијих.

Сви они који, гледајући свете иконе, пониру у ликове на иконама приказане, сви они, дакле, у себи треба да оживе сећање и да оживотворе личност, или догађај са иконе.

Икони се указује пуно поштовање, али јој не припада и обожавање, јер по вери коју исповедамо, наше обожавање припада само Троједином Богу! Иконопоштовање је, дакле, веома блиско оном побожном чину који се изражава приношењем тамјана и паљењем свећа.

Исто такво поштовање (као и иконама) припада и облику Часног и животворног Крста, Светом еванђељу, као и светитељским моштима, баш као што нам је остао побожни обичај од отаца Цркве.

Поштовање које се указује икони упућује се, у ствари, њеном пробразу, праслици. Свако, дакле, ко се према икони с поштовањем односи, он, преко њих — поштује и слави на икони приказану личност, или садржај приказаног догађаја.

А сви они који се усуде другачије да умују, или шта више тако и друге да уче, или — по угледу на јеретике — да Свето предање Цркве почну извртати, а и они који желе да уведу било какву безумну фантазију или пак да ма коју у цркви освећену ствар униште — било да је то Еванђеље, или остале украшене (црквене) књиге, или облик Часног крста, или било коју од икона, или део светитељских моштију — сви такви, као и они који се према свему наведеном у своме понашању и својим речима дрско и недостојно односе, а што се закону црквеном противи, као и они који узимају Богу повећане, а за свето богослужење освећене утвари, или пак било шта из манастира себи присвоје — па то почну користити као профане ствари такви — ако су у рангу епископа, или каквог другог црквеног служитеља — да буду свргнути, а ако су монаси, или лаици — нека буду удаљени од Светог причешћа.³⁵

* * *

У огњу икономахије искристалисала се наведена одлука Сабора и Теологија иконе. Видели смо да је „иконоборство успело да се наметне толико дуго једино зато што је било вешто вођено и што су га помагали војници, углавном Азијати по рођењу, и сви они којима се није свиђала моћ Цркве и манастира у порасту“³⁵. Тај политички чинилац обо-

³⁵ С. Рансимен, н. дело, 114; Г. Флоровски, и. д.; 5.

јен теолошком аргументацијом одиграо је велику улогу у појави иконоборства. У богословским расправама учествују цареви, не само издајући едикте, него пишу списе поткрепљене богословском фразеологијом. Сазивају иконоборацке саборе (754 и 815) чије су нам одлуке познате из седница Седмог васељенског сабора. Нажалост, већина иконоборацких списа је уништена по деветом правилу Сабора у Никеји³⁶. На основу списа иконодула можемо донекле проследити богословски део рада о иконоборству и његовим изворима.*

За иконоборце иконопоштовање је сујеверје непросвећених маса, које, поред осталог, може да ослаби одбранбену снагу државе, јер се уздање више полаже у чудотворност икона, а мање у сопствену борбену снагу; да су иконе које приказују недокучива небеска бића у ствари идоли које забрањује Библија; да Христа није могуће сликом описати, јер би се тиме порицала Његова Божанска природа која је неописива; да поштоваоци икона у њима поштују твар, а превиђају Творца; да Библија нигде директно не захтева сликање икона³⁷. На ово и овакво учење доста је утицала, између осталих и, плагијатска литература под именом светог оца Епифанија, писца с краја 4. века, који је уживао велики ауторитет. Те списе студиозно је обрадио Г. Острогорски, те се нећемо задржавати на њима³⁸.

Истина, у народу је било сујеверја и остатака паганства при поштовању икона. То ће се прочистити у борби иконодула и иконокласта. Оно што прво уочавамо код иконобораца јесте неразликовање између двеју природа и једне ипостаси Богочовека Христа: „Ако икона жели да изобрази Божанство Христа, онда она схвата Божанство као ограничено, „описиво“ (периграптон), а то је онда аријевство. Ако ли пак осликава Божанство помешано са телом онда се пада у јерес Евтихијеу, тј. монофизитство. А ако се иконом представља само човечанска природа Христа без Божанске, одвојена и посебна, онда је то несторијевство“³⁹.

Зато су иконоборци забранили иконе Исуса Христа и иконе светих, у чему се види њихова слабост. „Јер за иконе светих људи не важи онај аргумент о неописивости и неизобразивости Божанства у Богочовеку, који је био у основи порицања поштовања Христове иконе“⁴⁰. Ако није могуће сликање Богочовека онда није могуће ни богопознање, обожење. Тако да иконоборство „у принципу одбацује свако знање и свако богословље, и сваку реч људску као средство изражавања догмата“⁴¹. У свему овоме иконоборци нису могли да споје историјску слику и „стање славе“ Христа и Његових Светитеља. Дакле, био је проблем у симболизму и историји, што налазимо код Оригена, по којем је и Нови За-

³⁶ Н. Милаш, нав. дело, 611.

³⁷ А. В. Карташев, Вселенски Собори, Париж 1963, 702.

³⁸ Г. Острогорски, О веровањима, 67—117.

* Теми оцено извора за и против икона треба посветити посебну студију. Г. Флоровски је започео рад на изворима иконоборства. Доста је томе допринео и Г. Острогорски. Наша намера је само да укажемо на неке изворе иконоборства: јудаизам, ислам, јелинизам.

³⁹ Ј. Мејендроф, Введение в свјатоотеческое богословие, Њујорк 1982, 316. ср. Ј. Поповић, Житија (новембар), 792/3.

⁴⁰ М. Арндт, н. д., 87.

⁴¹ А. В. Карташев, н. д., 744.

вет само сенка и симбол. То је била главна тачка иконоборачког сабора 754.⁴²

У време појаве иконоборства дошло је до оживљавања јелинизма, који је један од извора многих погрешних учења, као на пример, погрешног схватања светих икона. Иконоборци нису признавали уметност, а једино Евхаристију су сматрали за икону Христа. Да би то богословски потврдили, позивали су се на свете Оце, наводећи цитате из њихових списа који су им одговарали. Највише су се позивали на писмо аријеваца Евсевија Кесаријског (али не и на Оригена!), који је између осталог у одговору на питање Констанције, ово рекао: „Облик слуге”, који је Логос узео на себе у Исусу Христу, није више реалан и да њена брига за материјалну слику Исусову није у домену истините вере. После његовог прослављања, о Христу се може размишљати једино „у духу”⁴³. У суштини ова Евсевијева христологија је оригенистичка. Тако да борба са иконоборством у суштини је борба са оригенизмом, у ствари са јелинским синкретизмом.

Насупрот иконоборачком ставу, Оци Седмог васеленског сабора су благословили уметност, науку и културу. Још пре овог Сабора у списима светог Јована Дамаскина главна основа за иконе је истина оваплоћења Бога Логоса, што ће Оци сабора потврдити. Велику важност има такође и 82 правило Трулског сабора, које гласи: „У извесним репродукцијама уважених икона, Претеча је насликан као симбол благодати. Он је био скривени пралик оног истинског јагњета — Христа нашег Господа, који нам се показао сагласно Закону. Пошто смо прихватили старозаветне наговештаје и сенке као симболе истине, који су предани Цркви, данас ми дајемо предност новозаветној благодати и истини као испуњењу Закона. Стога да бисмо свима очигледно представили, бар помоћу боје, Онога који је савршен, одлучујемо да од сада Христос, наш Господ, може да буде представљен само у свом људском облику, а не као некад, у облику јагњета”⁴⁴.

Што се пак тиче главног аргумента иконобораца, о светој Евхаристији као једино могућој „икони” Господа Христа, оци Седмог Васељенског Сабора рекли су: „Ниједан од Апостола и Еванђелиста нигде не назива бескрвну жртву (тј. Евхаристију) сликом тела Господњег. Ако пак неки Оци, на пр. Василије Велики и Евстатије Антиохијски, и називају хлеб и вино у бескрвној жртви „антитипа” („местообразнаја”), они их тако зову само до момента њиховог претварања у истиниту крв и тело Господа. Учити пак оно што уче иконоборци значи уствари одбацити и порицати претварање Светих Дарова”⁴⁵.

Одлука о иконопоштовању коју смо напред навели садржи целокупну теологију иконе: библијско-богословске основе, антрополошке и психолошке основе, догматски и практични смисао. Сједињавајући знак и слику, симбол и реалност, канон и стваралаштво, икона упија у себе све основне богословске проблеме. Поштујући тако преко иконе творевину и њену христолику светињу ми не обожавамо творевину него преко

⁴² Г. Флоровски је први указао на Оригенов утицај (нав. д. 17—22).

⁴³ Дјејанија ... 530—531. (М. Поснов, Историја ..., 455).

⁴⁴ Манси, XXXII 103., код Ј. Мајендорфа, Византијско богословље, 54.

⁴⁵ Карташев, н. д., 743. цит. код: М. Арндт, Иконоборство и ..., 88.

ње прослављамо и уздижемо се њеном Творцу (По овом питању иконоборци су били под утицајем Платона и манихејства). У иконографији нема места за машту⁴⁶. Постоји велика разлика између иконе и уметничке слике. Предуслов за стварање иконе је преображење човекове личности. Стваралаштво иконе које се остварује у Цркви Христовој до Другог доласка Христовог (када ће доћи Ново небо и Нова земља) — је стварање иконе у самом себи. Јер, у тајни поштовања светих икона раскрива се и тајна поштовања човека као живе иконе Божје. Зато су прави иконописци — свети оци и свете матере у Цркви Лепоте богочовечанске.

Сагласно догмату иконопоклонeња и вековном руководитељству Светога Духа, у сагласности са конкретним каноном симболике (сликарске, појачке, архитектонске, богослужбене итд), слике су дужне да се максимално приближавају прасликама, да буду њихова сличност (подобје). Ово се, по мишљењу светих отаца, јавља као један од најважнијих фактора, који обезбеђују тајанствену, невидиву, но реалну и живу везу између „земаљских“ и „небеских“. Пралик (првообраз) и лик (образ) — пише преподобни Теодор Студит — на неки начин имају постојање једно у другом⁴⁷. Отуда лик (образ) по канону (у било којем виду литургије: свештенодејства, живопис, црквено појање, архитектура итд) увек таји у себи благодатно присуство прволика, то јест онога, кога он изображава, због чега и постаје светиња, која тражи према себи најпобожнији однос, и способан је благодатном силом прволика поново да утиче на човека (овде је обратна веза у циљу „спасење човека — спасење твари“)⁴⁸. Поред овога, други важан фактор је освећење црквених предмета, у овом случају — икона, које постају активне, односно чудотворне.

*

Касније ће у другом периоду иконоборства учење о иконама у потпуности разрадити патријарх Никифор и Теодор Студит. Победа над иконоборством (843) значила је, како вели Ј. Мајендорф, да се веровање може изразити не само у пропозицијама, књигама, кроз лични доживљај, него и човековом влашћу над материјом, преко естетског доживљаја, преко гестова и положаја тела пред светим иконама. Све ово спада у област философије, религије и антропологије. Богослужење, литургија, религиозна свест, прожима целог човека, без омаловажавања било које функције његове душе или тела, не пропуштајући ни једну од њих световном царству⁴⁹. Велики је значај победе над иконоборством за даљу судбину Православља, односа Запада и Истока итд.⁵⁰ Зато се сваке године у недељу Православља и чита Синодик Православља: Речима Божјим освећујемо усне, иконама освећујемо своје очи узводећи преко њих ум свој и срце своје богопознању. У видивом гледамо Неви-

⁴⁶ А. Кузнецов, Православнаја икона..., Журнал 11, Москва 1970, 73—79, 76.

⁴⁷ Овај црквени отац као основ доказивања истинитости иконопоштовања поставља представу о сличности (подобју), захваљујући којој у слици треба да буде упозната праслика.

⁴⁸ Л. Лебедев, Духовно преображење..., Гласник СПЦ 3, 1984, 60.

⁴⁹ Ј. Мајендорф, Византијско богословље, 63.

⁵⁰ А. Шмесман, Исторически пут Православия, 253.

диво, као у светим знацима Његовог присуства; Његовим светим присуством преображавамо себе и творевину, постајући Ново небо и Нова земља, нова христолика твар, која има за свршетак и крај — само богочовечански бескрај.

Заиста, својом очигледном лепотом икона сведочи о сјединењу Бога и човека; сведочи о освећеној материји и евангелизацији културе; њена тихост лечи нас од излишних речи и открива нам могућност да познамо Бога као Лепоту и да отпочнемо живот јачи од смрти. Икона је један симбол — наговештај који даје могућност да се наслути слава будућег света, у који је Црква позвана да нас уведе. И зато је била огорчена борба светих Отаца за иконе у време иконоборства, па и до наших дана, када је изазовно присутно иконоборство на Западу и, код нас православних кроз утицај западне културе („Западно вавилонско ропство“ у теологији, уметности...). Данас, када је свет у великој кризи секуларизма, — икона и њена реалност открива доступ ка Богу Ваплоћеном.

ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА:

I. Извори

- 1) Дјејанија Вселенских Соборов, Том VII, Казан 1873. (Акта VII Васеленског Сабора — Манси XII 959 г. XIII, 1 г.).
- 2) Др Јустин Поповић, Житија Светих за фебруар, Београд 1977.
- 3) Др Јустин Поповић, Житија Светих за новембар, Београд 1977.
- 4) Никодим Милаш, Правила васељенских сабора с тумачењима I књига, Нови Сад, 1895.

II. Општа дела

- 5) Јевсевије Поповић, Опћа црквена историја Књ. I, С. Карловци 1912.
- 6) Георгије Острогорски, Историја Византије, Београд 1959.
- 7) Г. Острогорски, О веровањима и схватањима Византијаца, (о иконама), Београд 1970.
- 8) Др Јустин Поповић, Догматика III део, Београд 1978.
- 9) Hubert Jedin, Crkveni sabori, Zagreb 1980.
- 10) August Franzen, Pregled povijesti Crkve, Zagreb 1983.
- 11) А. П. Лебедев, Вселенски собори VI, VII и VIII вјеков, с-Петербург 1904.
- 12) А. Б. Карташев, Вселенски собори, Париж 1963.
- 13) М. Поснов, Историја хришћанској Цркви, Брусел 1964.

III. Студије

- 14) Г. Флоровски, Византиски Отци V—VIII, Париж 1933.
- 15) Ј. Мајендорф, Введение в свјатоотеческое богословие, Њујорк 1982.
- 16) Л. Успенскиј, Икона в современном мире, Париж 1977.

- 17) А. Шмеман, Историческиј пут православија, Париз 1985.
- 18) Џон Мајендорф, Византијско богословље, Крагујевац 1985.
- 19) Стивн Рансимен, Византијска цивилизација, Београд 1964.
- 20) Андре Грабар, Византија — визант. уметност сред. века, Н. Сад 1969.
- 21) Б. А. Успенски, Поетика композиције и семиотика иконе, Београд 1979.
- 22) П. Флоренски, Икона — поглед у вечност- Београд 1978.
- 23) К. Каварнос, Византијска мисао и уметност, Београд 1978.
- 24) Божидар Мијач, Икона — света слика, Београд 1980.

IV. Чланци

- 25) Др Атанасије Јевтић, Васељенски сабори и живо Предање Цркве, Богословље 1—2, Београд 1973, 43—78.
- 26) Марко Др Арндт, Иконоборство и Седми Васељенски Сабор, Богословље 1—2, Београд 1976, 79—90.
- 27) Димитрије Калезић, Теолошки смисао иконе, Теолошки погледи 1, Београд 1973, 46—59.
- 28) П. Н. Евдокимов, Теологија лепоте (превод Еп. Данила), Гласник СПЦ 11, Београд 1970 326—334.
- 29) М. Соколова, Суштина и тајна православне иконе, Црква — Календар за 1982, 48—51.
- 30) Св. Теодор Студит, Писмо Платону, своме дух. оцу о поштовању икона, Православље 336, 15. март 1981. Превод јеромонаха Атанасија, 1—4.
- 31) Лев Лебедев, Духовно преображење створеног у православном богослужењу, Гласник СПЦ 3, Бгд. 1984, 57—63.
- 32) Л. Успенскиј, Седмој вселенскиј собор и догмат об иконопоштовани, Журнал московској патриархии 12, Москва 1958, 40—46.
- 33) А. Кузнецов, Православнаја икона как одно из виражениј ученија Церкви, Журнал 11, Москва 1970, 73—79.
- 34) М. Соколова, О древној иконописи, Журнал 6, 1975, 72—78.
- 35) G. Florovsky, Origen Eusebius and the Iconoclastic Controversy, Church History, XIX N. 2 June 1950, 3—22.

Summary

Mladen Purich

ICONOCLASM AND THE SEVENTH ECUMENICAL COUNCIL

This article was written on the occasion of the 1200th anniversary of the 7th Ecumenical Council in Nicaea and was read at the symposium sponsored by the Theological Faculty in Belgrade on the 2nd November, 1987.

This historical-theological study presents the main roots and sources of iconoclasm as well as the Orthodox teaching on veneration of icons.

Because of the fact that in theology of icon a major pre-Conciliar role was played by St. John Damascenus, the author deals with his doctrine in more detail, indicating some basic points in his teaching and in the Orthodox iconographic tradition. The crucial source for the teaching on the veneration of icons is the doctrine on the Incarnation of God the Logos, according to which we paint the **Hipostasis** (Person) of the Lord Jesus Christ in whom both natures are united.

The author has translated the **oros** (decision) of the Seventh Ecumenical Council, in which the Fathers of the Council pointed out a clear difference between **latria** (worship), which is due only to God, and **proscēnesis** (veneration) of the holy icons of Christ, Mother of God and the saints. In the West this differentiation was not made because of ignorance of the Greek language and theological terminology of the Eastern Fathers. Therefore, the victory against the iconoclasm (in 843) was of great significance for the further destiny of Orthodoxy and relations between East and West.

Архимандрит Плакида Десеј

ПРАВОСЛАВНИ ПОГЛЕД НА ХРИШЋАНСКО ЈЕДИНСТВО

1. СВЕТООТАЧКО СХВАТАЊЕ ЈЕДИНСТВА

Када је 1948. г., на Скупштини у Амстердаму, основан Светски савет цркава, протојереј Георгије Флоровски је следећим речима означио позицију православног богослова међу његовим колегама који исповедају другачију веру: „Православни богослов може и треба да представља не толико савремени „Исток“, колико ону најстарију васеленскост . . . Само по себи се подразумева да је старина важна по ономе што је у њој било целовито, свеобухватно, а не због своје старине. У икономији екуменизма Православље представља осветоотачки моменат”.¹ Наравно, ову целовитост и синтезу схватања својствену односу првих хришћанских поколења према тајни Цркве треба примењивати на нове потребе и у новим ситуацијама, али је ван сваке сумње да Црква нашег времена може да нађе путеве живе верности Предању само ако се на њему заснива и ако се стара да ништа у њему не изневери.

У перспективи древне Цркве тајна спасења представљена је углавном као дело сједињења. У тексту, написаном у духу и под утицајем светог Василија Великог, читамо: „Сва икономија (домострој) Спаситеља састоји се у томе да се људска природа сједини у самој себи са Њиме, и да престане њена погибелна раздјељеност, а да се успостави првобитно јединство”.² Ово дело спасења, једном и заувек остварено смрћу и васкрсењем Господа, у времену и простору, остаје својином сваке људске личности кроз Евхаристију. Пошто се сваки хришћанин, који је умро за грех и васкрсао са Христом у нови живот крштењем, на тајанствен начин поистовећује са прослављеним Телом Христовим, дејством Светог Духа који га испуњава док се причешћује евхаристиским Телом, може се закључити да кроз то учешће сви хришћани постају „сателесници” Христу³ Додирујући човека, „ужарени угаљ” Божјег

1. Г. Флоровски, „Поглед на Амстердамски конгрес”, у часопису *Иреникон* 22 (1949), стр. 10—11 (на француском).

2. Псевдо-Василије, *Монашки устав*, 18, ПГ 31, 1385А.

3. „сателесник” — онај ко с неким другим има (или чини) једно тело. Овај израз је узет из посланице Ефесцима 3,6 и често га понављају свети оци, почев од светог Атанасија. Учење грчких отаца о Цркви — Телу Христовом одговара учењу Апостола Павла, како га интерпретира и савремена егзегетика: реално, лич-

Тела сажиже његову индивидуалну ограниченост и на парадоксалан начин му даје пуноту личног живота управо кроз одрицање од величања сопствене индивидуалности, у општењу са браћом по обрасцу Свете Тројице.

Ову евхаристијску основу еклисиологије веома је лепо изложио свети Кирил Александријски (†444. г.) у свом **Тумачењу на Јованово Еванђеље**: „Да бисмо ми, иако смо по души и телу сви различити, стремили јединству са Богом и међу собом, и да бисмо живели заједно, јединородни Син је применио средство које је у сагласности са Оцем открио својом премудрошћу. Заиста, тајанственим причешћивањем, осветивши све верујуће у себи самом у једно Тело, Његово сопствено, Он их је учинио сателесним себи и једне другима. Ко може да одвоји или одсече од овог телесног сједињења оне који су са Христом тако везани да кроз то јединствено свето Тело постају са њим једно? Јер ако се сви ми причешћујемо једним Хлебом, онда ми чинимо једно Тело. Јер Христос се не може разделити. Због тога се Црква и назива Телом Христовим, а ми удима, по мисли Апостола Павла (уп. 1. Кор. 12, 27). Сам јединити и неделиви Дух сједињава душе свих без обзира на одликовање сваког појединца, и чини да постају једно биће у себи самом... Због тога Павле и говори: „Подносећи један другог с љубављу, старајте се да чувате јединство Духа свезом мира. Једно тело, један Дух... један Бог и Отац свију, који је над свима, кроза све и у свима нама” (Еф. 4, 2—6).⁴

Црква је у тој перспективи пре свега месна локална Црква, тј. група хришћана која се на једном месту окупља око свог епископа ради обављања Евхаристије. Таква месна Црква није само некакав део васеленске Цркве; она има сву пуноту целе Цркве и поистовећује се са васеленском Црквом; а васеленска Црква у свој својој пуноти присуствује у сваком датом месту, у мери у којој помесна Црква својом вером пребива у потпуности верна ономе што су јој предали Апостоли.⁵

После овога јасно је зашто појмови као „интеркомунион” („међу-причешћивање”) или „евхаристијско гостопримство” нису били познати древној Цркви која у њима није могла да види никакав смисао. Она је знала или за општење, или за забрану општења. У очима хришћана тог времена, ако би члан помесне Цркве учествовао у евхаристији друге

но прослављено Тело Христово је „центар и полазишна тачка јединства хришћанског света. Мистичко јединство нас све идентификује са тим Телом, и тако сви можемо бити једно” (Л. Серфо, Теологија Цркве по светом Павлу (на француском), Париз, 1965, стр. 236. уп. стр. 287. са примедбом 4).

4. Свети Кирил Александријски, **Тумачење Јована** 11, 11, ПГ74, 560А — 561Б.

5. Овакво схватање Цркве је изразио о. Н. Афанасјев По његовом мишљењу свака помесна Црква која обавља Евхаристију и која је самим тим истоветна са васеленском Црквом, може бити у сакраменталном општењу са другим помесним црквама, чак и ако међу њима постоје догматска размимоилажења. Уп. Н. Афанасјев, **Једина света** (Уна санкта) у часопису **Иреникон** 36 (1963), стр. 473. Ово, како видимо, не одговара историјским чињеницама, и други православни богослови су већ исправили ставове Афанасјева, прецизирајући да је помесна Црква истинита Црква Божја, и може да улази у општење са другим Црквама само ако оне исповедају веру која у потпуности одговара њеној вери. Уп. митрополит Максим Сардијски, **Васељенска патријаршија у православној Цркви**, Париз 1975, стр. 27—51, (на француском).

помесне Цркве, када би се нашао на путу, он је самим тим сведочио да ту Цркву признаје истоветном са својом, и са васеленском Црквом.

Наравно, разлике у мишљењима, обичајима и традицијама су могле да постоје међу Црквама, али у оним тачкама где општа сагласност није била прописана, и које су се сматрале другостепеним; ове разлике нису имале никаквог значаја и само су „потврђивале сагласност у вери“, по речима светог Иринеја Лионског.⁶ Никакав озбиљан недостатак није могао објективно да угрози Цркву која је у целини била верна апостолском Предању.

Управо имајући на уму такво једно питање, које је он лично сматрао важним, али не таквим да би се тицало саме вере (признавања или непризнавања јеретичког крштења) свети Кипријан Картагенски (†258) говорио је: „Нећемо никоме судити и удаљавати га од причешћа због разлике у мњењима“.⁷

Наравно, кроз историју Цркве су увек постојале и групе које су у својој искључивости прекидале општење са другим Црквама због другостепених питања. Али, како показује историчар Сократ (†око 440) поводом новацијанског раскола, такви људи су обично одмах почињали да се деле и међу собом, образујући све нове и нове групе, показујући тиме да је код њих групни интерес јачи од љубави према црквеном јединству.⁸

Видимо како је било важно да се при појави различитих мишљења међу Црквама тачно одреди природа тих разлика. Ако се радило о питањима од мањег значаја или о предањима, макар и различитим, али изворним, у таквим случајевима се општење чувало или обнављало, и ниједна од страна није могла да тражи од друге да се приклони њеном мишљењу под претњом прекида општења. А ако се радило о питањима која су се тицала саме суштине вере и апостолског Предања, све док су постојале несугласице, прекид општења је било најболније али и најнеопходније решење не само истине ради, него и ради истинске љубави према Богу и ближњему. У очима отаца садржај вере је био недељив: није се могло говорити о „основним“, киригматичким питањима“, и питањима од мањег значаја: „Као и на царском новцу, ако се калуп ма и најмање промени, сав новац постаје лажан; тако и онај који дозвољава да му се вера макар у најмањем делу унакази, обезвређује је у целости, и неминовно иде низбрдо. Где су сада они који су нас оптуживали за склоност ка свађи због наших спорова са јеретцима? Где су они који нису признавали никакву разлику међу њима и нама, и сматрали да се све своди на питање личне сујете? Нека чују Павла који објављује да се Еванђеље квари сваком новотаријом, чак и најмањом“ (уп. Гал. 1, 5).⁹

Сагласно том становишту, које је остало становиште Православне Цркве, васеленска Црква се састоји од свих помесних Цркава које се налазе у општењу једна са другом. Она је, говоре нам Оци, једини Ковчег спасења који је Бог дао људима као могућност да избегну осуду:

6. Свети Иринеј Лионски, код Евсевија Кесаријског у *Црквеној историји* V, 24, 13, Француски превод, Сурс Кретиен 41, стр. 70.

7. Свети Кипријан Картагенски, *Епископске изреке*, цит. бл. Августиним — О крштењу VI 7, 10.

8. Сократ, *Црквена историја* 5, 22, ПГ67, 645

9. Свети Јован Златоуст, *На посланицу Галатима*, 1, 6.

једина Невеста Христова, она је духовна Мати, која једина кроз крштење може да рађа чеда за нови живот и да их усыновљује Богу; будући Тело Христово, она је једино место где се људи истински сједињавају са Богом и међу собом кроз освећујуће дејство Духа.

Значи ли то да ниједан човек не може бити спасен и освећен ван формалне припадности видивој Цркви? Код Отаца постоје наговештаји из којих се види да они признају слободу Светога Духа у Његовим даровима, и то да их Он може делити и изван обичних путева спасења, тамо где налази за себе отворено срце: „Многи од оних који су ван нас, уствари нам припадају, они чији обичаји иду испред вере и којима недостаје само име, док саму стварност већ поседују“, говори свети Григорије Богослов (†390. г.).¹⁰ Он се не колеба да међу такве људе уброји сопственог оца. А о својој сестри говори: „Читав њен живот је био очишћење и усавршавање. . . . Усуђујем се да кажем да јој крштење није донело благодат, него потврду“.¹¹ Ипак, оци нису изградили теорију о некаквом невидивом припадништву Цркве која је сама видива; за тако нешто у изворима Откривења нема никаквих назнака.

Међусобно општење помесних Цркава на светотајинском плану се огледа у заједничкој хиротонији епископа, а када се ради о питањима вере и дисциплине — у саборима епископа. Ови сабори могу бити помесни и васеленски. Православни сабор је скуп епископа, верних Духу Светоме, који са влашћу обзнањују истиниту веру Цркве, при чему је једина основа признања изворности сабора с православне тачке гледишта, накнадно признање одлука сабора од стране целокупне Цркве.¹²

У обласним односима или у васеленским измерењима (димензијама) неке архијерејске катедре су кроз историју Цркве стицале првенство (архиепископије, патријаршије). Овакво устројство Цркве је толико опште и стално у времену и пространству да га не треба сматрати случајним или чисто људском појавом. У томе треба видети руку Духа Светога, то јест елемент Предања. Међутим, идеја првенства, онако како је била прихваћена од стране целокупне Цркве, никада није означавала ништа сем **првенства међу једнакима**, и они којима је припадало првенство нису могли да шире своју власт изван предела сопствене епархије осим у мери у којој су то дозвољавали други епископи, и при том увек у узајамној зависности једни од других. Доста рано римске папе су почели да за себе траже јурисдикцију сасвим особеног еклисиолошког карактера, и то управо по божанском праву над целокупном васеленском Црквом. Ипак, таква јурисдикција је била признавана веома постепено, и то искључиво у ограниченим пределима на које се простирала непосредна власт папе — само у римској патријаршији. Али, до разделења у 11. веку у Цркви су постојале, поред римске, још четири друге патријаршије, које су о тим питањима имале сасвим други став.

10. Свети Григорије Богослов, **Слово** 18, 6, ПГ35, 992ВЦ.

11. Његово слово 8, 20, ПГ35, 812Ц.

12. О православном схватању власти у Цркви уп. епископ Калист Вер, **Примена власти у Православној Цркви**, у часопису Иреникон 54, (1981) стр. 451—471; 55 (1982), стр. 25—34 (на француском).

2. ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА И ЕКУМЕНСКИ ПОКРЕТ

Упркос неким извитопереностима, које су последица историјских околности и људских грехова, православна еклисиологија је углавном остала она иста еклисиологија древне Цркве. Православна Црква себе и схвата као продужење те древне Цркве, без и најмањег прекида, сматра да она и јесте Црква Божја. Друге хришћанске исповести она може да сматра само удима који су се одделили од црквеног јединства, јединства које она чува у свој његовој пуности. Као правило, за садржај Предања узима се оно што су у периоду до разделења сви хришћани сматрали апостолским наслеђем, било у самој вери, или у црквеном животу. Са православне тачке гледишта јединство међу подељеним хришћанским групама се може остварити само ако се све оне врате општем васеленском Предању Цркве: ономе што је било прихваћено као догмат вере, или се претакало у живот као општи црквени прописи „увек, свуда и свима“, током хиљаду година које су претходиле западним поделама, не одузимајући и не додајући ништа томе предању.¹³ Враћајући се пуности предања свака од тих група би самим тим ступила у јединство васеленске Цркве.

Како сматра светоотачка и православна еклисиологија, видиво јединство Цркве је дато Богом, и неће бити окрњено до Другог доласка. Ако изузмемо римокатоличке и православно-католичанске екуменистичке кругове, у екуменском покрету преовладава еклисиологија протестантског порекла, која полази од сасвим других претпоставки. Њена основна идеја се састоји у томе да видиво јединство Цркве није дато, него да му се треба надати и да га треба стварати тако што би сви стицали све више Духа Светог. Ниједна емпиријска Црква се не може поистоветити са Црквом Божјом. Само ова последња поседује стварно јединство, али оно остаје невидиво због стварних подела. Циљ екуменског покрета би се састојао у томе да се то невидиво јединство постепено пројави кроз видиво јединство које садржи веру у истине које сви сматрају основним, у коме се практикује светотајински „интеркомунион“ и међусобно признаје свештенство. При таквом протестантском схватању, институционалне и догматичке разлике међу Црквама могу бити веома велике.

Саовим је јасно да на такво схватање православни могу да гледају једино као на некакву „свејерес“, и да не може бити ни речи о било каквим уступцима. Будући да људи који су основали Светски савет цркава и при најбољој својој вољи нису могли да се одрекну претпоставки свог протестантског верског учења, православни делегати у Женеви нужно су се осетили у лажној ситуацији. Ова ситуација се донекле разјаснила после седнице Централног одбора у Торонту 1950. г. Овде је било прецизирано да „припадност Светском савету цркава не претпоставља да свака црква треба да сматра друге такође црквама у истинском и пуном смислу те речи“. Ипак, сама структура ССЦ неизбежно чини да православне Цркве у њему изгледају као „конфесије“ или „деноминације“ међу другима. Ова двосмисленост може се избећи само ако се јасно истичу наша православна убеђења и наша самосталност.

13. Свети Викентије Лерински, Комониторијум 2: „У саборној Цркви треба најстроже пазити да се истинским сматра само оно у шта верују свуда, увек и сви“.

Упркос свега, већ од самог оснивања ССЦ, протојереј Георгије Флоровски је у горе наведеном тексту покушао да објасни учешће православних и да одреди једино прихвативо значење тог учешћа: „Ја сматрам да је такво учешће не само дозвољено и могуће, него чак видим непосредну обавезу истинске Цркве да Православље непрестано сведочи на свакоме месту, „у синагогама, пред царевима и кнезовима“. **Како ће веровати, ако не чују? А како ће чути, ако не буде проповеди?** Ове апостолске речи су овде потпуно на свом месту. Ја учешће православних у екуменском покрету видим на линији мисионарске делатности. Православна Црква је позвана да учествује у екуменској размени мисли управо зато што она зна да је она чувар апостолске вере и предања у њиховој пуности, да она због тога и јесте истинска Црква; такође зато што она поседује, и свесна је тога, благо божанске благодати кроз непрекидност овештенства и апостолско прејемство; и на крају зато што она на тај начин претендује на особито место у подељеном хришћанству. Православље је васеленска истина, истина за сва времена и народе. Ето због чега је православна Црква позвана и обавезна да сведочи о Христовој истини увек и на сваком месту, пред целим светом”.¹⁴

Године 1976. Свети синод Православне Цркве Америке је издао своју Посланицу о јединству хришћана и екуменизму.¹⁵ Њен циљ је био да „поново формулише позицију која је увек била позиција Православне Цркве, и коју, на неорећу, чак и неки од наше православне браће не знају или су је заборавили“. Синод објављује: „Драга и љубљена браћо и сестре, наша је дужност да, као епископи Цркве и чувари апостолске вере, исповедамо да је Православна Црква једина Црква Христова... Ова основна претпоставка Православне Цркве је увек служила као подлога за учешће православних представника у екуменском покрету“. Посланица затим упозорава на три опасности које прете екуменском покрету и могу довести до кризе: **релативизам**, који одбацује саму помисао о јединствености Цркве и апсолутној вредности њеног предања; **секуларизам**, према коме се јединство састоји у изградњи бољег света посредством политичке, економске и социјалне делатности; и **лажна средства** за постизање јединства. На ову последњу тему у тексту се говори: „Ми категорички одбацујемо примену евхаристијског општења и „интеркомунион“, који се схватају као **средство** за постизање хришћанског јединства. Према православној вери, тајне и богослужбени живот Цркве, а посебно света Евхаристија, не могу бити одвојени од саме суштине Цркве, и само њихово постојање има за циљ да ту суштину изрази. Тајне нису психолошки симболи побожности. Оне су пројаве саме суштине Цркве као Царства Божјег на земљи. Не може постојати светотајинско општење или заједничко литургијско служење мимо јединства вере у јединствену Цркву Христову, која је неделива“. Томе се додаје: „Званично литургијско богослужење које укључује активно учешће свештенства и световњака различитих конфесија противречи канонима Православне Цркве. Слична „мешовита“ богослужења могу само да стварају збрку, изазивају саблазан и помажу лажне представе о хришћанској вери и о природи тог јединства, које је Бог даровао љу-

14. Флоровски, оп. цит. стр. 9—10.

15. Одличан коментар овог текста дао је о. Емануил Лан у часопису **Иреникон** 46 (1973), стр. 319—335.

дима кроз Своју Цркву... Према православној вери, осим тога, такво богослужење је лажно стајање људи пред небеским престолом Божјим."

Поводом двадесетпетогодишњице постојања Светског савета цркава, Васеленска патријаршија и Московска патријаршија су се обратиле Централном одбору ССЦ посланицама у којима су такође иступале против тог „хоризонтализма“ и секуларизма који му прете.¹⁶

Наравно, тешко је рећи какав је утицај ово православно сведочење имало на ССЦ. Текст какав је документ **О крштењу, Евхаристији и свештенству** (Лима 1982. г.) сведочи о новом схватању чињеница апостолског предања: вероватно је у томе било и православног доприноса. Неке мисли које садржи тај текст су од великог интереса, и ако би оне биле прихваћене од стране протестантских конфесија којима се текст обраћа, то би био велики корак напред. Ипак треба сасвим јасно рећи да Православна Црква може у таквом документу да препозна само делимично и ограничено изражавање црквеног предања којим она сама живи. Она не би могла да прихвати неке ставове који прате овај текст, без одрицања од свог предања.

Са друге стране, потреба да сведоче о том предању требала би да побуди саме православне на потпунију верност предању. Иако су основне његове тачке потпуно сачуване, у много чему се изворно предање било игнорише, било извитоперава. Наведимо овде макар један пример те штете коју наносе националистичке позиције или парцијални интереси у дијаспори. Наравно ова извитоперења често настају као последица историјских услова (на пример, руска револуција или векови турске окупације у Грчкој и на Балкану) и да би се таква одступања излечила потребно је много стрпљења и опрезности. Ипак, пре свега треба бринути о очувању православног јединства, и не обнављати такве иницијативе каква је, на пример, злосрећна (исхитрена) реформа календара. Никаква реформа, никаква промена, чак и теоријски најоправданија, која не може једнодушно бити примљена од стране православног народа, или макар скоро једнодушно, не произилази од Духа Божјег. У садашње време Васеленска патријаршија је веома осетљива на тај аспект проблема.

3. ДИЈАЛОГ СА РИМОКАТОЛИЧКОМ ЦРКВОМ

Дијалог у који је Православна Црква ступила са Римокатоличком црквом носи сасвим другачији карактер од дијалога који она може водити са вероисповестима насталим из Реформације. И Римска и православна Црква исповедају да је Црква Христова једна, и да је то видно јединство већ остварено. Већим својим делом, њихове догматичке поставке се подударају, иако је њихово тумачење донекле различито, што делимично долази услед општег утицаја на исповедање вере оних тачака у којима се оне разилазе. Ти заједнички елементи међу њима, који се пре свега и подвлаче у њиховом дијалогу, требало би да имају огромну тежину у екуменском покрету. По својој бројности, ове Цркве

16. Оба текста на француском у часопису *Католичка документација* 55 (1973), стр. 819—825. Коментар у *Иреникон* 46 (1973), стр. 475—482.

данас представљају већину хришћанског света, и, што је најважније, на тај начин сведоче о томе каква је била једнодушна вера хришћана пре разделења. На жалост, снага овог сведочења је битно умањена услед лоше заступљености у ССЦ (у који Римокатоличка црква не улази из својих разумљивих разлога). Међутим, ове две Цркве већ више од 900 година не опште међусобно и свака са своје стране о себи мисли да је само она **једина Црква Божија**.

Приближавање, започето сусретима папе Павла VI и патријарха Атинагоре 1967. г., које је 1979. г. добило облик богословског дијалога, има за циљ превладавање те противречности, успостављање сакраменталног општења међу двема Црквама и обострано признавање да су Цркве — сестре, то јест групе помесних Цркава, од којих свака има своје традиције, али које уједно чине јединствену Цркву Божију.

Овај екуменски пројект је формулисао кардинал Вилебрандс следећим речима: „Наше Цркве, које су наследиле јединствену веру, на различите начине и разним путевима су развиле ово хришћанско наслеђе; апостолско предање је било схваћено на различите начине: оно је на различите начине било пројављено од самог почетка постојања Цркве у вези са разликама духа и услова постојања (уп. декрет **Уни-татис рединтегратио** Другог ватиканског сабора). Ове разлике у еволуцији срећу се у свим областима црквеног живота, у богослужбеној и духовној традицији, у дисциплини, у начину изражавања, у представама и мишљењима о тајнама вере... Управо у овим перспективама и треба да се развија наша делатност ради потпуног општења у вери, уз уважавање неопходне разноврсности у изражавању бесконачног богатства Бога и Његових дарова”.¹⁷

Примена овог програма се, међутим, сусреће са многим конкретним и не малим тешкоћама. Патријарх Димитрије без колебања говори о „озбиљним богословским проблемима који се тичу основних питања хришћанске вере”.¹⁸ и који за сада чине препреку успостављању пуног сакраменталног општења међу двема Црквама. Какве су то тешкоће, и каквим средствима би се могле превладати?

Главне тешкоће налазе се на нивоу еклисиологије и учења о Светој Тројици. У ове две главне области латинска Црква је допустила развијање свог учења које никада није било прихваћено од стране других Цркава, јер га оне сматрају извитоперавањем апостолског предања.

Латинска еклисиологија у првенству римског папе види одлучујуће начело видивог јединства Цркве. Изражавајући се без устезања пред кардиналима Католичке цркве, Павле VI је у својој консисторијској беседи 24. маја 1976. г. без околишења изјавио: „Бити ван општења са прејемником Петра — значи поставити себе ван Цркве”. Овакво схватање је плод развоја који се одвијао у Риму у најмању руку од 4. века али који, како смо већ рекли, никада није био прихваћен у нелатинским Црквама. Овај развој еклисиологије, у највећој мери, проузроковао је отуђење између Латинске цркве, с једне стране, и осталих

17. Говор кардинала Вилебрандса на Патмосу 29. маја 1980, **Католичка документација** 62 (1980), стр. 705.

18. Патријарх Димитрије I, говор од 30. новембра 1979. г. Француски текст у С.О.П. бр. 43. (дец. 1979). Допунска документација у „Сусрет Јована Павла II и Димитрија I”, стр. 23.

Цркава, са друге. Тако је и створена атмосфера која је учинила неизбежним разделење 11. века.

У 19. веку Први ватикански сабор је коначно прогласио ову нетачну теорију за догму, захтевајући да се призна првенство по божанском праву папине јурисдикције над васеленском Црквом и лична непогрешивост римског папе у питањима догматских формулација. Православна Црква би без икакве тешкоће признала римском папи као патријарху Италије, у условима сјединења Цркава, улогу **првог међу једнакима (примус интер парес)**, која је у древној Цркви била општеприхваћена. Али она не прихвата догмат Првог ватиканског сабора, који има сасвим друго значење. Убрзо пошто је био изабран, патријарх Димитрије је изјавио: „Као васеленски патријарх ми желимо да подвучемо, да ће се убудуће свеправославни и свекатолички сусрети, сви дијалози и све консултације, водити на следећим основама: 1) Највиша власт у једној, светој, саборној (католичанској) и апостолској Цркви припада васеленском сабору целе Цркве у њеној потпуности. 2) Нико од нас, епископа саборне Цркве, није добио власт, привилегију или право, дано му канонски, на било какву црквену јурисдикцију, мимо воље и канонске сагласности других”.¹⁹

Римокатоличко учење о Светој Тројици у већој мери води порекло од учења блаженог Августина († 430), који је током векова постао главни светоотачки ауторитет латинске Цркве. Али Августин се, као генијални мислилац, у овој области показао као новатор, тако да се може рећи да „историчар догмата који после списа Отаца 4. века прелази на дела Августина констатује да линија раздора у развијенијој синтези тројичне доктрине пролази не између Августина и нас, него између њега и његових непосредних претходника”.²⁰ Православна Црква, која се са више подозрења него Римокатоличка односи према самој идеји „**развоја догмата**” ипак не одбацује, у теорији, њену могућност. (Мада конзервативни теолози кажу: постоји само **словни** развој у обликовању догмата, а не и развој дате **садржине**). Али критериј истинитости таквог развоја може бити само његово прихватање од стране целокупне васеленске Цркве; никад ниједно мњење појединог учитеља или традиција једне помесне Цркве не може стећи такав ауторитет. Али ми овде поново стојимо пред проблемом теолошког развоја својственог латинском Западу, који је у 11. веку довео до прихватања у Риму додатка **филиокве** и његовог увођења у Никејско-цариградски Символ вере, а нешто касније, и до средњевековних латинских сабора који су одредили да Дух Свети исходи од Оца и **Сина** као од једног начела. Ова формулација је била праћена следећом анатемом (која је још увек на снази): „Света римска Црква осуђује, пориче и анатемише свакога ко буде мислио другачије или супротно, и објављује га туђим Телу Христовом које и јесте Црква”.²¹

Као и римски **примат** (првенство), тако се и **филиокве** (и од Сина) може православно тумачити, као што о томе сведочи свети Максим Исповедник († 666). Такво тумачење је дозволило — погодујући извес-

19. Текст у часопису *Иреникон* 47 (1974), стр. 70.

20. Е. Хендрикс, *Увод у светог Августина*, Дела светог Августина, О Тројици 1, Париз 1955, стр. 22 (на француском).

21. Флорентински сабор, Денцингер-Шенм, 1331—1332.

ној двосмислености — одржавање сакраменталног општења Истока и Запада током више векова, упркос ширењу ове нетачне доктрине у латинској Цркви. Међутим, **филиокве** као догмат вере од стране римске Цркве није био срочен у том (православном) смислу; напротив, средњовековни латински концили **филиокве** дефинишу недвосмислено у правцу који је увек био неприхватив за представнике Православне Цркве. Као и свети патријарх Фотије, патријарси Цариграда, Антиохије и Јерусалима, у заједничкој посланици од 1848. г., означају ову филиоквистичку доктрину као јерес. И сасвим недавно патријарх Димитрије I, у својој посланици од 12. марта 1981. г., изјављује да је **филиокве** „сасвим неприхвативо учење и да га треба одбацити”.²²

Очигледна је сва тешкоћа проблема. У најмање две важне тачке вероучења Православна Црква потпуно одбацује као супротна Предању догме које Римокатоличка црква свечано оматра за саставни део исповедања вере.

Да ли се може превладати ово неслагање? Први покушај, учињен од стране неких католичких екумениста, састојао се у томе да се западни сабори који су следили по раздвајању не сматрају истинским васеленским саборима, и да се њихове одлуке, како оне које се тичу догматике, тако и оне које изражавају традицију латинске Цркве, не сматрају обавезним за остале Цркве. Тако би се сакраментално општење могло васпоставити, а да православни не буду обавезни да прихвате папске догмате Првог ватиканског концила, **филиокве** и остале локалне традиције које су латинског порекла. Свакако да би под таквом претпоставком уједињење било веома олакшано. Међутим, овај предлог је био одлучно одбачен од стране кардинала Јозефа Рацингера, који га је оценио као неприхватив са тачке гледишта римокатолика. Предлог је, у ствари, подразумевао да римска Црква одустане од свог уверења да је она, и од 11. века, васеленска Црква, што би значило и практично признање да је грешила прокламујући као истину вере оно што у суштини није било ништа друго до локална традиција: „Оно што је представљано као истина треба означити једноставно као обичај. Узвишена претензија на истину била би осуђена као злоупотреба”.²³

По мишљењу о. Ива Конгара, није неопходно да било која од двеју Цркава престане да сматра догмом оно што њена традиција дефинише као такво; „У данашњој благодатној клими” изгледа да је могуће „признати еквивалентност и јединство намера, а самим тим и смисла, укратко „омџнију” различитих прилаза и формулација”²⁴ — који су у ствари противречни. Мало је вероватно да би овај догматички плурализам који опасно релативише исповедање вере и за који је уопште чудно да се може наћи код једног томистичког богослова, може бити прихваћен од стране двеју Цркава.

Други пут се предлаже у тексту разрађеном у оквиру дијалога између католика и протестаната, али који ипак може бити примењен и у дијалогу између католика и православних. Овај документ се заснива на теорији догматског развоја која је особито популарна у Римокатолич-

22. У С.О.П. бр. 59 (јун-јул 1981), стр. 15 на фр.).

23. **Иреникон** 56 (1983), стр. 236 (на фр.).

24. И. Конгар, **Аутономија и централна власт у цркви**, **Иреникон** 53 (1980), стр. 311.

кој цркви: „Цркве које су детаљније и опширније формулисале садржај своје вере не морају **априори** да сматрају друге цркве, које мање развијено изражавају своје богословске традиције, као цркве које свесно или услед лошег рачуна подривају пуноту хришћанског наслеђа. Према ономе што се живи и подразумева треба показати поверење. Очигледно је да са своје стране, цркве које штуро изражавају своје верске истине и свој сакраментални живот, треба да буду опрезне и да не осуђују **априори** друге цркве, које користе разуђеније формуле и ритуале, као да оне намерно прљају чистоту вере непотребним или паразитирајућим додацима. Не би требало порицати, него оставити питање отвореним... И једна и друга група цркава ће после примирења заједнички расти у пуноти истине”.²⁵

Следећи ову логику могло би се сматрати да Православна Црква, која не исповеда „**филиокве**” или „**непогрешивост**” и „**првенство**” папе „по божанском праву”, не противречи римским догматима него се само налази на мање развијеном ступњу формулисања вере. Кардинал Рацингер, како изгледа, склон је решењу ове врсте: „У циљу сакраменталног општења са осталима, Католичка црква не треба да инсистира на томе да они прихвате догмате другог миленијума. Може се сматрати да су источне Цркве остале у традицији првог миленијума, која је сама по себи законита и, када је правилно схваћена, не садржи противречности са каснијим развојем. Тај развој је само прецизирао оно што се у принципу већ садржало у учењима нераздељене Цркве. И ја сам сам учествовао у таквим покушајима разматрања проблема”.²⁶ Међутим, ван сваке сумње је да би овакав пројект наишао на оштро противљење са православне стране. Заиста, ући у сакраментално општење са Црквом која исповеда одређени догмат, значи у ствари прихватити тај догмат, чак и ако се не тражи да се то речима исповеди. Уз то, могу ли Православне Цркве да пристану да се са њима разговара као са веронаучно неразвијеним?

4. ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА И „ЦРКВЕНОСТ” РИМОКАТОЛИЧКЕ ЦРКВЕ

Да би дијалог био јасан и недвосмислен, треба рећи да је у Православној Цркви појам црквености других хришћанских заједница које са њом не стоје у сакраменталном општењу сасвим различит него у Римској цркви.

За римокатолике црквеност Црква одвојених од Рима је реална, али не пуна. Она је реална у том смислу што су Свете Тајне које се у њима обављају, особито тајна крштења, у потпуности дејствујуће. С те тачке гледишта православна Црква поседује највећи део средстава спасења која је Цркви дао Христос. Недостаје јој „само једно” важно средство спасења, а то је: васеленско првенство папине јурисдикције, кључна тачка римске еклисиологије.

25. На путу ка заједничком исповедању вере, текст мешовите радне групе католика и протестаната. Текст је саставио Ж. М. Р. Тијар, а представио га Пјер Дипре и Лукас Фишер у Католичкој документацији 62 (1987), стр. 657 (на фр.).

26. Кардинал Рацингер у часопису Иреникон 56 (1983), стр. 235.

Пошто је црквеност православних Цркава на овај начин „непстпуна“, тј. оне својој пастви не дају сву пуноту Христом установљених средстава спасења, то је са римокатоличке тачке гледишта довољно оправдање за одржавање у православним земљама унијатске цркве и латинске јерархије...

Паписти мисле да већина православних, услед њихове посебне историјске и културне ситуације, „не зна“ (или „не разуме“) догмат о првенству Римске цркве, као и остале догмате које је она установила после одвајања, при чему је ово незнање „ненамерно“, те стога не сноси „кривицу“. На тај начин, одсуство ових средстава спасења не лишава православне благодати Духа Светог, иако узрокује православнима „много зала“.

У сагласности са оваквим схватањем Римска црква своје екуменске напоре углавном заснива на узајамном признању сваког хришћанског крштења. Свако крштење се сматра потпуно дејствујућим, чак и у јеретичким и схизматичким групама, уз једини услов да је обред исправно обављен у складу са намерама Цркве (чак и ако крштење обавља неко ко сам није крштен, или не верује). Отуда је, према јуридикчком римском мишлењу, свако ко је крштен по праву подчињен јуридикцији папе. Римокатолички теолози који се баве екуменизмом данас исто учење изражавају нешто ублаженим тоновима, говорећи да крштење обављено у заједници која не прихвата римску јуридикцију усмерава крштенога према пуноти видивог јединства Цркве, и покреће у њему процес који га води у том правцу. Пунота видивог јединства, међутим, представља у ствари тек признање васеленске јуридикције папе.

Са друге стране, у разговорима са Православном Црквом, Римска црква показује тежњу да умањи озбиљност несугласица које их деле; оне се или тумаче као различито изражавање вере, које не нарушава „суштинско њено језгро“, или се посматрају као формуле које одговарају различитим ступњевима „доктриналног прогреса“, како је већ било речено.

Став Православне Цркве по овом питању је сасвим различит. У суштини она одражава древну традицију коју Ив Конгар означава следећим речима: „Рано хришћанство је увек одбијало да да назив „Црква“ када се ради о заједницама које су се оделиле од једине видиве Цркве, која и јесте Црква католичанска, то-јест изворна и православна, та коју никејско-константинопољски Символ вере назива „једна, света, саборна и апостолска“. Зато су заједнице, које су се оделиле од јединства, добиле различите називе, све осим „Цркве“, изузев када се ова реч користила у свом емпиријском значењу скупа...“²⁷

27. И. Конгар, Белешка о речима „Исповедање“, „Црква“ и „Општење“ у часопису *Иреникон* 1950, стр. 20—21. „Према учењу отаца Цркве, заснованом на Новом Завету, Црква не само да „треба да је једна“, него она и јесте једна, и не може бити друкчија осим једна. Ово јединство је за свете оце било атрибут видљиве Цркве, а видљива Црква се схватала као једна органска структура, као општење. Према оцима поделе и прекиди општења нису могли бити неутрализовани и превладани у некаквом духовном невидљивом јединству, и од разлика се није могла градити једна Црква. Није постојала никаква друга до једна видљива Црква, у јединственом општењу. Чланови који су били одељени од тог општења налазили су се ван Цркве“. (С. Л. Гринслед, цит Е. Ламиранд, Еклисиолошки положај донатиста према светом Августину, Отава 1972, стр. 134. (на фр.).

Могло би се рећи да Православна Црква инославним заједницама признаје само извесну „потенцијалну црквеност која се не може актуализовати друкчије до уласком ових заједница у сакраментално општење. Та потенцијална црквеност се мери бројем оних елемената изворног предања који су се материјално очували у тим заједницама упркос мање или више озбиљних нарушења некада заједничких предања. Што се тиче Римске цркве, ти елементи потенцијалне црквености су догмати који су остали заједнички (макар се они не тумачили увек на исти начин), епископална структура Цркве, и историјски сачувано прејемство епископата, а такође и учење о седам светих тајни.

Да би та материјална и потенцијална црквеност поново постала стварна и делатна, основни је услов потпуно исповедање православне вере, без додатака и одузимања, и повратак суштинским предањима Цркве по питањима сакраменталне праксе и дисциплине. Ова верност традицији не претпоставља строгу једнообразност помесних Цркава, али захтева да се свако важније разилажење изнесе на саборно разматрање, да би све помесне Цркве једна у другој признале Цркву Христову. Ради тога би свака од њих требала да буде спремна да одустане од онога што се њој чини законитим или за њу погодним, ако се у томе крије камен спотицања за остале Цркве које исповедају исту православну веру.

Ако погледамо канонске изворе (на пример **Пидалион (Кормилар)**, званични канонски зборник грчких Цркава), видимо да је основна последица православног схватања црквености **непризнавање Светих Тајни у инославним заједницама**. По праву и свим строгостима канона, чланови таквих заједница који прилазе Цркви треба најпре да се крсте. Ипак, ако је крштење било обављено правилно, и ако се заједнице које су га обавиле у том питању држе богословских тумачења која су сагласна са богословљем Православне Цркве, пастирска икономија налаже да у таквим случајевима понекад може бити довољно, ако се то крштење допуни и доврши миропомазањем, или чак неким другим лакшим чином примања у Цркву. Црква је заиста „**тајна над тајнама**“ и може да исправи сваки недостатак.

Овакав став се заснива на 46. апостолском правилу које гласи: „Епископа или презвитера који је примио крштење или жртву јеретика, наређујемо рашчинити“. Апостолска правила потврђена на VI васеленском сабору (друга седница. Трулска), чине основу православних канона. Практиковање икономије у оним случајевима када је то пожељно, заснива се особито на 1. правилу светог Василија Великог.

Православно учење у тој области је добро познато римокатоличким теолозима. Тако на пример, о. Ив Конгар пише: „Православни богослови, са малим изузецима . . . остају на општем становишту да тајне истински постоје само у једној Цркви . . . Овај став . . . одражава традиционални начин православног мишљења“.²⁸ О. Венгер, други католички стручњак за екуменска питања, пише: „Православна Црква по правилу сматра неважећом сваку тајну обављену ван Православља . . . Када се на каноне гледа са свом строгошћу (према **акривији**) свака тајна, вршена ван Цркве, нема дејства . . . Разликовање између **акривије**

28. И. Конгар, Размишљања поводом теологије икономије, Иреникон 45 (1972), стр. 180 и 183.

(строгости) и икономије (снисхођења) налази се већ у правилима светог Василија о крштењу. Православни богослови се упорно придржавају ових принципа”.²⁹

Било би сасвим погрешно из чињенице да православне Цркве примају јеретике понекад кроз крштење, некад после миропомазања, а понекад од њих захтевају једва исповедање вере, закључити како се ради о „различитим сакраменталним искуствима”, који претпостављају „различито богословље”, како то чини монсињор Димон.³⁰ У стварности, акривија и икономија су потпуно сагласне једна са другом, и различити канонски чинови примања у Цркву се примењују било истовремено, било у различита времена, од стране једних те истих помесних Цркава, а често и од стране једног и истог лица.

Истина, већ у трећем веку римске папе су заузеле супротни став, који је блажени Августин учврстио овом тежином свог богословског ауторитета на Западу. То размимоилажење није довело до прекида сакраменталног општења (свети Кипријан Картагенски, како смо већ видели, залаже се за очување општења без обзира на таква размимоилажења). Зато се могу наћи и „православни” богослови који исповедају римско, тј. августиновско учење о важењу тајни и код инославних. Али је сасвим неосновано и узалудно очекивање да би у Православној Цркви могао да се деси догматски „развој” у правцу коначног и свеопштега признања светих тајни и код инославних. Признавање светих тајни „ван Цркве” је само лично мишљење извесног броја „православних” теолога или јерараха, или модни став који преовладава у једној средини или једној датој епохи.

Ова чињеница има много мање последице по наставак дијалога него што то мисле католички екуменисти. У ствари, ако би се успоставило јединство вере, проблем би самим тим ишчезао, а док тог јединства нема, сакраментално општење у сваком случају остаје немогуће.

Следује дакле, да се као полазна тачка дијалога не може узети „узајамно признавање крштења”, па се зато православни богослови који доследно исповедају учење своје Цркве, не могу потписати под препорукама документа **„Крштење, евхаристија, свештенство”** (Лима, параграф 15). Основни циљ дијалога треба да буде јединство вере, а основни аргумент тог јединства с православне тачке гледишта јесте доктринарно продубљење.³¹

*

Већ ових неколико наведених примера показују да на путу зближења стоје велике препреке које се можда и не виде на први поглед.

29. А. Венгер, **Православна Црква и англиканске хиротоније**, у часопису Нова теолошка ревија, 1954, стр. 50—52 (на фр.).

30. Монсињор Хр. Димон, часопис Истина 1983, стр. 257. (на фр.).

31. Овај чланак је био довршен пре него што је био објављен „Одговор Васељенске патријаршије” на документ „Крштење, евхаристија, свештенство” (У Епископис бр. 367, 1986. стр. 8—12), као и документ „Одлуке треће свеправославне конференције за припрему сабора (Шамбези 28. Окт. — 6. нов. 1986.), (У Епископис бр. 369, 1986. стр. 9—17: „Односи православне Цркве са целином хришћанског света”). Ова два документа на изузетно јасан и прецизан начин изражавају традиционалан став Цркве узимајући у обзир и савремену ситуацију екуменизма.

Ипак, јасно сагледавање проблема и разјашњење истинске ситуације може бити само корисно, наравно ако се то чини у духу љубави, без страсти и ван сваке полемике, руководећи се само љубављу према истини и правом јединству.

Имајући у виду све тешкоће задатка, било би опасно трчати за лаким решењима и уљушкивати се привлачним маштањима која само скривају истинске препреке. Још веће је искушење у избегавању тих тешкоћа, релативизирању смисла догматских формулација и саме црквене организације. Ми смо наследници непроценивог блага за које су хиљаде мученика дали своје животе: Бога можемо знати само кроз преображене речи, преношено предањем, које нам говоре да је једино-родни Син благоизволео да нам открије тајне Свог Оца и да се по Његовој вољи можемо сједињавати са Христом само кроз Цркву и у Цркви, која и јесте Тело Његово.

Са француског превео
Павле Рак

Summary

Archimandrite Placide Deseille

AN ORTHODOX VIEW ON CHRISTIAN UNITY

The author cuts a clear way through the exuberant jungle of ecumenical ecclesiologies — in connection with the current inter-confessional dialogues.

He does not hide real theological oppositions nor the age-long barriers, which will always be difficult to overcome by relativistic formulations.

We can unite in Christ, the God Incarnate, only through His Church — which is His Body.

The article is translated by Paul Rak.

Монах Давид Перовић

ПАСТИР КАО ЖИВА ИКОНА

... Јер Бог ради тога и сатвори наша тела сразмернима и да се с малим могу наситити, да би нас научио да смо ми створени ради другог живота (**прос етеран зойн**). Такав живот Он је и хтео да нам да од почетка; али пошто ми сами себе учинисмо недостојнима Њега, Он га одложи, и за време те одложености не допушта нам уживати неумерено (Св. Јован Златоусти, Коментар на посланицу Ефесцима 5, 18).

„Немојмо онако како не можемо, него како можемо.

Све што чинимо нек је на стварну потребу.

Склони смо крајностима:

ако се молимо, онда би само молитву;

или ако радимо, занемарујемо молитву.

Међутим, тек са довођењем обеју крајности у склад, нашим силама биће омогућен нормалан развој”.

(Еп. Павле)

Православна теологија изобилује појмовима и изразима као што су: **образ** (лик) и **подобје**, (сличност), стари и нови човек, благодатни богочовек, синергизам,¹ усиновљење Богу Оцу кроз братимљење са Христом, обожење, и слично. Насупрот овим појмовима позитивне садржине, срећемо и појмове негативнога значења, на пример: несвета тројица, помраченост чуда, саблазан, човекоцентризам, отац лажи, папска непогрешивост, опакленост грехом, Далида страсти (демон стомакоугађања — види **Посни тријд**), и слично.

¹ Богочовечанска сарадња.

Стварност садржаја једних и других речи (појмова) ми хришћани доживљавамо у свом животу непосредно, као семење пшенице и кукоља, посејано у нашој души и на њивама историје. Тек уласком Логоса у историју Оваплоћењем, и Његовим боравком и остајањем уз сваки нараштај до свршетка света, људима је постала јасна разлика између семена, да од присуства једних или других у нама, зависи наш живот у времену и у вечности. Јер и жито и кукољ расту и рађају се истовремено, а људи суде о њиховој вредности. Тако, од зрневља жита једни готове вечни хлеб благодарења и он им бива на спасење, док се други трују горким кукољем (богопротивљења и богохулства). Према томе целокупна историја открива нам се као тајна готовљења хлеба и тајна преображења свега у Хлеб Живота, или, насупрот томе, открива нам се као историја Сатанине злобне жеље за нашом пропашћу. Хлеб нашега живота истовремено је и наш **Пастир**, па стога и стада наших речи требало би да се сабирају око свога Пастира и Слова. Јер за Њим чезне све словесно и бесловесно: и Анђели и људи и целокупна Његова творевина. Христос давањем Себе, људе чини заједничарима Његовог Царског достојанства и службе; удостојава их да чине дела која је Он чинио, па и већа од ових. Зато је изабрао и изабира људе да Му буду сапастери такође људских душа и њихови предстојатељи пред Богом, ... да ниједан од ових малих не погине него да има живот вечни, и то да га има у изобиљу."

Па ипак, како пастир тако и душе њима поверене нуждавају се обострано за безбедношћу од грабљиваца који вребају да оплене словесни тор и да га упропасте.

Ако пастир хоће да заштити и да сачува поверене му душе чији је он возглавитељ у Христу, он мора да поведе борбу најпре против самога себе, покраденог страстима и демонима, тим неуморним злодејима, духовима поднебесја, који су први и једини непријатељи Бога и људи.

Пастирство се темељи на добром вођењу најпре својих сила; поверење улива умешност у домоустројству лично свог бића — душе и тела и њихових моћи. Од те умешности зависи и наша одбрана од сила зла које даноноћно војују против нас. Из искуства отаца подвижника видимо да су у борби са злом Оци полазили најпре од себе, тачније — у себи. Због помисли, греха и страсти веома је отежано наше узрастање у врлини, међутим није онемогућено. Због нашег робовања страстима, (осам на броју, према Светим Оцима), зли дуси су стекли контролу над нама, опет до извесног степена, и тиранишу нас немилосрдно; ово бива уз потпуну сагласност наше слободне воље, страстима ослабљене.

*„Осам страшних страсти Касиан ишчисли
И девето ... — нечисте помисли.
Прождрљивост прво у пићу и јелу,
Па блуд, отров други и духу и телу,
Среброљубље — оков што за метал веже,
Гнев — мраз људског срца, што леди њ стеже.
Печал — црв несити што душу разједе,
Униније — дремеж што смрт души преде,
Сујетљивост — змија, змија многоглава,*

Свуд је и нигде је — прикрива је трава,
Гордост — мач дворезни што сече и руби,"
И младе и старе немилосно губи,
И младиће чиле, охоле због снаге,
И духовне старце, самим себи драге.

(Пролог, 1984., 29. фебруар, Преподобни Јован Касиан, стр. 154, 155).

У својим коментарима на Еванђеље по Матеју, (12, 43—45), знаменити тумач Евтимије Зигавин вели:

„Дух нечисти који доводи седам других духова јесте стомакоугађање; а седам духова су седам страсти: блуд, среброљубље, гнев, чамотиња, нехат, гордост, завист.” (Архимандрит Др. Јустин Поповић, Тумачење Светог Еванђеља по Матеју, Београд 1979., 339). Дакле, „чланови и делови необузданог демона би били: пагубна надменост, самооправдање, самоугађање, противречење и непослушност.” Шта примећујемо? За онолико колико су разједињене наше сопствене силе, пропорционално томе су разједињене и наше саборне силе, дате нам да помоћу њих изграђујемо Цркву.

Зато ће највише одговарати карактеру зла ако Ђавола назовемо Разјединитељем.

„Откуда ратови и борбе међу вама? — пита Свети апостол Јаков — Не отуда ли, од сладострашћа ваших, која се боре у вашим удима?” (Јаков 4, 1). Без уздржања од страсти, а уздржање је могуће само уз помоћ благодати Божије, јавља се оваква слика: „Желите и немате; убијате и завидите, и не можете да добијете; борите се и војујете, и немате, јер не иштете. Иштете, и не примате, јер погрешно иштете, да на уживања ваша трошите” (Јаков 4, 2—3). Православна аскеза (=подвижништво) једини је пут за ослобођење од оца страсти, а за стицање личног и саборног бестрастија, толико неопходног за наше учеркованост и црквеност. Овај пут је узак, али су Хришћани управо призвани да ход по њему; међу Хришћанима пак, треба да предњаче пастири. Овај пут се још назива пут послушности, пут молитве и поста, пут трезвеноумља. Циљ свега овога је следећи: давањем целог себе Христу Богу да се удостојимо сабоговања са Христом. Овоме сведостојинству и сведару претходе пак неизрецива откривења.

„Осам врста знања Дамаскин наброја
За људе духовног и божанског соја:
Прво: знање скорби и свих искушења,
Друго: знање суме својих сагрешења,
Својих сагрешења и Божје доброте.
Треће: знање језе, муке и страхоте,
пред смрт и у смрти, и по разлучењу,
Кад душа предстане праведном суђењу.
Четврто: познање Христа Спаситеља,
Његовог живота и свих светитеља,
Светитељских дела трпења и речи,
Што к'о сребрн-звоно кроз векове јечи
Пето је познање природних својстава,

смена̄ и промена̄ физичких појава.
Шесто је познање облика и ствари,
Свих чувствених бића, природних утвари.
Седмо: знање света умног, духовнога,
Ангелског и адског, и доброг и злого.
А осмо је знање — познавање Бога,
Јединог Светога, Крепког, Бесмртнога.”

(Пролог, 1984, 9. фебруар,
Свештеномученик Петар Дамаскин, стр. 102).

На основу ове и овакве гносеологије свештеномученика Петра Дамаскина и осталих Светих Отаца Цркве видимо, каква све духовна открића предстоје једноме Хришћанину, најпре његовом пастиру, на путу ка свесавршеном знању — Богопознању, које би требало, по истинитој речи Господњој, да краси наше целокупно подвижништво. Према томе, једна „кратка и истовремено велика лествица добродетељи изгледала би овако: одрицање од себе, покорност, послушност, смирење и љубав.”

Очигледно да се ова, светим подвижницима описана степенаста узлажења у врлинама, корене и извијају из еванђелских блаженстава и осталих списа Светога Писма. Понављамо, духовне лествице или таблице собом представљају наше доживљене и остварене еванђелске заповести и предања светих Апостола, какав је и овај Апостола Петра, дат у виду спасоноснога улажења до причесности Божанским јестеством.

„ . . . Пројавите (дакле)

ЉУБАВ — (агапи)

братољубље, а у братољубљу — **(филаделфија)**

побожност, а у побожности — **(евсевија)**

трпење, а у трпењу — **(ипомонија)**

узддржање, а у уздржању — **(енкратија)**

знање, а у знању — **(гносис)**

врлину, а у врлини — **(арети)**

У вери вашој — **(пистис)**

2. Петрова 1, 5—7.

Следи закључак да је истинско пастирско служење Богу и ближњему плод корених аскетских захвата, помоћу којих пастир гради свој лик као **аутоикону**. Пастир се уподобљава Архипастиру и Началовожду наших душа, Христу као Вечној Икони Оца.

А у служењу је све, јер је Христос дошао, не да Му служе, него да Он Сам буде свима слуга. „Служити, то нам је света дужност, — вели рашко-призренски епископ Павле, — и величина је у служењу; по мери свога служења свака себи припрема овакав или онакав вечни стан.” За дотично служење пастиру „долази у помоћ од Господа свебрижна благодат у потребним мерама, . . . по мери . . . ревновања у еванђелским врлинама, у еванђелским подвизима”, — пише Авва Јустин Нови — Ћелијски.

Поред тога што се ово служење одвија у атмосфери сталних тешкоћа и злопаћења, Свети подвижници себепобедиоци, управо су злопаћење препоручивали као оно које доноси души драгоцену очишћење и смирење. „Трпењем спасавајте душе своје“, или, „**кроз многе невоље ваља вам ући у Царство Небеско**“, говори Господ.

Овакво самопоступање је сваке хвале достојно дело, јер нас упућује на свето живљење; живљење по благој вољи Божијој (**Илиотропион**), која је слађа од свега. Тако на пример, светогорском подвижнику наших дана, старцу Силуану, Христос је открио Своју благу вољу, „**да држи свој ум у аду и да не очајава**.“ Једна оваква реч у животу једнога подвижника треба да се одрази управо као злопаћење, или пак као непрекидно мучеништво у савести. За преподобнога старца Силуана и за савремене Светогорце, и за све остале који то практикују, ова реч постала је њихово стварно стање, али зато спасоносно као долично подвижника, то јест као израз благе Христове воље. Примећује се како Христос открива својим данашњим угодницима начин подвига примерен разорној снази греха; том спасоносном снагом спречава се долазак Антихриста, без обзира што Сатана све више и неповратније претвара овај свет у пакао. Узмимо на пример ову од тих његових игара: у Протестантским црквама Европе и Америке пастори „венчавају“ аџуване и мужеложнике, док у америчким манастирима часне сестре стварају нечасну лезбијску исповедну књижевност; или чињеницу да се у свету води „научна“ борба за полни живот деце; у граду Б. аџуванство старијих младима служи као извор зараде.

Шта преостаје пастиру кад се сусретне са ужасом од оваквога греха. Да ли само да се снужди пред „притајеном змијом“? (Митрополит Антоније (Храповицки) упозорава нас на опасност од снужености). А Свети Павле овако саветује своје чедо Тимотеја: „Проповедај реч, настој у време и невреме, изобличи, запрети, утеши, са сваком стрпљивошћу и поуком“ (2. Тимотеју 4, 2).

Подвижник вере је дужан молитвом и постом непрестано да изоштрава своје трезвеноумље да би га оно учинило моћним и неустрашивим да се супротстави „руљи помисли“, ² разбојничких и убиствених. ³ Или да избаци из себе тај демонски квасац. Каквом молитвом треба то да учини? Одомаћеном молитвом умносрдачном (**Господе Исусе Христе, Сине Божији, помилуј ме грешнога**). Она изнутра чисти, загрева, просветљује, ослобађа.

По сведочанству Светих Отаца, сав наш духовни живот зависи од две ствари: од помисли и од трезвеноумља (Свети Теофан Затворник); од тога зависи смрт или живот душе (преподобни Симеон Нови Богослов). Осврнимо се зато на Отачко искуство у вези помисли: неопходно је **познавање помисли**! Да би их све пребродио и тако упловио у луку трезвеноумља и целомудрија, ум мора да зна анатомију помисли.

„Свети Оци уче, — каже преподобни Нил Сорски, — да борба са помислима (логисмос), или борба праћена победом или поразом бива у нама различито: најпре се јавља представа о помисли и предмету — **прилог** (просволи, простики); затим примање овога — **спајање** (синџифа), даље — **сагласност** с њим (метаволи), па — **расположење** (диџатесис);

² Израз светог Јована Лествичника.

³ Израз светог Андреја Критског.

после чега наступа — **поробљеност, окивање, хватање** (сеира); и на крају долази — **страст** (пātхос) силна жеља за нечим забрањеним; пātхима — страдање, мучење).

(Преподобни и богоносни отац наш Нил подвижник Сорски и његов Устав за живљење у скиту, Москва, 1902., стр. 24.).

Валаамски схиигуман Јован прати страст, која се „овако рађа: предлог, примање, пристанак и заробљење помишљу, која прераста у страст. Ако одбацимо предлог, одсецамо и свеколику страст” (Православни мисионар, бр. 173, 1, 87, стр. 33.).

Или пак друга схема: **прилог — пажња — наслађивање — жеља — одлука или пристанак — дело — грех**. Ако одмах молитвом не отсећемо помисао, имајући унапред на уму опасност која нам прети од ње, сигурно ћемо настрадати; значи, не сме се каснити са одбијањем помисли, она не сме бити примљена у ум и у срце. Све помисли које примамо широм отворене душе, своде се на три основне страсти: **сластољубље, славољубље и блуд**.

У њиховој позадини скривају се демони, сви духови зла из поднебесја. Против њих треба се наоружавати свеоружјем Божјим. „Јер, иако живимо у телу, не боримо се по телу. Јер оружје нашег војевања није телесно, него силно Богом на рушење тврђава: да рушимо помисли, и сваку висину која се подиже на познање Божје” (2. Коринћанима 10, 3—5).

Свети Златоусти вели да је неопходно, са страхом и трепетом градити своје спасење, „јер живећи без страха ништа се племенито и чудесно не може урадити . . . Ако тако настројимо себе, онда ништа рђаво нећемо ни учинити, ни рећи, ни помислити . . . зато, ма шта радио, ради **свестан свудаприсутности Божје** (наш курзив) . . . јео ти, или се спремао за спавање, или се гневио, или отимао, или се веселио, или што друго радио, — помисли на присуство Божије, па се никад нећеш предати смеху, никад запалити гневом . . .” (Јустин Поповић, Тумачење посланица Филипљанима и Колошанима, 1986, 44—45).

Тумачећи посланицу Галатима (5, 26), отац Јустин Поповић даје нам целу једну анатомију нашег невидивог и видивог живота, односно определења за врлину или за грех: „Живот човеков се састоји несравњено више из невидљивих доживљавања и збивања неголи из видљивих. И врлине човекове делују више невидљиво него видљиво; а исто тако и греси човекови. Јер од врлина човекових, шта видимо? Видимо само завршетак њихов, само дела њихова, само плод и род њихов. А сав пут врлине у души и телу човековом: њено зачеће, клијање, ницање, растење, оплођавање, сазревање, њену унутрашњу борбу са искушењима, сушама, олујама, бурама, непогодама, нечистим дусима, — све то ми не видимо. То важи и за грех и његово растење и развијање у души човековој и телу. Да би у души човековој порасла и сазрела једна врлина, на пример еванђелска љубав, колико унутрашњих невидљивих напора човек мора да учини, и колико борби да води са безброј невидљивих непријатеља те љубави; па онда колико спољних непријатеља нападају на њу, а човек се из себе и у себи бори са овима њима, бори на живот и смрт, и то скоро увек невидљиво за људе око њега, за ближње. И још нешто: колико је еванђелској љубави у твојој души потребно за њено напредовање, усавршавање, сазревање, да је невидљиво помажу невидљиве ду-

ховне сестре њене: вера, молитва, нада, кротост, смерност, благост, доброта, целомудреност, бестрасност; и невидљива духовна браћа њена: пост, уздржање, трпење! И поред тога: колико је невидљиве анђелске и светитељске помоћи из оног света потребно нашој невидљивој души у овом свету, да би у њој расла наша еванђелска љубав ка своме божанском савршенству!

Тако бива и са грехом. Сваки грех у нама далеко је више невидљив него видљив: расте у нама кроз невидљива духовна збивања у нашој души; и ко све, и шта све ту не доприноси његовом порасту! На првом месту: налети и најезда невидљивих злих сила, које стварају повољну духовну климу за успевање грехова. На пример: у мени се зачиње и помаља гордост. Ено је клија, ено је ниче, и већ са свих страна навиру неке црне магле које је хране, а кроз њих — ко зна каква невидљива бића, црна и ужасна! Ено како се око клице моје гордости шуња славољубље, па самољубље, па сластољубље, па властољубље; и хране је својим црним млеком. А ко то од вас види, о људи!

Многобројне невидљивости крију од вас грех мој, док он расте и сазрева у мени. И тек кад груне кроз неко зло дело, ви га угледате. А све дотле, он је моја невидљива оила. Сем тога, колико је грехова који заувек остану невидљива својина човекова! Својина која му невидљиво сву душу потапа у смрт, и у царство зла и ђавола — пакао!

Зато поступај са сваким човеком као са бићем више невидљивим него видљивим. Јер је у сваком човеку неупоредиво више што ти не видиш него што видиш. Зато и не суди брзо и олако човека, ниједног! Јер неупоредиво мање видиш од њега него што не видиш" (**Тумачење посланице Галатима и I и II Солуњанима Светог апостола Павла**, Београд 1986, стр. 86—87). Дакле овде треба тражити и налазити решење нашег суштинског проблема, а то је: да ли ће Христос бити Центар нашег живота и сам наш живот, или ће то бити можда наше „ја“, без Христа, огреховљено себеобожавањем, наше гордо и демонизовано „ја“ у неизвесности да ће икада моћи да постане осаборњено, црквено „ми“ (према митрополиту Антонију). Свети подвижници су различито називали ово „ја“ — (телесни разум, плотско мудровање, грехољубиви ум, стари човек иструлео у греху, друга природа, тело греховно) и презирали су га; односно реч је о нашој људској природи захваћеној и осмрћеној грехом, а коју су Оци поново у Христу васпоставили само кроз покајање. Пратећи заједно с нашим пастирима човеково „ја“ на беспућима историје, покушаћемо само узгред да дамо његов краћи приказ: његову отуђеност и његово вапијање за осмишљењем. Том приликом ограничавамо се само на наше савремено доба, на поједине представнике који су говорили или говоре у име многих и обратно, најзад, на говор многобројних.

Данас је психологија остварила голем продор у тајанствене светове људске душе, и снажно утиче на њих, показујући одважност и знање дрешења Гордијевих чворова. Психолог, психоаналитичар, психотерапеут постао је у извесној мери — чудотворац, неопходна личност, поготово у оним срединама где се недовољно осећа присуство свештеника, или где се он мало разликује од своје околине. „Природно је да пастир води стадо а не стадо пастира“, каже поводом тога епископ Павле.

ТРАГАЊА ЗА ЛОГОСОМ (Завереници смисла)

Свет је одувек био једна њива глади и жеђи за смислом. „Милости хоћу а не жртве“, говори Господ. Дакле смисла и благодати, неопходне и данашњем човеку да би могао да осмисли своју егзистенцију. Сви егзистенцијализми јуче и данас (папистички, просветитељски, материјалистички), сви сем Хришћанског Православног егзистенцијализма, искључиви су, као утопија раја на Земљи. Међутим, и ове јереси вапију за Смислом.

Лутер, први велики егзистенцијалиста Европе реаговаће у своје име као и у име свога света на папизам као на тоталитарну саблазан, супротстављајући му се — тоталитарним протестом. После овога протеста започиње ера великих „протестовача“ изазваних дотичном стварношћу, и такво стање одржава се ево све до данас, а наставиће се, по свему судећи, и у будућности.

Кјеркегор ће на пример, остати распет између протеста и жеље да жртвује Богу свога Исака; на слично распињање, само без крста, пристајао је и гроф Лав Толстој.⁴

Франц Кафка се подвргао аутоагресији, имајући жељу да победи сопствену несигурност, и једнако присутно осећање опасности од агресије невидивога страха, који је исто тако морио и Камија (Странац). Та болна несигурност Кафкина и страх потицали су од диктатуре и тоталитаризма државне бирократије. Орвел ће томе дати апокалиптичке димензије (дела „Животињска фарма“ и „1984“).

Џојс проводи 17 година на писању дела „Финеганово бдење“, у „првом покушају да се артикулише неми свет сна“. Том приликом он као да је „милитаризовао“ свој књижевни језик низањем једних те истих сугласника и самогласника у реденике и шаржере смисла; односно, он настоји да помоћу такве конструкције изрази „... веома сложене (мисаоно и језички) „унутарње монологе“, који читаоцу треба да открију субјективни, ирационални свет ликова и да их, у сукобу са реалним светом, уздигну до симбола који подсећају на античке јунаке иако они воде сасвим баналан живот“ (Владимир Петрић, **Развој филмских врста**, Београд 1970, стр. 110).

Генијални филмски стваралац С. М. Ејзенштајн сматра да је Џемсу Џојсу препуштено да у књижевности развије депиктивну (приказивачку) линију јапанског хијероглифа. Свака реч Куртове анализе сликара Шаракуа, („јапански Домије“, творац најлепших дрвореза 18. века у Јапану), може се... лако применити на Џојса. Ево те анализе критичара Јулијуса Курта: „На лицима дрвореза и маске истоветан је израз... Док је изрезбарена маска саздана у прилично тачним анатомским размерама, размере портрета у дрворезу су просто немогуће. Простор између очију толико је широк да се руга здравом разуму. Нос је готово двапут дужи но што би се иједан нормалан нос усудио да буде, а брада нема никакве везе са устима; обрве, уста и све црте лица — безнадежно су погрешно повезани... Наравно, не долази у обзир могућност да уметник није био свестан погрешних размера. Сасвим свесно

⁴ Толстој је ипак био у предности испред Кјеркегора, јер је био православни хришћанин и познавао је Православље; старац Амвросије Оптински каже за њега да је — горд.

он је одбацио нормалност, и мада цртеж појединих црта лица зависи од строго концентрисаног натурализма, њихове размере су подређене чисто интелектуалним схватањима. Он је суштину спиритуалног израза поставио као норму која одређује размере појединих црта лица" (С. М. Ајзенштајн, **Монтажа атракција**, Београд, 1964, стр. 64, 61, 62).

Семјуел Бекет опет, као да је чезнуо за јуродством својим „позориштем апсурда“; ипак његов Годџ не може се поредити, на пример, са Светим Андрејем Јурџивим. Не може се поредити лудост света ради, са, лудошћу Христа ради и чекања свеопштега васкрсења из мртвих.

Полазимо од претпоставке да писац и уопште стваралац, обликује своје ликове гледајући при том у њихове архетипове а које их он сам носи у себи. Садржи их све јер је као човек истовремено, уситњена копија све-оца Адама, али и јединога (уникатна) личност. Ако је то тако, онда је и писац као Иво Андрић, разноврсни многочовек. Односно његова личност је истовремено корпус његових књижевних ликова. Али пре речи о Андрићу, изведимо до краја започету мисао о томе како писац проналазећи своје ликове (типове) у стварности или у историји, истовремено их проналази и препознаје у архе(ликовима) типовима који се таје у њему самом. Са друге стране, имајући на уму чињеницу да је човек христолик, сматрамо као исправно тврђење да писац обликује своје светле или позитивне ликове — према подобију Христа, ма колико он при том био несвестан свога стваралачкога чина, или га вршио несвесно. Насупрот томе, своје негативне ликове стваралац гради на слику и прилику Сатане, односно, на основу свеопштега искуства са грехом и злом, како у себи тако у другима, или пак на основу личних падова и искуства у директној борби са демонима. У чему је онда разлика између „стваралаштва по архетипу, и онога по подобију (христоподобију)“? Сматрамо да постоје две основне разлике; прва је у односу на писца (ствараоца), а друга у односу на дело (стваралаштво).

Писац преокупиран архетиповима, рачуна на своју инспирацију, песничку или стваралачку, свеједно, а ова је несумњиво присутна код аутентичног ствараоца, но који, упркос њој може да не буде пријемчив за благодат. Друго на шта се писац (Андрић) ослања, јесте жива уобразиља (имагинација) помоћу које он, као по неком правилу, увек мора да надомешта оно што није доживео са оним чега није био сведок. Другачије међутим стоје ствари са писцем „ради подобија (Христоподобија)“; навешћемо примере ради контраста: Достојевски, Гогољ и Солженицин су крајње пријемчиви за благодат. Научник Тростников, Татијана Горичева, Емануил Светлов такође; поготово су такви облагодаћени оци — Георгије Флоровски, Александар Шмеман, отац Јован Мајендорф, отац Александар Елчанинов, Хомјаков. Не увек чисте заносе налазимо код протојереја Сергеја Булгакова, Симона Франка, Берђајева, Соловјова. Од неправославних богоискатеља, узмимо за пример Махатму Гандија и Ламу Анагарика Говинду; старијег мистичара Јакова Бемеа, знамените учитеље Зена и такозване будистичке светитеље у Индији. И од најстаријих, поменимо Хришћанске катихумене Платона и Сократа, принца Сидарта Гаутама Буду. Међутим, не осврнемо ли се првенствено на класичне Свете Оце — писце, и на њихов чин писања као на — свети чин, нећемо моћи схватити ваљано тајну речи, нити ће-

мо имати право упућивати је другима, зато што ће она бити неосољена благодаћу. Њиховом чину писања претходила је благодат, и лични доживљај онога о чему су писали. А писали су најпре и највише о Христу као Подобију за Којим се чезне, и за благодаћу Духа Светога за којом се стреми, да би се постало христоводним. С те стране ми видимо основне разлике између такозваних световних писаца и Светих Отаца, и то у погледу интересовања, садржине, и природе стваралаштва уопште: прво је хуманистичко стваралаштво које представља величанствени приказ човека који истовремено ходи, тетур се, пада и покушава да устане, све помоћу својих сила; друго и другачије је светоотачко стваралаштво, и оно представља слику нове стварности. — Човек који је благодаћу постао богочовек у Христу, поново разговара са Богом у рају, односно сви Свети разговарају с Њим. Дотичне разлике најсаже-тије гласиће овако: једни стварају да би се сами избавили, од смрти, а други, већ избављени, избављају остале својим стваралаштвом; једно (је) дело (које) има за циљ само делимичну поправку човека, а друго је, дело које искупује и спасава целог човека, спасавајући га без остатка (Св. Григорије Богослов).

Зато једни стварају само под „повишеном температуром надахнућа“, док су Свети ствараоци — богонадахнути. /Пророци (Давид), Еванђелисти (Јован), Оци, стари и нови — Григорије Богослов, Јован Златоусти, Василије Велики, Дионисије Ареопагит, Максим Исповедник, Јован Дамаскин, Фотије, Кирило и Методије, Симеон Нови Богослов, Свети Сава, Григорије Палама и Григорије Синаит, Димитрије Ростовски, Филарет Московски, Игнатије Брјанчанинов, Теофан Затворник, Паисије Величковски, Никодим Светогорац, Теодосије Хиландарац, Владика Николај Жички и Охридски, Ава Јустин Нови-Ђелијски, ... Од живих, отац Архимандрит Софроније Сахаров ...

Враћамо се сада Андрићу, да у овако постављеној перспективи по-смотрим његов егзистенцијалистички протест.

Ни Андрић није имао јаку вољу, нити је себи допуштао ризик, неопходан за остваривање подобија. То му није дозвољавала управо његова духовна асиметрија: Европска интелектуалистичка модерна с почетка века заражена вирусом елитизма тајних друштава, — па филозофском вером са примесом римокатоличке јуридичности, — и на крају фатализмом ислама. Пројектујући себе кроз своје остварене ликове а не кроз своје остварено подобије (неизбежно искушење свакога уметника), Андрић оставља о себи и својим делом утисак мајсторског поретка и аскезе с једне стране, а утисак сензуализма, притиснутости унијом и пригушене раздраживости, са друге стране.

Андрић трага за смислом (*Ex ponto*, **Немири**), љубитељ је философије историје (**Травничка хроника**), мистички песник по природи (**Аска и вук**). Његово гледање на историју такође је мистеријско (**На Дрини ћуприја**). Међутим, у дешифровању историје он не указује на нешто што би било један персонални Центар, главни Ослонац, него су ту показани и установљени ослонци искључиво наша нада и творевине (**Мост на Жепи**); антропоморфни Ислам (**Пут Алије Ђерзелеза**); квалитет јунаштва (**Мустафа Маџар**); вера и ствариљубље (**Госпођица**); але-горије о битовању (**Прича о везировом слону, Рзавски брегови**); човек као легеон (**Проклета авлија, Бифе Титаник, Аникина времена**); два

стваралачка приступа, Гојин и Андрићев, двојма сличним стварностима (Гоја); Гоја и Андрић као двојници у ношењу Крста стваралаштва (**Разговор са Гојом**). Даље, предлажу нам се решења помоћу интуитивних снимака (**Стазе, лица, предели**); помоћу артикулације заборављеног (**Знакови поред пута**). Књиге поседују свој мирис, боју и укус, и све то душа осећа на основу сублимисаних и оваплоћених поларитета наших психофизичких сила. Зато нам се сам писац открива јасно јер му уста говоре од сувишка срца; где му је благо тамо му је и срце.

Најпотмулији тонови Андрићева дела су они о судбини или о к'смету, са укусом уклетости, омађијаности, неумитности ситуација у којима се налазе заточени његови ликови. Заправо они су заточници различитих страсти: душевних, телесних, умних и срдачних. Од њих подједнако „боли цела снага“, било да су у појама или у мировању.

Врло рано Андрић се сусрео са егзистенцијалним страхом од смрти, упознао је стрепњу, ишчекивање и згражавање. Од тога се његова душа разболела још у младости, због чега ће он остати на опрези до краја свога живота; на опрези као неки аскета који непрестано очекује и одбија нападе невидливих непријатеља. Зато његови ликови болују од неисцеливога страха који одзвања као шкргут вилица и рад канџи; канџе су облици различитих страсти и разних степени вазда у завади и ратовању. Оне су Гоју, како га Андрић описује, довеле до помрачења, а његову руку „која није била ни за руковање ни за миловање, ни за давање ни за примање“, него за стварање, довеле су дотле да створи бакрописе *Caprichos* (Каприси), *Proverbios*, *Disparates* и *Patne nesreће* (*Los desastres de la Guerra*).

„Ја нисам сликао никога лично, него грешке и пороке људске. Ја сам болестан, и нека ме оставе на миру.“

Узалуд се Гоја бранио од својих савременика који су препознавали своје карикатуре у његовим Каприсима (Иво Андрић, **Стазе, лица, предели**, Сарајево, 1965, стр. 103).

Гоја је сагледао рат као врхунско и неминовно зло коме се људи предају гоњени страстима. Он их слика као избезумљене док се узјамно уништавају, и ужас уништења. Гоја силази на дно амбиса. „Не може се знати зашто постоји зло на свету, јер све што постоји нема смисла ни разлога. На другом месту, Гоја је на један језиво наиван начин, — вели Андрић, — дао последњу реч и пуну меру свога нихилизма, негирајући и постојање другог света пошто је порекао смисао овога: на томе цртежу види се малко одигнута гробна плоча а испод ње један скелет помаља руку и показује хартију са натписом: „Ништа“. Дакле, ни тамо нема ништа. То је порука покојника, и то је дно Гојина очаја“ (Исто дело, стр. 108). Гоја, односно Андрић и његови ликови, имају разговоре са Богом и о Богу, па ипак, из целокупног дела не види се да је Бог Тај Главни ослонац, мада се то да наслутити.

„Има неколико тачака људске делатности око којих се кроз сва времена, споро и у финим наслагама, стварају легенде, — вели Андрић, — збуњиван дуго оним што се непосредно дешавало око мене, ја сам у другој половини свога живота дошао до закључка: да је узалудно и погрешно тражити смисао у безначајним а привидно тако важним догађајима који се дешавају око нас, него да га треба тражити у оним наслагама које столећа стварају око неколико главнијих легенди човечан-

ства. Те наслаге стално, иако све мање верно, понављају облик оног зрнца истине око којег се слажу, и тако га преносе кроз столећа. У бајкама је права историја човечанства, из којих се да наслутити, ако и не потпуно открити, њен смисао. Има неколико основних легенди човечанства које показују или бар осветљују пут који смо превалили, ако не и циљ коме идемо. Легенда о првом греху, легенда о потопу, легенда о Сину човечијем, распетом за спасење света, легенда о Прометеју и о украденој ватри" (Наведено дело, **Разговор са Гојом**, стр. 127).

Ово и овакво Гојино (Андрићево) веровање срцем и делимично исповедање устима ради осмишљења и спасења, у крајњој консеквенци изискује од писца или ствараоца, однос према догматској истини као према Откривеној и јављеној Истини, зато што нам Догматика помаже да се поставимо „за Истину“, а не „од Истине“, или „поред“ Ње; стваралац у кога се има поверење, јер решава управо темељна питања, у суштини Хришћанска, питање истине, љубави, смисла и пута, морао би неизоставно и да гради на овим постулатима, и да тиме потврди и оправда моралну неопходност свога стваралачког чина који се предаје. Увек подвлачимо моралну неопходност тога чина, јер од Догматике зависи Етика, као што и Догматику разоткрива Етика... како верујемо тако и живимо, тако се и спасавамо.

Гледана у овом светлу, историја свакога од нас понаособ и није шта друго до животни став према Откривеној и Оваплоћеној, Личносној (Персоналној) Истини. У случају негативног или неодлучног става према Откривеној Истини, у случају замене вредности, и ми ћемо поставити питање ствараоцевог права да говори о врлини и да се односи према Персоналној Свеврлини; имамо ли ми наиме право да говоримо о истини, љубави, доброти, слободи, правди, мудрости, животу, и све то да заступамо и бранимо, и да притом извор томе не видимо у Личносном и Вечном Логосу, Вечној Истини, Вечној Љубави, Вечној Правди, Вечној Лепоти, Вечном Животу?! Каква нам је онда корист од позајмивања ако само устима будемо призивали а срце наше остане удаљено?!

Имамо право да опомињемо ствараоца да је неправедан ако „присваја Свето Писмо“ и стане га злоупотребљавати, на шта је још Тертулијан слично реаговао указујући многобошцима да су неправедни према Светом Писму које није њихова Књига, него је разумива једино унутар свете Цркве.

СЛИКА И ПРИЛИКА У САВРЕМЕНО ДОБА

Богохулна Француска буржоаска револуција испољила је незапамћени цинизам према Хришћанству. Робеспјер је укинуо хришћански и установио револуционарни календар, с новим именима месеци и с новим револуционарним празницима; затим је укинуо само Хришћанство и завео веру у „Врховно биће“ представљено кипом. Подигли су га високо на обелиск и обоје поставили на симболичну планину подигнуту за потребу устоличења (тога) новог „божанства“.

Непрегледна маса нових „верника“ присуствовала је томе чину, уз „дужно поклоњење“. Цео овај насликани приказ насловљен је као „Свечаност Врховног бића 20. преријала II године (8. јуни 1794) на по-

љу Федерације (Марсово поље)”, а приписује се сликару Пјеру Антоану Демашију.

Робеспјер је постао „првосвештеник” новог „божанства”, а његови јакобинци „апостоли” револуције. Тако се завршила његова мржња према Римокатолицизму.

Ова нова религија у земљи Гала сачувала је свој духовни одјек све до наших дана. Од савремених поборника Робеспјерова духа и духа ове револуције, ко је био већи од Жан-Пол Сартра?! Током свега свог живота тражио је и изналазио апсурд у кључним питањима егзистенције. Па ипак, једини је он „Робеспјер” међу савременим француским егзистенцијалистима који је на крају „признао да је целог живота живео у заблуди и да одсада жели сведочити о Божијем постојању” (Жан Китон).

Страх од апсурда и фаталистичка егзистенцијална мука, толико присутна код Камија, такође је последица обескорењености савремених Гала коју су изазивали њихови преци овом револуцијом. Анализа и демистификација овога духа разоткрива се и у делима француских филмских стваралаца (Жан Реноар, син сликара Огиста Реноара, Бресон), нарочито пак у делима стваралаца „Новог таласа”, Жан-Лик Годар, Франсоа Трифоа, Александра Астрика, творца теорије „камера-стило”, ... Они ће, заједно са ствараоцима такозваног „спољног и унутарњег” неореалистичког филма у Италији, заградити свакодневни живот до дна, успевајући да га притом стилизују, поетизују и учине ангажованим до краја, односно да помоћу њега поставе битна егзистенцијална питања данашњице, покушавајући да даду одговоре на њих, разуме се, на нов начин, помоћу свога канематографског језика.

Филмски стваралац Жан-Лик Годар, с видним цинизмом, чак хулом⁵ дотиче се низа савремених питања: идентитета и моралне слободе полова (До последњег даха, Живети свој живот); поетског доживљаја стварности и живота (Луди Пјеро); „политичког тероризма као последице ратне психозе у време алжирског рата”⁶ (Мали војник); „пацифизма, — израженог у виду антиратне алегорије, — (о помахниталости људи огрезлих у ратовању, које се у њиховој свести поистовећује са похлепом)”⁷ (Карабињери); најзад, поменимо и његов став према политици као питање „бити или не бити” (Далеко од Вијетнама, Кинескиња), односно његов став према филму као делу свога постојања, аутентичне слике стварности у којој се битише.”⁸

Редитељ Франсоа Трифо, помоћу „лаке ироније” која провејава његовим делом, видно испољава интерес за проблеме друштва (400 удараца), третира проблем женске верности (Жил и Џим), затим „апсурд до кога може сам себе да доведе људски род, и последице необузданог технолошког напретка човечанства у будућности”⁹ (Фаренхајт 451).

Независно од њих, редитељи Ален Рене и Ален Роб-Грије, од којих је овај други и књижевник и један од вођа покрета „новог романа”,

⁵ Последњи филм којим хули на Богородицу и којим је због тога огорчио римокатолике у Француској.

⁶ Владимир Петрић, *Развој филмских врста*, Бгд, 1970, стр. 236.

⁷ Исто, стр. 237.

⁸ Исто, стр. 258.

⁹ Владимир Петрић, *нав. дело*, стр. 202.

послужиће се филмом као још једном оригиналном могућношћу за праћење тока свести („Прошле године у Маријенбаду“, „Хирошима, љубави моја“); односно скренуће пажњу на „увлачење камере у људе“, како је Антонини окарактерисао „унутарњи неореализам“.

Бергман и Буњуел, Пазолини и Полански¹⁰ отићи ће даље, трагајући за оностраним, док ће са филмом даље од свију отићи недавно упокојени Андреј Тарковски, успевајући најзад, уношењем православнога етоса и да покрсти филм, тога „катихумена“ међу уметностима, који се међутим припрема за крштење, од саме своје појаве, то јест од пре једнога века.

Слично Кјеркегоровом, ни свет Ингмара Бергмана не стоји у знаку васкршње радости; напротив, он стоји у знаку страха, распећа и слабљености људске природе која потребује оздрављење. Иако син пастора као и Хесе, и богословски веома обдарен, баш као и Буњуел¹¹ (више од свих даровит је Тарковски), филмски стваралац Бергман као да није доживео Христа друкчије осим као распетог; распетог невакрслог, што значи беспомоћног, какав је и Бергман у суштини: рањив, недовршен, сујетан. С тог разлога видимо његово дело најпре као покушај разрешења сопствене дилеме; — да ли је Откривено Добро кадро да пружи задовољавајуће и умирујуће одговоре на сва наша тражења? — У том смислу Бергман заиста излази са својим искатељством из оквира Протестантске традиције, чијим се иначе заточником осећа. Он не пристаје на осакаћену истину, полуистину, али је ни као Целу не доживљава, не усваја и не проповеда. Он трага за њом само помоћу философско-теолошки „стилизованих визија Добра и Зла“. Међутим, његов наслеђени религиозни протестантски менталитет допушта му необуздану самовољу у тумачењу тога Добра и Зла. Супериорност којом ствара, затим његово „аутопсихоаналитичко представљање“ одаје утисак Бергмана као извесног старог нордијског демијурга (немогућност саживљења одводи га у полигамију, очајан је због Божијега ћутања, спреман на самоубиство због несмирења, преброђује кризу стваралаштвом, одриче Бога пред новинарима и представља се као агностик). Иначе, Бергманово „стваралачко ја“ постигло је дубоке продоре у мистерију света.

По мишљењу теоретичара и изучавалаца филмске уметности, у Бергмановом стваралаштву има „... језе али је језовитост призора транспонована у поетске вредности које обилују философским смислом“ (Владимир Петрић). Сам Бергман пак каже о свом филму „Седми печат“, да је то „... алегорија у којој је тема човек, његово вечно трагање за Богом и смрт као једина извесност.“ Преточене у сликовно писмо (овога) филма, дотичне речи звуче као „... тајанственост која је постала душа ствари и људских поступака“ (Владимир Петрић). За Филм „Девичански извор“ можемо рећи, да је мало ко у овој уметности

¹⁰ Филм „Розмерина беба“.

¹¹ Цинични полутан, језуит и марксист, користио је свој дар да негира Бога; истрајавао је у томе чак и онда кад је Бог допустио слепило на њега.

„Његови филмови, — нарочито „Златно доба“, као и трилогија „Назарен“, „Виридијана“ и „Анђео уништења“, — пуни су религиозне ароме само зато да покажу како је религија „арома, опијум за народ“ (Мијо Шкворц, Бјера и Не-вјера, Загреб, страна, 667).

успео као Бергман да осети и пренесе „дух древних легенди“, односно универзалних ликова из старине (види филм „Хамлет“ Лоренса Оливијеа, „Иван Грозни“ Сергеја Ејзенштајна), као и целих епоха (Филм „Андреј Рубљов“ Андреја Тарковског); у нашој светоотачкој књижевности пак, успевао је у томе Свети Владика Николај Велимировић (Царев Завет, Књига о Светом Сави, . . . односно Свети Атанасије Велики у свом спису „Живот Светог Антонија“; Свети Григорије Нисијски у спису „О животу Мојсеја“, и други Свети Оци.

Бергманов филм „Дивље јагоде“ рађен је на тему савремене трагичне евокације човека који прави биланс свога живота. Бергман овде уздиже савремену причу до значења „философске легенде“, односно невероватне гатке у којој се личности уздижу до општег појма о савременом човеку — мученику растрзаном психичким траумама исто онолико колико је средњовековни човек био растрган дилемом о постојању Бога“ (Владимир Петрић, Развој филмских врста, Бгд, 1970, стр. 129).

Савремени човек је још једном окупио снаге да се отвори, да се разголити, да крикне. Бергман је велики сликар те кризе, или „самсаре“ из које и сам жели ван. Не сумњамо у том да савремени човек не може да изађе из ње другачији, видимо га да се враћа корењу, Православљу, међутим, нисмо сигурни у исправност Бергмановога става према спасењу. Јер се он не мири са Божјим ћутањем нити подноси Божије смирење. Због тога је ствар Божијега Промисла и допуштења узео у своје руке и озбиљно се удаљио од Бога.

Теме као што су, савремени човек и његово место под сунцем; индивидуална и колективна психологија; сукоб са собом, са околином, са законом, сукоб између поколења; ратне трауме, трагање за идентитетом; проблем афирмације и успеха; расистичке трзавице; национални романтизам и стварање митова; питање светскога мира и демократије; мреже и замке које плету тајне организације и службе; живот подзсмља, насиље и тероризам; питање престижа, хладни рат и савремени империјализам; трауме проузроковане опасношћу од језграног (нуклеарног) уништења, итд., све су ово теме Америчке кинематографије. Амерички уметници, као Елија Казан су, на већ класичну тему америчкога друштва, — побуњена омладина и мит — створили веома ангажована и успела филмска дела (**Трамвај назван чежња, Источно од раја, Бунтовник без разлога, Див**).

И категорија смеха нашла је своју филмску обраду: смех као универзални људски феномен, као један од најинтимнијих покрета душе. Он може да поседује вредност душевног лека и душевнога здравља: смех се посматра као могућност да се и најузвишеније ствари кажу на детињи чедан начин, начин ненаметив, окрепљујући, мио и духовит, и да се при том не изгуби нада, без обзира да ли се налазимо у не знам како великим искушењима; са друге стране, води се рачуна да се не прекорачи мера укуса и тако западне у баналност.

Неми филм комедијскога жанра морао је да се бори против баналности у визуелном дочаравању (грађењу) смеха, и робовао јој је не у малој мери; наиме, позивао се на смешне заплете грађене на основу

људских страсти, навика и понашања, као што су, неуздрживост, безакоње, злопамћење, осветољубивост, туча, мржња, знатижеља, клошарење. Паралелно с тим третира се и врлина: правдољубље, моралност, сталеза, толеранција, великодушност, пожртвованост, пријатељство, љубав. Затим, све ово дочарава се у комедији као живот који гледалац прати. Смењивање кадрова на екрану је убрзано, (убрзано кретање траке) тако да већ сама техника пројекције филма омогућава комичним ефектима да изађу у први план, а ови су обавезно срачунати на то да изазову смех код публике.

Нарочито деца као гледаоци налазе се у великој опасности да им се наметне баналан укус, и кич, чиме се онда онеспособљавају за танани истински укус. Њих у том погледу нарочито угрожава такозвани цртани филм (недизнијевскога¹² духа), филм који обилује агресивношћу, иако умекшаном јер је испољавају хуманизовани животињски ликови¹³ и стилизовани људски карактери. На ову опасност указујемо имајући на уму страховиту моћ идентификације гледаоца са свим оним што се збива на екрану, односно моћ поистовећења са тоталном филмском илузијом.

Далеко је од нас мисао оних који виде у цртаном филму једну обичну снимљену анегдоту чији је једини циљ да разоноди... дете или неколико дечака без мозга, пише Мари-Терез Понсе у својој студији „Естетика цртаног филма (Филмска чињеница)“ (1952. године).¹⁴

Основно прибежиште цртаног филма је примена у јаким дозама, ... и кад јој је време и кад јој није време, досетке (техничким успоравањем или убрзавањем акцентује се тај учинак). Притом не треба заборавити шта је анимација: средство визуелне експресије да би се идеје које су постале форме испуниле покретом.¹⁵

Александар Алексејев поткрепује своју замисао према којој „анимација у филму не само што поседује снагу да оживотвори људску машту и успостави везу између покрета и ритмичког звука (на чему почива и дејство плеса), него у потпуности може да овлада током мисли и емоција публике“.¹⁶

Аутори Загребачког студија цртаног филма кажу у свом „прогласу“ о анимацији између осталог и ово: „Анимирати значи дати живот и душу цртежу, и то не кроз опонашање стварности, него кроз уметничку транспозицију стварности; анимација захтева од аутора да удахне сам живот у цртеж.“¹⁷

Мари-Терез Понсе набраја двадесет и четири естетске вредности цртаног филма. Ми ћемо навести само извесне:

„Елегијско је један облик поетске лепоте“.

¹² Волт Дизни упоређиван са Лафонтеном; највећи творац цртаних филмова, сликар, редитељ, продуцент и изумитељ игара за децу и фантастичних светова у којима су и одрасли могли да нађу радости и уточишта...

¹³ „Постоји сличност између људи и животиња и прилично често животиње су у стању да одрже лекцију људима (тема коју користе сви баснописци)“ (Филмске свеске, бр. 2/76, стр. 205).

¹⁴ Филмске свеске 2, 1976, стр. 177.

¹⁵ Исто, стр. 189.

¹⁶ Владимир Петрић, Увођење у филм, Бгд, 1970, стр. 300.

¹⁷ Исто, стр. 303.

Поетика је хармоничан став и комбинација речи (изговорених): песма има своју праву вредност само у тренутку изговарања или преношења у организоване слике.

Комично је антитип трагичног.

Сликовито је прерушено лепо.

Фантастично је лепо у којем царује фантазија.

Духовито је лепо које је дух асимиловао и превео.

Племенито је величина лепог.

Сатирично је критичко или критиковано лепо.

Иронично је исмејано лепо, дотакнуто изругивањем.

Карикатурално је деформација лепог.

Драмско остаје лепо једне потресне ситуације.

Трагично је страствено или узбуђујуће лепо, антитип комичног.

Херојско је лепо врлине.

Патетично је емоција лепог.

Узвишено је веома уздигнуто лепо.

Велелепно је увеличано, импозантно лепо.

Емфатичко¹⁸ је проширено, надуто лепо, којем недостаје природност.

Лепо је савршена складност облика, боја или тонова.¹⁹

Леп цртани филм треба да поседује добро нацртане личности, предмете или животиње, изграђен леп декор; све да буде насликано одабраним тоновима са укусом, како би се постигла тражена хармонија.

Лепоту облика, лепоту сразмера, лепоту суштине и узрока, алегоричку лепоту и мистичку лепоту могуће је остварити... сва та лепота вечно живи. „Апсолутна и истинска лепота је независна од старења: за себе она претпоставља вечност”.²⁰ И та лепота садржи физичку естетику, моралну естетику, трансценденталну естетику. Лепота у уметности је синоним савршенства.

Како је са „живљењем у својој ружноћи?” — „Ружно нам не дозвољава да се одмарамо у ружноћи. Оно нас сили да из ње изађемо, да је превазиђемо, док нас лепо позива да у њега уронимо, заборављајући да је ограничено”.²²

Не треба мешати комично и грубо, зато што грубо никада не ствара здрав смех, ... док је духовито међутим комично. Најлакше се смејемо у цртаном филму ономе што је „фино”, духовито представљеној смицалици, продорној и суптилној.

„Цртани филм, како га разумеју Волт Дизни и његови подражаваоци, познаје једну базу која олакшава „срећна решења”: то је антро-

¹⁸ Филмске свеске, 2, 1976., стр. 190.

¹⁹ Емфатично.

²⁰ Edgar de Bruyne, *Esthétique du Moyen-Age*, Luven, Edition de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1947. god. str. 107.

²¹ Мари-Терез Понсе, исто, стр. 192

²² De Bruyne, оп., цитат, стр. 159.

поморфизам који они увелико користе... Увек је пријатно наине видети како се приписује дух и душа читавом једном живом свету који ми не познајемо.²³

Може ли се комично анализовати? — Унутар комичног осврћемо се на шаљиво, на необично, на луцкасто, на хумор.

„Шаљиво је елеменат који дезартикулише неку целину или неки логички део целог, који подражава савршено или добро: смешно испада да је мана неког предмета, настраност неке животиње чија несразмера или истицање изазива смех.

Необично може бити оно што је оригинално или, боље, што је чудно и тиме улази у лепезу комичног...

Луцкасто би био израз апсурда... неки лик има „каткад прилике да изазове смех духовитим одговорима супротним здравом разуму, али способним да насмеју“.²⁴ Цртани филм садржи луцкасто у прилично јакој дози, и М.-Т. Понсе сматра да не би требало да му се то пребаци.

Хумор је врста ироније: исмевање, похвала, меланхолија, озбиљно, лежерност, равнодушност, лакоумност...

Зашто није унесено духовито, иронично, сатирично, ћудљиво, карикатурално, гротескно унутар комичног? — Зато што их је немогуће интегрисати у вредности комичног; и оне су различите, аутономне вредности. На пример,

Духовито није нужно комично, оно може бити тужно.

Иронија може да се односи на ствари рђавог укуса, да буде мрска и злоћудна.

Сатира садржи нешто горчине, мада је увек представљена у комичној форми (Молијерови комади, Лафонтенове басне).

Ћудљиво сувише често превазилази комично својим претеривањем, дакле оно није више или не увек комично.

Карикатурално: карикатуре једнога Домијеа не стварају увек „жељу да се смејемо“. Напротив, те карикатуре, дубоко реалистично, садрже каткад најпесимистичкију ноту и најузбудљивије разобличавање.

А ако је **гротескно** антитип лепог, оно није неопходно комично, а још далеко мање смешно. Гротескно често садржи ружно... ретко је да ружно изазове смех: чудовиште је одвратно и не изазива смех; поглед бачен на наказу изазива увек неко гађење или неку тугу.²⁵

Направимо сада разлику између комичног, смешног и смеха.

- **Комично** је интелектуална, морална ствар;
- **Смешно** је друштвена ствар;
- **Смех** је физичка, биолошка, физиолошка па чак и патолошка ствар.

Свака од ове три категорије обухвата у себи једну естетику.²⁶

1. — Да ли је комично у делу естетско? Да ли је (лане) Бамби естетско биће?... Да ли његова естетика одговара естетици коју тражимо у комичном? Можда. Ако Бамби не изазове смех, (оно је ипак љупко) од почетка до краја филма, његове ситуације су комичне, али

²³ Исто, стр. 194.

²⁴ Исто, стр. 195.

²⁵ М.-Т. Понсе, исто, стр. 196.

²⁶ Исто, стр. 197.

не доводе до смешнога. Та комика овде остаје у домену интелектуалног, духовног, моралног.

2. — Зашто је смешно друштвена ствар? Зато што се држи на граници између интелектуалног и физичког, односно зато што је својство тог стања друштвено и све оно што се односи на друштво.²⁷

Смешно је могућност смеху да одскочи и тиме произведе свој друштвени ефекат :смешно је функција комичног.

Ако је комично морално, смешено ће бити морално; ако је комично аморално, смешно ће бити то исто. Због тога је увек опасно стварати смешне ефекте полазећи од грубих или срамних ствари. О овоме није тешко водити рачуна,²⁸ али је неопходно.

3. — Смех је физички, физиолошки... Смех је физиолошки. „Јер је смех својствен човеку“ (Рабле); осим тога, никада се не смејемо без разлога (онај ко се смеје без разлога... тежак је болесник; отуда указивање да је смех патолошки, јер постоје болесници који се смеју, а њихов смех је највећа туга коју можемо срести;²⁹ такав смех је анти-естетски јер је ружан, и посматрати га или слушати тај грохот је болно). Поступне фазе које воде од смеха до грохота биле би безграничне, сматра Понсеова, и даје пример фаза: (заиста) комичан, нервозан смех, подсмевачки смех, грчевити смех, верски смех, протоколарни смех, „смех — гуркање и смех квоцање“, подругљив смех, грохот, и тако даље...³⁰

Једном речју, „смех је ефекат схватања смешног“: „он је знак једног чисто менталног ослобођења“, „он одговара локалном, привременом и субјективном престанку неког притиска, неке принуде, која се ментално осећа као објективна“.

Не смејемо се лако гледајући цртани филм. „Смејемо се душом коју имамо“. Смех издаје човеков дух. Онај ко тражи финоћу духа тешко гута грубост...

Сва... философија смеха је, у ствари, само проучавање његове естетике, то јест „уметности смеха“. Постоји уметност смеха, као што постоји уметност говора или писања. Цео свет се не смеје, цео свет није кадар да се смеје, цео свет не воли смех и на тој последњој тачки инсистира Мари-Терез Понсе: бића која не само што не воле да се смеју, но спречавају људе који су са њима у друштву, да се смеју. Непоходно је подвлачити да живот са сличним бићима оставља отворена врата неурастенији; постоје и категорије оних који не могу да се смеју.³¹

Цртани филм негује „уметност смеха“... као што се проучава Молијер, тако ћемо једног дана проучавати Дизнија и комичну вредност његових дела... проучавање се читава архитектура смеха... Једна једина главна особина остаје неопходна за његово изазивање, она коју су стари називали *vis comica*, односно занос, одвлачење у веселост.

Управо због тога је цртани филм пријатни производ. Свежина дела и комично у карактеру личности пребацују нас у сферу веселости

²⁷ Исто, стр. 198.

²⁸ Исто, стр. 199.

²⁹ Исто, стр. 200. (смех лудака и смех идиота).

³⁰ Исто, стр. 200.

³¹ Мари-Терез Понсе, исто, стр. 201.

и у тој сфери широм се отварају једна врата да би омогућили да изађу очаравајући смешак или смех-ослободилац.

Ако једнога дана будемо имали искључиво лепе цртане филмове, — каже Мари-Терез Понсе, — катарза тог жанра неће се више налазити у смеху, но у чисто естетском смислу пуне моралне сатисфакције, зрачећег израза радости што не доликује једном грохоту, него екстатичкој задивљености која потиче од уживања чудесног, чији је отисак мирноћа духа...³²

Док ово говори, ова жена теоретичар цртаног филма мисли пре свега на Дизнијево филмско дело „Фантазија“ (1940. године), грађено према музици Баха, Чајковског, Дика, Стравинског, Бетовена, Доницетија, Мусоргског и Шуберта (Аве Марија). Она затим пореди са поезијом цртани филм и каже да се „Поетика (филма)“³³ прикључује... битној функцији уметности, која за Пола Валерија (...) може да буде „читав један језик“, а за Хегела (...) да „омогући појаву идеје“.³⁴

„Видели смо кишу, ветар, инсекте како живе као и ми и, подсећајући се на животиње брацу Зеку, брацу Медведа и брацу Лиса из „Мелодије Југа“, помишљамо на чедног Франческа од Асизе који је волео да се зближи са животињама природом, сретајући свугде поезију „као дете и примитиван човек који, као једини прави песници, не знају да су песници“.³⁵ Тако је говорио о „мом брату Снуцу“, „мојој сестри зимовки у живој огради“, „мом брату вуку“, а имао је и „сестру ружу у башти“. Ми верујемо да се та свежина, тај елан срца за лепим, то трагање за финоћом у изразу, корисним за поетско у цртаном филму, прилично истиче у животу и делу светог Франета... замишљамо какав би био цртани филм... Какав би био сусрет светог Франета и птица? Каква би била шетња свечева међу цвећем... и пламена појава пламеног херувима?“³⁶

Ми се истовремено сећамо Светог Серафима Саровског, Светог Герасима Јорданског, и Светог Аве Јустина Новог-Ђелијског који је говорио: „Опрости траво, опрости птицо, опрости Сунце“; сећамо се још Светог старца нових дана, Амфилохија са Патмоса, који је плакао гледајући дрво које се осушило. Сетимо се још и змија које су лежале склупчане у крилу нашега скороупокојенога блаженога старца Касијана, пустињака Студеничког; најзад, веома су упечатива казивања наших очевидаца о старцу Паисију Светогорцу највећем живом исихасти и о његовом односу према змији и гуштеру.

Као и у свему осталом, тако и у овој уметности (филмској) долази до злоупотребе самога медијума, а затим поверења гледалаца; такозвани гледалац или филмска публика, ако нема изграђени укус и „културу“ па покаже неумереност (прождерију) у гледању филмова,

³² Мари-Терез Понсе, исто, стр. 201.

³³ Мари-Терез Понсе, исто, стр. 205.

³⁴ На пример филмови „Мелодије Југа“, „Мали Индијанац“.

³⁵ Max Scheler, *Nature et formes de la Sympathie* (оригинал: *Wesen und Formen der Sympathie*), допринос проучавању закона емоционалног живота. Превод на француски: M. Lefebvre, Pariz 1928, strane 136—137; види Филмске свеске бр. 2, 1976, страна 211.

³⁶ Мари-Терез Понсе, *Филмске свеске*, бр. 2, '76., стр. 206, 207.

врло лако се претвара у „чучавца крај телевизора“, како се изразио ава Јустин Нови-Ђелијски, или поклоника „чудотворне, магичне кутије“, како се обично назива филм на почетку свога постојања.

Вратимо се феномену смеха који нам може указати на димензију нашега самопревазилажења, то-јест може бити показатељ здравља једнога народа, нарочито кад овај има снаге да се нашали на свој рачун. Поготово су големи наши утисци ако се ради о народу који је многонапаћен и многострадалан у својој историји, какав је на пример, Српски народ, Руски, или Грчки. Један од највећих, такозваних класичних твораца смеха на филму несумњиво је Чарли (Шарло) Чаплин (филмови: **Светлости Велеграда, Модерна времена, Велики диктатор, Светлости позорнице**, и други). Ево на који начин он поима и сажима тајну смеха, ведрине и комичности обликоване на уметнички начин: „Комедија може да буде исто толико велико уметничко дело као грчка трагедија. Обе делују на људске емоције, свака има свој систем логике којим нас доводи до одређеног закључка или до врхунца, ради изазивања осећања од којих дрхтимо или се смејемо.“³⁷

Тема људскога рада често је и са успехом обрађивана на филму; управо је ова уметност створила најлепше визуелне химне раду, избегавајући притом двоструку опасност: с једне стране опасност ниподаштавања рада, а са друге, опасност обоготворења истога. Филмски стваралац Кинг Видор успео је да преточи призоре рада у симфонију људских сила (**Хлеб наш насушни**); Довженко то исто у библијски мирис (**Земља**), Анджеј Вајда у свечаност самопревазилажења (**Човек од мрамора**), док Тарковски узводи рад, занат до молитве и богослужења (секвенца ливења црквенога звона у филму **Андреј Рубљов**).

У наставку интересоваће нас стање савременога „ја“, виђено у Музичкој уметности.

Класичну, или такозвану озбиљну музику доживљавамо првенствено као тајну додира између словесне природе и бесловесне, при чему душа и дух ствараочев прожимају бесловесну природу до њених молекула и атома, то јест до њених унутарњих логоса, оплемењујући је и уздижући до алегорије, симбола и до откривења. Откуда та човекова потреба да помоћу тонова, звукова, шумова, или путем инструмената који све то обједињују и усклађују, — пројави, пренесе и дочара тајну постојања душе, створења и ствари који стоје у узајамном односу; најшире узето, однос козмоса и небеса, Творца и његових светова? Свакако да је реч о потреби човека као љубавног бића да истовремено приђе свему, најмањим логосима ствари, и да се затим упозна и сједини са свиме што постоји, и то својом основном везивном силом — љубављу; силом љубави човек најпре прожима све постојеће, а затим говори језиком љубави о том јединству. Наше Хришћанско искуство сведочи да све стреми своме назначењу и пуноти: све речи стремя Речи, а приче Еванђељу; сви ликови стремя Прволику а личности Ипостасном Логосу -Богочовеку; све мудрости пак теже Божанској Софији, а гласови сазвучју и окладном појању.

³⁷ Владимир Петровић, нав. дело, стр. 71.

Творевина тражи свога Творца као што пева Псалмопевац:

„Све што дише да хвали Господа

*Хвалите га сви ангели његови, хвалите га, све војске његове.
Теби доликује песма, Богу.*

*Хвалите га сунце и луно, хвалите га
све звезде и светлости. Хвалите га небеса небеска,
и вода над небесима да хвали име Господње.
Јер он рече и посташе; он нареди и саздаше се.*

*Хвалите Господа са земље, немани и сви бездани:
Огањ, град, снег, лед, бурни ветар,
све што извршује његову реч: горе и сви хумови,
дрвеће плодносно и сви кедри; звери и сва стока,
гмизавци и птице пернате; цареви земаљски
и сви људи, кнезови и све судије земаљске.
Јуноше и деве, старци са младином
да хвале име Господње, јер једино је његово име узвишено.”³⁸*

*На следећи начин се вршило то библијско прослављање Бога;
„... Хвалите га уз глас трубе, хвалите га уз
псалтир (харфу) и гусле (китару).*

*Хвалите га уз тимпане (бубањ) и у колу,
хвалите га уз струне (жице) и свиралу.*

*Хвалите га уз милозвучне кимбале,
хвалите га уз кимбале које одјекују.
Све што дише нека хвали Господа.”³⁹*

И класична музичка уметност на преласку из 19. у 20. век, сусрела се са суштинским проблемима модерног доба, па се и развијала под видом одговора на питања епохе, под видом коментара и тумачења свега у једном општељудском, мистеријском виду. На пример проблем снужености, ослабљености и утучености модернога човека, Бенџамин Бритн разгони помоћу инструмената који чине да дубоко у нама, у ткивима и под кожом затрепери крепост, и да се након тога у нама појави полет.

Вредно је помена име Густава Малера нарочито данас, у времену приземности и згаснутих осећања. Малер је у моћи да управо та згасла „осећања да нам повиси”; помоћу музичке уметности можемо их неговати, као што нам је то могуће и помоћу поезије.

Ствараоци Игор Стравински и Сергеј Прокофјев супротставили су „пенушаво народно предање” апатији савремене епохе, епохе трауматизованих поколења.

Џорџ Гершвин нам је дочарао помоћу звучне масе и звучних притока, — динамику и привлачност Велеграда. Али он и протестује

³⁸ Часослов, Београд, 1967, стр. 68—70.

³⁹ Исто, стр. 71—72.

раздраганошћу против немилосрдних и обезличујућих ритмова истога Велеграда.

Слично њему у томе, поступа Жак Тати,⁴⁰ само путем уметности филма: Татијев јунак Ило покушава да кочи убиствене ритмове захук-талоба света.

Својство Господина Илоа је да постоји уздржано, . . . као пригушеност бивања. Он уздиже стидљивост на висину онтолошког начела. Неред који он изазива, неред је нежности и слободе, јер Ило (Жак Тати) је сав танан. Он нам расветљава временско мерење наших покрета.⁴¹

Тати је представник типично галске традиције хумора у којој добра досетка захтева дисциплину духа, . . . Његова комика се непосредно надахњује Бергсоновим начелима из студије „О смеху”. По Бергсону, елементи животне механике, расејаности и нееластичности чине битне основе теорије смеха, а све их проналазимо у ткиву Татијевог филмског израза. Ило је стидиви али и предусретиви господин, неспособан да се прилагоди околностима: његов ход се састоји из низа чудних саплитања, пометен је, . . . неспретни занесењак чији су једини пријатељи деца и животиње.⁴² Комика Жака Татија није песимистичка, као што није ни Чаплинова. Његова личност се супротставља безумљу света; својим непредвидивим понашањем он управо ремети ред безумних.⁴³

Једне године о Васкрсу у Јерусалиму, чули смо причу о томе како Господ задуго није дао да се из Његовога гроба појави Његов благодатни огањ, што обично бива у подне Велике Суботе. Јерусалимски патријарх, који се налазио у гробу Господњем чуо је глас, „нека се помоле Православни Арапи”. И тек што је патријарх саопштио Господњу наредбу и Арапи се почели молити, у тај час сукнуо је огањ и стао да се разлеће и раздељује на све стране по Цркви, на свеопште одушевљење присутних верника у храму Светога Васкрсења Христовога.

Међутим, ништа мање топлија од арапске, није топла ни душа црначкога народа; штавише, топлина његове душе представља главни дар примљен од Бога. У осећању ове топлине препознатива је и лако остварива њихова међусобна саборност и дружевност.

Током три века, 17-ог, 18-ог, и 19-ог, Црнци су као робови довожени преко Атлантика у Америку. Музика коју су донели са собом стопила се са музиком господара. Они на југу САД певали су spirituals, духовне песме које потичу од Енглеских црквених песама. Они су чули те химне од методистичких и баптистичких свештеника који су их превели у Хришћанство, али су им додали ритмове и бескрајну тугу која карактерише црначку музику 19-ог века (Уметност, савремена илустрована енциклопедија, 1986. год., стр. 165—166).

Даљи развој црначке музике доводи до појаве цеза, али истовремено се повећава и црначка животна туга све до 20-ог века када и врхуни у јеку расне дискриминације белаца према црнцима. Преболна црначка душа наћи ће уточиште и утеху у цез музици (Армстронг,

⁴⁰ Филмови: **Празнични дан**, **Одмор Господина Илоа**, **Мој ујак**, **Време игре**, **Саобраћајна гужва** (Трефик).

⁴¹ Андре Базен, **Шта је филм?**, Београд, 1967, стр. 71.

⁴² Богдан Калафатовић, **Знаци са екрана**, Београд, 1985, стр. 43.

⁴³ Упореди А. Базен, нав. дело, стр. 73.

Елингтон, Хемптон, Блеки, Гилеспи, Паркер, Девис). Управо џезом утешени, ови црначки уметници постаће донекле слични библијским Левитима певачима и свирачима, Асафу и његовим синовима, Еману и Етану, и синовима Корејевим, који су за времена царовања Светога пророка Давида писали и певали уз инструменте своје узвишене али и тужне песме.

Тако исто и авангардни ствараоци најновије, електронске (Ћерђ Лигети) и експерименталне музике (Џон Кејџ), чине искрене напоре да помоћу целокупног историјског звучног дешавања у времену и простору открију дубљи смисао битисања, али уједно и да опомену свет на духовну самоодбрану. Управо путем једне наизглед обезличене и обескорењене музике, помоћу сигнала, звукова, шума, импровизација, ови ствараоци упућују свету лични протест против обезличења, обескорењености и отуђености „ега“ наше, апокалиптичке епохе.

Латиноамерички песник и свештеник Ернесто Карденал близак је поменутој музичкој авангарди, елементима које уноси у своју поезију: то су технолошки термини и појмови из света електронике помоћу којих он тумачи нашу епоху (Псалми), и истовремено јој упућује речи упозорења које имају апокалиптички домет (поема *Апокалипсис*); семе кукоља, поручује овај песник, стално клија и расте у људским душама условљавајући њена дела. Зло поседује моћ личнога представљања људима; Црна интернационала у свету успешно пропагира „лепоту порока“. У свету раде претече Антихриста.

Пастири подвижници у свету међутим, супроте им се благовешћу о лепоти врлине. Божији пастир треба да се моли Богу да му да херувимску пробуденост и благодат којом се лече земни, јер, „земаљско не може излечити земне“ (Свети Јован Лествичник). Пастир треба да се моли „да саосећа свачији бол и да уђе у свачије расположење према томе како ко заслужује“ (Свети Јован). Или на другом месту: „Ако онај који може да каже нешто корисно, па не каже то у довољној мери, неће остати некажњен, колико ће тек, пријатељу драги, бити одговорни они који би били у стању да делима својим помогну злопатницима, па не чине то? Избављај браћу, ти који си од Бога избављен! Спасевај, ... оне који воде у смрт, и не буди тврдица кад треба искупити душе које демон убија (Лествица, 1963. године, стр. 219).

Зато „не може бити пастир онај који нема љубави (Епископ Павле).

S u m m a r y

Monk David Perovich

PRIEST AS A LIVING ICON

The author takes the Christ as the Proto-Icon of a true Shepherd to be imitated by every Orthodox priest on Earth.

He gives abundant biblical and patristic quotations, pertaining to the ascetic and mystical life.

Here are also to be found interesting excursions into the fields of modern music and the art of film production.

His conclusion: Without Love no one can be a Pastor.

Протојереј др К. Душан Сурма (Праг)

ЛИЧНОСТ ЈАНА ХУСА у светлу историјске истине

Опширан опис живота и рада М. Јана Хуса је дат у новом делу „Václav IV. 1361—1419“, пером чешког научника, члана Чехословачке академије наука у Прагу, одличног историчара Георгија Спевачека (Јиржи Спјевачек), објављеном у Прагу 1986. Овај значајан научни рад описује на темељу историјских докумената делатност чешког краља Вацлава (Вечеслава) IV, сина познатог чешког краља и „римског“ цара Карла IV, као и делатност познатог великог црквеног реформатора М. Јана Хуса, који је био савременик и присан сарадник краља Вечеслава IV.

У уводу овога значајног дела је речено да „епоха владавине чешког и римског краља Вечеслава IV припада једноме од најзначајнијих периода старије чешке историје, пуне драматичних догађаја, наговештавајућих припрему хуситске револуције...“ Ова опширна монографија се јавља као први детаљан опис живота и рада краља Вечеслава IV, укључен у шири круг средњеевропских а делом и целоевропских савремених догађаја. Писац Ј. Спевачек је показао у пуној мери делатност краља Вечеслава IV у доба свеопште кризе социјалног, политичког и идеолошког живота чешког и европског друштва, узбурканог међусобним борбама моћних струја.

У овом бурном добу живи и ради у херојској борби и Јан Хус. Рођен је 1370. или 1371. године у јужночешком градићу Хусинцу близу града Прахатица, где је похађао партикуларну школу, коју је завршио у Прагу, где је живео већ од године 1380. После је студирао на прашком Универзитету, најпре „артистички“, тј. Филозофски факултет. Према имовном стању укључен је у ред студената »pauperes« — сиромашни. За време студија је трпео доста од немаштине и глади. Код куће је био васпитан у строго моралном духу, који га је пратио током његовог живота и рада. Био је друштвен и веселе нарави. После завршетка факултета добио је академску титулу „бакалар слободних наука“; међу кандидатима је био шести по реду. У јануару 1396. је добио титулу „магистра слободних наука“ и сâм је после васпитавао и спремао будуће бакаларе и магистре. Доцније се усмерио на проповедничку делатност и савесно је студирао на Теолошком факултету и спремао

се за свештеничку службу. За ђакона га је посветио 3. IV. 1400, а за презвитера 12. VI 1400, надбискуп Олбрам. Као проповедник је запослен у цркви св. Михаила у Старом Граду. Проповедник у Бетлемској (Витлејемској) капели постао је 14. III 1402. Тиме је завршио свој педагошки рад на Универзитету, где је био често члан испитних комисија и позитивно утицао на рад факултета. Већ од год. 1398. је професор — *magister regens* — вршио је дужност декана Филозофског факултета; држао је говоре на свештеничким синодама у етичком духу. На разним комисијама је представљао чешки универзитет. Много је радио и на литерарном пољу.

На Хуса је јако утицало немирно друштвено стање, везано за дубоку кризу у западној Цркви и за кризу владајућих политичара, као и за размирице унутар чешке државе. Прекомерно оптерећен проблемима и задацима, које је на себе преузео на Универзитету, и његова одговорна проповедничка дужност нису му дозволили да се више удуби у изучавање ондашње западне философије, а нарочито теологије. Његово чисто словенско, осећајно гледање на теолошка питања и проблеме одводили су га на узвишени спекулативни пут, а то је омогућавало његовим непријатељима да праве против њега опасне сплетке, вештим и злонамерним извртањем његових правих назора и убеђења. Ускоро су почели да оптужују Хуса за јеретички начин мишљења. У позној схоластичкој философији је била важнија форма, него њен садржај. Догматичке фразе су значиле у западној теологији све. Оне су биле начин контроле мишљења људи, њихове „ортодоксије“, што је било и врло опасно за те мислиоце, штуре формалисте.

Владајући формализам је био непрекидно у раскораку са реалним животом, што је изазивало озбиљне дискусије на универзитетима. Разлика у погледу на свет достигла је врхунац у то доба кризе римске Цркве и избила је пуном мером у вези са појавом папске схизме и њеног утицаја на тадашње друштво. Крајем 14. века сви критички настројени мислиоци су се заузимали за обнову Цркве и тадашњег друштва, међу којима је био на видном месту и енергични, патријархално васпитани, поштени проповедник Јан Хус. Тадашње стање у западном друштву, које је Црква држала сасвим у својим рукама, било је врло бедно. Најтежи ударац је нанела велика папска схизма из године 1372, када је у Авињону изабран нови папа Климент XII насупрот тадашњем римском папи Урбану VI, који су се узајамно борили за моћ у римској Цркви. Уз то су се на Западу појавила и многа зла у водећим круговима Цркве, као: трговање са индулгенцијама, симонија, неморални живот клера, многе анатеме, интердикти, прогањање и осуђивање „јеретика“, научника, „вештица“, грабеж земаљских добара и гомилање материјалног богатства и друго. Јан Хус је у овој борби од почетка дао јаки борбени акценат етичко-социјални, са надом да тиме допринесе решењу тадање црквено-друштвене моралне кризе. Он је тежио практичном остваривању узвишених идеала Библије, нарочито хришћанске етике. Занесен моралистичким идеализмом, Хус није се зауставио на чисто теоретичком нивоу. Тако у своме делу наводи историчар Ј. Спевачек (стр. 419) где каже: „Хусове мисли су се родиле пре свега из домаћих извора. У проповедништву је ишао стопама Јана Милича из Кромерижа, а знао је добро и напредне назоре

и дела старијих универзитетских научника, као што је био А. М. Енгелшалк, са делом *Speculum aureum*, (Златно огледало), у коме критикује оштро папску власт, или М. Матија из Кракова, који напада Римску курију у делу *De squaloribus curie Romane* — О прљавштинама Римске курије — у којима је Хус налазио пуно инспирација за своју обновитељску делатност у Западној цркви. Тамо пише: „Истинска глава Цркве је сам Христос, а лошег папу није нико дужан да слуша; папу може, према потреби, да збаци Сабор.“

У то доба су на прашком универзитету изазвали велико интересовање чланци оксфордског професора Џона Виклифа, који је учио да је Библија једини извор хришћанског учења, што је Хус примио са великим симпатијама и још јаче је почео да упоређује тадашњу хришћанску теорију са хришћанском праксом. У том смислу је усмерио и своју проповедничку делатност. Настојао је да се из хришћанске науке избаци све што проузрокује распад црквене етике и морала у друштву уопште (Ј. Сп. стр. 421). Почео је да оштро напада црквена и друштвена зла, симонију, неморални живот клера, трговање индулгенцијама, пљачку и раскашан живот прелата, а нарочито црквену схизму (раскол), који је под вођством трију завађених папа причињавао највеће зло и тешкоће у Цркви и у друштву. Насупрот Виклифовом хладном философском критицизму, Хуса је одушевљавао његов дубоки етички занос, да је највеће благо позната истина, основана на библијској вери, и остварена у животу према тој вери. У томе је Хус стајао на темељу хришћанске ортодоксије, али у тадашње време то се косило са западном црквеном праксом. У своме настојању да оствари обнову поштеност и побожног живота у Цркви и друштву Хус је наишао на помоћ и симпатије надбискупа Збињка Зајица из Хазмбурка, који му је омогућио честе јавне проповеди на разним местима, а нарочито на универзитету, у којима је износио свој критички став према дискредитованом црквеном ауторитету (Ј. Сп. стр. 424). У том смислу је писао и папи Бонифацију IX, од кога је тражио искорењење зла у Цркви и обнову верског и друштвеног живота према учењу Библије.

У то време се водила велика борба око Виклифових списа, од којих су неки били сматрани за јеретичке. Хус је био сагласан са реформистичким садржајем његових књига, али у догматском погледу — он се није слагао са Виклифом, нарочито је одбацио његово учење о непретварању (реманенцији) хлеба и вина у Евхаристији. Неки црквени представници су захтевали да се Виклифове књиге, као јеретичке, спале.

Најважнији проблем у то доба је било решење велике црквене схизме — папског раскола. У ту сврху је био сазван концил у Пизи марта месеца 1409. године, на који су били позвани римски папа Георгије XII и авињонски папа Бенедикт XIII. Пошто се они позиву нису одазвали, били су обојица 5. јуна 1409. збачени са положаја и екскомуницирани из Цркве. 26. јуна је био изабран нови папа милански надбискуп, Петар Филарги де Кандија као папа Александар V, и тако је после концила у Пизи имала Западна црква три папе, јер ни римски ни авињонски папа нису уважили одлуку концила у Пизи. Прашки надбискуп Збињек је остао веран римском папи Георгију XII, чиме је дошао у конфликт како са краљем Вечеславом IV, тако и са М. Јаном

Хусом, и са њиховим присталицама. Надбискуп је бацио на Праг интердикт (забрану свих црквених обреда), али је морао пред гневом краља и народа да побегне и да се сакрије на дворцу у Роудници. Интердикт није био поштован. Због такве ситуације надбискуп Збињек и његове присталице одрекли су се папе Григорија XII и признали су новог римског папу Александра V. Тада су се прилике у Прагу и у целој земљи смириле, ауторитет краља и Хуса се јако повећао. Хус је био изабран за ректора прашког универзитета. И спор око Виклифових списа се стишао, иако је тада било много научника који су примали такво Виклифово критичко учење, што је наговештавало реформистички покрет за обнову Цркве. О односу Хуса према Виклифу имамо доста података. Тако Лудмила Павловна Лаптјева у свом делу **Хус и Виклиф** износи податке према руској историографији XIX и на почетку XX века. Хус је надмашио Виклифа својом моралном и етичко-социјалном смелошћу, теолошком прецизношћу и узорном храброшћу. Виклиф је био критички теоретик, а Хус практички борац. За њега и његове присталице наступило је време не само за црквену реформу, него и за борбу са репресивном снагом латинске Цркве, као и са институцијом папства уопште. Тако је Хусов пут водио од препорода Цркве ка измени начина црквеног и друштвеног живота. Неосновано је Хус у питањима вере био упоређиван од стране представника римске Цркве са Виклифом и осумњичен као јеретик. То су они чинили само да би се умањио његов углед и његово настојање за реформом у римској Цркви. Хтели су онемогућити Хуса у његовом реформистичком раду.

Као највећи Хусов непријатељ јавио се баш надбискуп прашки Збињек 1410. године, тако да је морао да се за Хуса заузме универзитет и сам краљ Вечеслав IV, јер надбискуп је бацао љагу не само на Хуса, него и на прашки универзитет, на Праг, на краља и цео чешки народ, као расадник јереси. Краљ Вечеслав IV, прашки универзитет и Јан Хус су се успротивили одлукама надбискупа Збињека, који је наредио да Виклифове књиге буду спаљене 16. јула 1410. и одмах после тога је изрекао анатему на Хуса и његове присталице, који су се жалили папи, тако да је морао у овоме спору да се ангажује у корист Хуса и Виклифа и сам краљ. Надбискуп Збињек је био према судбини своје родне земље сасвим апатичан, оговарао је своју земљу и хушкао је и странце против ње. У томе је тражио помоћ и сагласност папске курије. Хусова судбина је била дана у руке кардинала Колоне (Colonna), који је Хуса, као „непријатеља народа и шириоца заблуда“ позвао у Рим. Краљ и краљица су се поставили на страну Хуса и у писму папи Јовану XXIII и кардиналу Колони Хус је представљен као побожан и веран краљевски капелан, који не заслужује увреде и сумњичења са стране његових непријатеља. Ствари су ишле тако далеко да је Хус био приморан изабрати у овоме спору своје браниоце. Поред свих тешкоћа и претњи, Хус је и надаље успешно вршио своју проповедничку дужност. Надбискуп Збињек је стално жестоко нападао Хуса. За свој подли рад је задобио лица сумњивог морала, међу којима је био и Михаил де Каузис који, мада светски пустолов, беше позван за браниоца „чистоте“ вере. У фебруару 1411. кардинал Колона је бацио на Хуса анатему, јер није дошао пред његов суд. Анатему је разгласио

надбискуп Збињек у свим прашким храмовима. Но овај потез је остао без успеха. Против ових нереда и увреда је устао сам краљ Вечеслав, но надбискуп Збињек је одмах бацио анатему на све прашке бургмајсторе и коншеле (кметове) на краљевском дворцу и у граду Вишеграду. То је изазвало велику буну, и краљ је поново узео целу ствар у своје руке. Међутим, Збињек је 22. јуна 1411. објавио **интердикт** над целим Прагом и околином. Опет без успеха. Дошло је иницијативом самога краља до помирења између Хуса и надбискупа, који је скинуо анатему и интердикт, ослободио Хуса позива на суд и зауставио процес код папске курије. Помирење је остварено 3. јула 1411. Надбискуп Збињек се брзо за своје помирење са Хусом покајао и решио је да целу ствар преда на даљи поступак угарскоме краљу Зигмунду. На путу за Угарску умро је 28. IX 1411. у Пожуну.

У релативном миру Хус је наставио своју проповедничку дужност у Витлејемској капели и педагошки рад на универзитету, усмерен на етичко васпитање како појединаца, тако ширег круга друштва. Кардинал Франческо Забарела (Francesco Zabarella), надбискуп Флоренције преузео је Хусов спор у своје руке. Човек врло поштен и образован, дао је Хусу потпуно признање и прогласио његов предмет за решен. Међутим, непријатељи Хусови, нарочито споменути Михаил де Каузис, утицали су на папу Јована XXIII, који је насилно бацио Хусовог браниоца М. Јана из Јесенице у затвор, као да је он јеретик. У то доба су се жестоко сукобили нови папа Јован XXIII и збачени папа Георгије XII, кога је помагао напуљски краљ Ладислав. Зато је папа Јован XXIII расписао продају индулгенција да би набавио новац за рат против својих непријатеља према були од 9. IX 1411. и објавио је против њих „крсташки рат“. Овако срамно понашање су осудили многи теолози, међу њима нарочито Јан Хус, проповедима у Витлејемској капели у Прагу. Иако је краљ Вечеслав био у ствари против продаје индулгенција, ипак се бранио да се пре свега у земљи сачува мир, и зато је тражио да се не иступа против папе Јована XXIII. И поред тога, Хус је наставио своју борбу против „безобзирног папе“ па макар се и разишао са својим краљем, који му је био до тада наклоњен. Тако је Јан Хус прекинуо везу са званичном Црквом, са чешким краљем и неким својим пријатељима, јер су ови одбацили све Виклифове списе као јеретичке и одобравали продају индулгенција. Баш у овоме часу, „када се подигао вео, који је прикривао наказно лице институционалне Цркве и њене главе, папе Јована XXIII, засијала је морална дубина Хусовог карактера, која је надвисила и профил његових бивших пријатеља“ (Ј. Спевачек, стр. 446).

После овога заокрета стигле су папи Јовану XXIII многе оптужбе против Ј. Хуса, па је брзо после тога кардинал Petar degli Stefaneschi издао наредбу о Хусовој екскомуникацији, но Хус је ипак наставио борбу против званичне Цркве за чисту и непорочну Цркву из старохришћанског доба. Реформисти су се поделили на две странке, Хусову и другу, која се покорно вратила под ауторитет папе Јована XXIII. По улицама су избили велики нереда. Прашко свештенство је на своме састанку 18. X 1412. бацило на Хуса анатему на основу наредбе кардинала Петра дели Стефанески. На то се Хус обратио самоме Христу, истинској глави Цркве и једином највишем судији. Ствари су доспеле

тако далеко да су непријатељи Хусови тражили разорење Витлејемске капеле. Над сваким местом где се Хус задржавао био је проглашен интердикт. Са стране званичне Цркве се забрањивало слободно проповедање Евангелија. Највише представнике Западне цркве Хус није сматрао за чланове Цркве Христове, јер и тадашње три папе међусобно су жестоко ратовали, оговарали се, проклињали и псовали. Њима је било једино стало до земаљске моћи и богатства, а не до чистоте и добра Цркве (Ј. Спевачек, стр. 448 и даље).

Папска анатема и интердикт над Хусом су толико утицали на Краља Вечеслава IV да је одустао да штити Хуса и његове једномишљенике од напада високог клера римске Цркве. Сам Хус је отишао у јужну Чешку, где се бавио писањем богословских трактата, бранећи се против оптужби са стране папске курије. Молио је чланове Земаљског суда у Прагу у децембру 1412. г. да изгледе спор између њега и папске курије. Чланови суда су се у тој ствари обратили самом краљу Вечеславу. У име прашког универзитета устао је у одбрану Хуса М. Криштјан и прокуратор папске курије М. Јан из Јесеница, који је прогласио за неважећи противправни поступак вођен против Хуса, јер није у складу са канонима Цркве, што је и објавио у своме говору: *Repetitio pro defensione cause M. Ioannis Hus*. На општем синоду клера у Чешком Броду 6. II 1413, који је сазвао сам краљ, дао је Хус своју изјаву у девет тачака, у којима тражи слободу проповедања Еванђеља у част и спасење Чешке краљевине, Прага и Универзитета и уважавање свих одлука о помирењу и сагласности са надбискупом Збињеком, ректором Универзитета и њим самим. Тражио је опозивање свих оговарања и увреда и издатог интердикта. Устао је против одлуке Теолошког факултета о позитивном односу према званичној Цркви, нарочито против тврдње да је папа глава света римске Цркве а кардинали да су тело те Цркве. Хус је заступао учење „да је Црква скуп предодређених, права Црква је борбена а не друштво грешника са антихристом на челу“ (Ј. Спевачек, стр. 452). Тако је Хус видео тадашњу Западну цркву, на челу са три папе, који су се узајамно прогонили и проклињали, окружени грабљивим и непоштеним кардиналима и прелатима. У овоме непрестаном притиску, оптуживања и анатемисању са стране римске Цркве, дошао је Јан Хус до убеђења: „Да је боље поштено умрети, него непоштено живети!“ „Ко се плаши смрти, тај губи радост живота. Изнад свега побеђује истина!“ Против тада моћне Западне цркве није смео нико да се постави, јер би тиме била угрожена не само његова егзистенција, него и сам живот. Разочарани Хус се преселио у Козји дворцац у јужној Чешкој, где је написао неколико нових књига: **О Цркви**, **Кћи** (за девојке и младе жене), **Постилу** и трактате **О симонији**.

Под притиском цара Зигмунда и кардинала Франческа Забареле сазвао је папа Јован XXIII сабор у Констанци на дан 1. новембра 1414. год. Тада је декан париског Теолошког факултета јако утицао на прашкога надбискупа Конрада да искорени у Чешкој Виклифово учење, на што је он радо пристао. Париски декан Јан Герсон је послао надбискупу Конраду списак Хусових чланака, које је париски универзитет сматрао за јеретичке, при чему није навео ни једну грешку из основне хришћанске теологије, него је осудио друштвено-политичке по-

гледе Ј. Хуса, који су подривали заведени ред владајуће касте и тадашњи привидан и несигуран мир.

Хусове присталице у Чешкој су се обратиле цару Зигмунду са молбом да Хуса заштити, „јер је он поштен, без јеретичких назора и треба му омогућити одбрану, да не буде вређан и понижаван на срамоту нашег језика и чешког народа“. Сām Хус је тражио, да се јасно изнесу све грешке у његовом учењу, за које је прогоњен. За правилност Хусовог учења су сведочили нотариус Michael de Priest, а нарочито не-зерски бискуп Никола, инквизитор за јеретике, који је сведочио да Хуса добро познаје, и да не зна ни за какву његову јерес нити да га је неко окривио пред инквизиторским судом нити пред надбискупом као јеретика (лист од 30. августа 1414).

На основу писма краља Зигмунда од 1. септембра 1414. год. Хус је веровао у краљеву помоћ и заштиту, али и поред тога је одлучио да ће радо за свети закон Христов жртвовати и свој живот. Помисао на сву велику жртву за Христову истину никада га није напуштала, што се види и из садржаја његових писама својим верним Чесима и пријатељу Мартину писаним пред одлазак у Констанцу 28. септембра 1414. год. На свој трагични пут је кренуо 11. октобра 1414. са важним одбранбеним доказима, које му је предао бранитељ Јан из Јесенице. Пратили су га као краљеви делегати М. Криштјан из Прахатица и бакалар Петар из Младоњовица у својству писара. Још су ту били Јан Кардинал и Јан из Хлума и дворјанин краља Зигмунда Вечеслав (Вацлав) из Лештна. Краљ Вечеслав IV је постао равнодушан према судбини Јана Хуса, јер је хтео да по сваку цену сачува у земљи мир.

Хусова ствар је била пред концилом у Констанци са процедуралног гледишта унапред изгубљена. Није била дозвољена никаква дискусија или могуће оправдање. Хус није био уопште јавно саслушан, али је стално био вређан и исмејаван. Саме судије су добро знале, да је Хус у основи правоверни хришћанин, али су у исто време добро знали да није реч о чистоти вере, него о опасном покрету социјалне критике у области политике; стога нису били непристрасни и правични, него им је стало до чувања својих положаја и високих функција. На крају је дошло време да су саме ове судије, од којих су многи тражили радикалну промену унутар папске Цркве, стајали против самога папе, и јавно су папу Јована XXIII прогласили за јеретика. Хус их је све високо превазилазио дубином своје моралне снаге и социјално-етичким осећањем истинске вере (Ј. Спевачек, стр. 460).

Осудили су Хуса на смрт спаљивањем на ломачи да би неправедне судије очували своје положаје. У овоме саборном процесу они су ове себичне интересе одбранили, али су изгубили образ и част у очима свих поштених савременика и будућих поколења.

Оновремени јеретици нису били за Римску цркву много опасни, јер су били одмах ликвидирани у ватри на ломачи, по кратком поступку. Такав је био „закон“ инквизиције! За представнике тадашње папине цркве опаснији су били критичари њихове моралне покварености, јер су угрожавали њихов раскошан и раскалашан живот, а управо то је, радио Јан Хус, који је блистао моралном чистотом и својим идеализмом потресао је Западну цркву до темеља. Зато је био на концилу вређан и исмејаван, проклет, осуђен и физички сажежен. Ова неморална проце-

дура је показала Хуса као истинитог и трајног победника над тадашњим терористичким системом папске цркве. Хусова смрт на ломачи 6. јула 1415. год. представља судски злочин. Кардинали у ствари нису осудили Хуса због хетеродоксије, него због тога што се његови хришћански идеали не слажу са праксом гадање покварене „цркве“ на челу са папом. Свој историчарски рад о животном делу Јана Хуса завршава научник Георгије Спевачек овим речима: „Хусова смрт на ломачи подигла је таласе отпора у Чешкој и дугогодишњу устаничку борбу, коју је црквена сила угушила тек после напорнога рата, којим се у мислима прогресивног света у Европи сасвим дискредитовала. Последице ове борбе остале су нераздвојне од људских тежњи за слободом људског мишљења, социјалног напретка и људског достојанства“ (Ј. Спевачек, стр. 461).

Summary

Protopresbyter Dr. K. Dushan Surma

JAN HUS IN THE LIGHT OF HISTORY

The author based his article on the recent research work of the Czech historian George (Jiri) Spevachek entitled »King Vaclav (Wenceslas and John Hus' Heroic Struggle«.

While John Wycliff was a reformist only in theory, John Hus was a revolutionary reformer in practice. His personal tragedy will be at stake till there is discrepancy between the »idealistic« Christians and the »practical« curialists.

Depicting the times of the Great Schism in the Western Church — the towering figure of Hus reaches indeed proportions of an uncompromising Martyr, although he was fighting for a lost cause in a »lost Church«.

УЧЕЊЕ ДВАНАЕСТОРИЦЕ АПОСТОЛА (ДИДАХИ)

Учење Господа преко Дванаест апостола незнабошцима

I

1. Постоје два пута: један је живота а један смрти, а велика је разлика између тих двају путева.

2. Ово је дакле пут живота: прво, љуби Бога који те је створио, друго, љуби ближњег свог као самога себе; и ништа што не желиш да се теби догоди ни ти другоме не чини.

3. Поука тих речи је ова: благосиљајте оне који вас проклињу и молите се за своје непријатеље, постите за оне који вас прогоне. Јер каква вам је хвала, ако љубите оне које вас љубе? Не чине ли то и незнабошци? Ви пак љубите оне који вас мрзе, и нећете имати непријатеља. 4. Уздржавај се од плотских и телесних пожуда. Ако ти ко зада ударац у десни образ, окрени му и други, и бићеш савршен. Ако те ко потера једну миљу, иди с њим две. Ако ти ко узме хаљину, подај му и кошуљу. Ако ко одузме од тебе твоје, не ишти; та и не можеш.¹ 5. Свакоме који иште од тебе подај и не ишти натраг, јер Отац жели да свима даје од својих дарова. Блажен је онај који даје према заповести, јер је невин. Јао ономе који узима: ако неко узме имајући потребу, не греши; али онај који немајући потребу узме, биће суђен зашто узме и у коју сврху и налазећи се у тескоби, биће испитан о делима које учини и неће оданде изаћи док не да и последњи новчић. 6. Али и о томе речено је: нека се озноји милостиња твоја у рукама твојим, док не спознаш коме да даш.

II

1. Друга заповест учења је: „не убиј, не чини прељубу, не буди скрнавитељ деце, не блудничи, не кради, не бави се магијом ни врачанством, не убиј дете побачајем, нити га усмрти пошто је рођено, не пожели оно што је ближњег твога. 3. Не куни се криво, не сведочи лажно, не злостави, не злопамти. 4. Не буди двосмислен ни дволичан у говору: јер дволичан говор је замка смрти. 5. Реч твоја нека не буде лажна, ни празна но потврђена делом. 6. Не буди похлепан на грабљив, ни лицемеран, ни злобник нити горд. Не снуј зло против ближњег свог. 7. Не мрзи ниједног човека, но једне укори, за друге се моли, а неке пак љуби више од живота свог.

III

1. Чедо моје, бежи од сваког зла и од свега сличног њему. 2. Не буди гневан, јер гнев води у убиство, нити жесток, нити свадив, нити насилан: јер од свега тога настају убиства. 3. Чедо моје, не буди пожудан, јер пожуда води у блуд, нити бестидан у говору, нити дрзак у погледу, јер од свега тога настају прељубе. 4. Чедо моје, не буди сујеверни вребатељ знамења, јер то води у идолопоклонство, нити бајалац, нити звездочатац, нити обављач лажних очишћења,² и немој желети да то гледаш: јер из свега тога рађа се идолопоклонство. 5. Чедо моје, не буди лажа, јер лаж води у крађу, нити среброљубац, нити жељан таште славе, јер из свега тога настају крађе. 6. Чедо моје, не буди гунђало, јер то води у хулу, нити самовољан, нити зломислен, јер из свега тога настају хуле. 7. Буди кротак, јер ће кротки наследити земљу. 8. Буди великодушан, и милостив, и незлобив, и тих, и добар и непрестано трепти пред речима које чу. 9. Не узноси се и не дај места дрскости у души својој. Нека не пристаје душа твоја уз надмене, но нека саобраћа са праведнима и смернима. 10. Све што ти се догоди прими као добро, знајући да ништа се без Бога не збива.

IV

1. Чедо моје, онога који ти говори реч Божју опомини се дању и ноћу и указуј му част као Господу; јер где се говори о Господњој Влади, онде је Господ. 2. Свакога дана тражи лица светих, да се успокојиш у њиховим речима. 3. Не пожели раскола, смируј завађене; праведно суди, не гледај ко је ко када кудиш преступе. 4. Не двоуми се да ли ће нешто бити или неће.

5. Не буди као онај који када треба да узме пружа руке, а када треба да да стиска их. 6. Ако си нешто стекао својим рукама даћеш откуп за грехове своје. 7. Не оклевај са давањем нити дајући гунђај, јер познаћеш ко је Онај Добри који ти узвраћа платом. 8. Не окрећи се од оскуднога, већ имај све заједничко са братом твојим и не реци да је твоје: јер ако сте заједничари у бесмртним добрима, колико више морате бити у смртнима!

9. Не дижи руку своју од сина свога или од кћери своје, него их од младости учи страху Божијему. 10. Не заповедај у љутини своје слуги или слушкињи, који се у истога Бога надају, да никада не би изгубили страха пред Богом који је над вама обома, јер не долази да позове гледајући ко је ко, него оне које дух приправи. 11. А ви робови покоравате се господарима вашим као слицы Божјој у поштовању и страху. 12. Мрзи свако лицемерје и све што није мило Господу. 13. Никако не напуштај заповести Господње, но чувај оне које си примио, ништа не додајући нити одузимајући. 14. У цркви исповедај грехове своје, и не приступај молитви са злом савешћу. Ово је пут живота.

V

1. А пут смрти је овај: пре свега, зао је и пун проклетства; ту су убиства, прељубе, пожуде, блудничења, крађе, идолопоклонства, магије, чарања, грабежи, лажна сведочења, лицемерје, дволичност, превара, охолост, злоба, самомнење, похлепност, псовке, завист, дрскост, надменост, разметивост. 2. Тим путем иду прогонитељи добрих, мрзитељи истине, љубитељи лажи, они који не познају награду праведности, који не пријањају добру нити праведном суду, који бдеју не за добро него за зло, од којих је далеко кротост и трпљење, љубитељи празних ствари, угеривачи дугова, који су немилостиви према сиромашу, који не маре за оптерећеног, који не познају Створитеља свога, убице деце, упропасти-тељи Створења Божјег, који се окрећу од човека оскудног, муче ожа-лошћеног, бранитељи богаташа, беззаконе судије сиротих, свегрешници. Чувајте се, чеда, од свих оваквих.

VI

1. Пази да те ко не заведе са пута овога учења, пошто те такав мимо Бога поучава. 2. Ако можеш да носиш цео јарам Господњи, бићеш савршен; ако пак не можеш, што можеш то чини. 3. А што се тиче јела, узми на се оно што можеш, али се особено уздржавај од онога што је жртвовано идолима, јер то је обожавање мртвих богова.

VII

1. Што се тиче крштења, овако крштавајте: пошто сте све то прст-ходно рекли, крштавајте у име Оца и Сина и Духа Светог у живој води. 2. Ако пак немаш живе воде, крштавај у другој води; ако не можеш у хладној, онда у топлој. 3. ако немаш ни једне ни друге, излиј трипут воду на главу у име Оца и Сина и Светога Духа. 4. Пре крштења нека онај који крштава и онај који ће бити крштен и ако који други могу, посте. Заповеди да онај који треба да се крсти пости дан или два.

VIII

1. Постови ваши нека не буду са лицемерима; они посте понедељ-ком и четвртком, а ви постите средом и петком. 2. И немојте се молити као лицемери, но као што је заповедио Господ у своме Јеванђељу, овако се молити: Оче наш који си на небесима, да је свето име Твоје, да дође Царство Твоје, да буде воља Твоја и на земљи као и на небу; хлеб наш насушни дај нам данас и опрости нам дугове наше као што и ми опра-штамо дужницима својим. И не уведи нас у искушење, но избави нас од злога. Јер Твоја је сила и слава у векове. 3. Тако се молити трипут дневно.

IX

1. А што се тиче евхаристије (благодарења), овако благодарите. 2. Прво о чаши: благодаримо ти, Оче наш, за свету лозу Давида детета Твога, коју си нам дао да познамо кроз Исуса, дете Твоје. Теби слава у векове. 3. А о ломљењу хлеба: благодаримо ти, Оче наш, за живот и познање које си нам дао да познамо кроз Исуса дете Твоје. Теби слава у векове. 4. Као што разломљени хлеб овај беше разасут по бреговима и сабран постаде један, тако нека се сабере Црква Твоја са крајева земаљских у Твојем царству. Јер твоја је слава и сила кроз Исуса Христа у векове.

5. Нико да не једе нити пије од евхаристије ваше осим крштених у име Господње. Јер о томе рече Господ: Не дајите светињу псима.

X

1. А пошто се наситите овако благодарите: 2. благодаримо ти, Оче Свети, за свето име Твоје, које си уселио у срцима нашим, и за познање и веру и бесмртност, које си нам открио преко Исуса сина Твога; 3. Теби слава у векове. Ти си, Владико Сведржитељу, саздао све ради имена Свога и дао си људима храну и пиће на уживање, да благодаре Теби, а нама си подарио духовну храну и пиће и живот вечни преко Сина Свога. 4. Благодаримо ти за све јер си моћан. Теби слава у векове. 5. Сети се, Господе, Цркве Своје да је избавиш од сваког зла и да је усавршиш у љубави Својој, и освећену сабери је од четири ветра у царство Своје, које си јој прихватио. Јер је твоја сила и слава у векове. 6. Нека дође благодат и нека прође овај свет. Осана Богу Давидовом. Ако је ко свети, нека дође. Ако ко није, нека се покаје. Маран ата. Амин. 7. Пророцима допустите да благодаре колико хоће.

XI

1. Ко вас дакле дошавши буде учио свему овом напред реченом, примите га. 2. Ако сам пак учитељ изопачено учи другачију науку на разорење, не слушајте га. А ако додаје праведност и знање Господње, примите га као Господа.

3. Што се тиче апостола и пророка, како је по правилу Јеванђеља тако чините. 4. Сваки апостол који долази к вама нека буде примљен као Господ. 5. Али нека не остане више од једнога дана; ако је нужда, нека остане и други. Ако остане три дана, лажни је пророк. 6. Апостол кад крене даље, нека ништа не узима, осим хлеба колико му је потребно док не стигне до следећег преноћишта. Ако иште новац, лажни је пророк.

7. И ниједног пророка који говори у духу да не искушавате нити да распитујете; јер сваки грех опростиће се, али тај грех неће се опростити. 8. Али није свако пророк који говори у духу, но ако има нарав Господњу. По нарави разазнаће се лажни пророк и истинити пророк. 9. Ниједан пророк који у духу нареди да се постави трпеза не једе од ње³, сем ако није лажни пророк. 10. Сваки пророк који учећи истини, оно што учи не твори, лажан је пророк. 11. Сваки пророк који је искушан, истинит, који чини нешто за васељенску тајну Цркве, а не учи

друге да творе то што он сам твори, нека не буде осуђен од вас: јер он има суд код Бога, јер исто тако су чинили и древни пророци. 12. Који пак каже у духу: дај ми новца или нешто друго, не слушајте га; ако за друге који немају каже да им се да, нека га нико не осуди.

XII

1. Сваки истински пророк који жели да се настани међу вама, до-
проверавања познајте га. јер имаћете моћ разумевања да ли је са десне
или са леве. 2. Ако је намерник онај који долази, помозите му колико
год можете; али да не остане код вас више од два дана, или ако је
нежно, три. 3. Ако жели код вас да остане, ако је занатлија, нека ради и
нека једе. 4. Ако пак не влада неком вештином, по разуму своме побри-
ните се да као хришћанин не живи међу вама беспослен. 5. Ако не жели
тако да чини, онда је христопродавац. Чувајте се таквих.

XIII

1. Сваки истински пророк који жели да се настани међу вама, до-
стојан је хране своје. 2. Исто тако истински учитељ и сам је достојан,
као и радник, хране своје. 3. Узевши дакле, сву првину са винограда и
гумна, од говеда и оваца, да се да као првина пророцима, јер они су
првосвештеници ваши. 4. Ако немате пророка, подајте сиромасима. 5.
Ако правиш храну, узевши првину подај пророцима. 6. Ако отвориш по-
суду са вином или уљем, узевши првину подај пророцима. 7. Одвојивши
од сребра и од одела и од све своје имовине првину, по својој вољи, по-
дај по заповести.

XIV

1. У недељни дан Господњи окупивши се ломите хлеб и савршите
евхаристију, исповедивши претходно своја сагрешења еда би жртва ваша
била чиста. 2. Сваки који има распру са другом својим да не улази са
вама све док се не помири, да се не оскврни жртва ваша; 3. јер ово је
речено од Господа: на сваком месту и у сваком времену приносиће се
мени Жртва чиста, је сам Цар Велики, говори Господ, и име је моје див-
но међу народима.

XV

1. Рукоположите стога себи епископе и ђаконе достојне Господа,
људе кротке и несреброљубиве и истините и проверене, јер вама они
служе службу пророка и учитеља; 2. немојте дакле да их презирете, јер
они су достојни поштовања са ваше стране као и пророци и учитељи.

3. Укоравајте једни друге не са гневом но у миру, као што нала-
зите у Јеванђељу; и нико нека не разговара ни са ким ко греши против
ближњег нити да га слуша, све док се не покаје. 4. А молитве ваше и
милостиња и сва дела ваша тако да творите, као што налазите у Јеван-
ђељу Господа нашега.

XVI

1. Бдите над животом вашим: светиљске ваше да не буду угашене и бедра ваша неопасана, но будите спремни, јер не знате часа у који ће доћи Господ ваш. 2. Често се сакупљајте просећи оно што доликује душама вашим, јер неће вам користити све време веровања вашег, ако не будете савршени у последњи час.

3. У последње дане намножиће се лажни пророци и упропаститељи и изметнуће се овце у вукове, а љубав ће се изродити у мржњу. 4. Кад нарасте безакоње, омрзнуће људи једни друге и прогониће и предаваће, и тада ће се појавити преластитељ света као син божији и твориће знаке и чудеса и земља ће се предати у његове руке, и твориће неправду какве није било никад од векова до сад. 5. Тада ће људска творевина доспети у огањ кушања, и многи ће се саблазнити и пропасти, а они који остану у вери спашће се због самог проклетства. 6. И тада ће се појавити знак истине: први знак биће отварање неба, други знак је глас трубни, а трећи—васкрсење мртвих. 7. И то не свих, но како је речено: доћи ће Господ и сви свети са Њим. 8. Тада ће свет угледати Господа где долази одозго на облацима небеским.

Превео са старохеленског А.Т.П

1. Уп. I Кор. 6. 1; Мт. 5. 40. Хришћанин не може употребити насиље или тражити помоћ многобожачког суда. Тако објашњава ово место Вријеније. 2. Уп. Пон. зак. 18. 10. Подразумевају се жртвоприношења за очишћење и заклинања против болести. 3. Пророци су имали обичај да поставе трпезу за бедне помоћу средстава хришћана. 4. Они који остану у вери биће проклети антихристом и само то проклетство спашће их

Summary

THE TEACHING OF THE TWELVE APOSTLES

Here we have a new translation into Serbian of **Didache** from the original Greek.

Милован Миодраговић

ДОГМАТ О ВАПЛОЋЕЊУ БОГА ЛОГОСА У ОКТОИХУ

„У почетку беше Логос,
и Логос беше у Бога,
и Логос беше Бог” (Јн. 1, 1).
„И Логос постаде тело
и настани се међу нама” (Јн. 1, 14).

Основна сотириолошка истина Православне Цркве јесте да је Христос истинити Бог и истинити човек, и само у Њему (у Телу Његовом — Цркви) могуће је наше истинско спасење и обожење.

Грехом прародитеља у свет је уведено зло као једна демонска стварност. „У свету вештаственом зло се разрасло до грандиозних сразмера, обукло се у неслућене вештаствене облике, постигло такву чаролијску вештаствену реалност, каква не постоји ни у свету демонском, јер је вештаствена реалност зла могућа само у свету човечанском, пошто је једино човек духовновештаствено биће у сва три света”.¹ Због греха је потамнео лик Божији у човеку. Оно што човека издваја од остале твари и што му даје вечно назначење и вечни смисао помрачено је грехом, који се почео сматрати природном појавом људског живота. С друге стране, посматрајући човека после пада из библијске перспективе, видимо да је он одмах окусио тежину живота без Бога. Свој грех је доживео као пад и декаденцију, а не као самообожење, чему се надао. Тако, поред зла, које у људском роду налази своје остварење у вештаственом свету, кроз сву свештену историју Старога Завета налазимо опитно присутну надприродну интервенцију Божију у виду једног савеза и дијалога између Бога и Његовог народа. Без те надприродне интервенције Божије у свету, односно без заједнице света са Богом, свет не би могао опстати. Ране човечанства отуђеног од Бога биле су толико велике да је било очигледно да се оно само не може спасти, на што су указивали и пророци и философи.

Тада се вечни, безгранични, несместиви Бог облачи у праог човека и смешта се у оквире наше историје и нашег постојања, остајући истовремено безграничан и несместив. Тај улазак Логоса Божијег у нашу историју и учинио је њу светом и свештеном, учинио ју је историјом нашег спасења. Догађај ваплоћења Бога Логоса, бар у Православној Цркви, која једина и јесте уистину Тело оваплоћеног Христа

¹ Ј. Поповић, Догматика Православне Цркве, књ. II, Београд, 1935, стр. 3.

Бога, није само један важан догађај, који се једном догодио ради спасења човека и света, или да би задовољио увређену правду Божију (какво се мишљење, на жалост, може наћи и у неким уџбеницима православне догматике) и да тај догађај припада прошлости, а ми, у најбољем случају, само уживамо плодове тог догађаја. Не! „Један спасоносни богомдани и богомучињени догађај који се у Божанској икономији (домостроју, плану) спасења света и човека десио у дати историјски моменат, десио се тако и зато да буде литургијски, а то значи богослужбено и човекоспаситељно, непрекидно продужаван кроз сву историју Цркве на земљи све до Другог доласка Христовог, а после и кроза сву вечност.”²) Тајна ваплоћења Бога је присутна у свакодневном православном богослужењу, и у Православној Цркви, и нема битне разлике између празника и оних догађаја које Црква кроз своја богослужења празнује.³

Како је тема овог скромног рада догмат о ваплоћењу Бога Логоса у Октоиху, ми ћемо се и ограничити само на ту богослужбену књигу, односно на неке песме које смо изабрали као највише везане за догмат ваплоћења.

Разлог и циљ ваплоћења Сина Божијег је наше спасење које је изискивало долазак Бога Логоса, али долазак у телу тј. ваплоћење, очовечење (енантрописис), истинско постајање човеком, као што је и сам Спаситељ требао да буде истински Бог.⁴ „Јер као што је Господ, обукавши се у тело, постао човек, тако и ми људи, телом Његовим узети и примљени, бивамо обожени од Логоса и тако живот вечни наслеђујемо”.⁵ Зато се ми на богослужењима захваљујемо и величамо Пресвету Богородицу што нам је родила Спаситеља и „од Еве избављење”. „Ти си, Владичице, Бога с људима сјединила, Ти си једина мртву природу уздигла Божанској нетрулежи, Ти си земњима источила спасење”.⁶

Да ли би се, међутим, Бог оваплотио и у случају да човек није пао у грех? О овом питању богослови расправљају, и мишљења су подељена. „Може се рећи да се у том случају Син Божији не би оваплотио, јер би човек напредовао тако много у јединству с Њим, целим својим бићем састављеним из душе и тела, те би Син Божји, у неку руку, постао његов носилац, његов ипостасни темељ”.⁷ Но степен на који је човек уздигнут ваплоћењем Сина Божјег узвишенији је од оног на који је човек био постављен после стварања. Сама та чињеница, свакако, говори да се „Нови Адам” оваплотио да би човека довео у потпуно јединство с Богом, односно, да би човеку омогућио то јединство. „Да сви једно буду као ти, Оче, што си у мени и Ја у Теби, да и они у нама једно буду” (Јн. 17, 21). Но овде се за љубопитљиви људски ум поставља још једно питање: зашто се, наиме, рађа управо Син Божји, а не неко Други од Лица Свете Тројице? Па свакако због тога што је лично својство Сина рађање. „Лично својство Сина којим се Он вечно и неизмениво разликује од Оца и Духа јесте рађање. Он се вечно ра-

² А. Јевтић, Бог се јави у телу, Гласник, Београд, 1970, стр. 7.

³ Исто.

⁴ А. Јевтић, Патрологија, Београд, 1984, стр. 57.

⁵ Св. Атанасије Велики, Против Аријанаца III 34.

⁶ Октоих, гл. I Стихира на Господи возвах у суботу.

⁷ Д. Станилоје, О Пресветој Богородици у прологу Јеванђеља по Луки, Гласник, Београд, 1982, стр. 113.

ђа из природе Оца по својој вољи и сходно животу апсолутне хармоније која влада у савршеној пуноћи Бића Божијега⁸. Једино тако, ваплоћењем Сина Божјег (Његовим рођењем у времену од Деве Богородице) није се десила никаква промена у Тројичином Божанству; није се нимало изменила ни природа ни лична својства Лица Свете Тројице.⁹ Логос Божји је, „једини знајући немоћ људске природе, милостиво се у њу обукао“.¹⁰ Тако: „Логос постаде тело“ (Јн. 1, 14). Наравно, Логос је остао и Бог. Зато певамо: „Како да се не дивимо богочовечанском Породу Твом, о Свечасна, јер не знајући за мужа најбеспрекорнија Ти си родила без Оца Сина у телу, пре векова од Оца рођеног без матере, који не претрпе никакве промене или сливање или раздјељење, већ обеју природа својства цела сачува“.¹¹ „Поштујем, Христе, Твога оваплоћења сјединење, и његовом образу поклањам се, јер као предвечни Бог од Деве неизрециво би човек, остајући у обома савршен“.¹² А Светој Деви певамо: „Родила си кога Отац роди пре свих векова“,¹³ који је у две природе, а у једној ипостаси.¹⁴

Свето Откривење констатује чињеницу ипостасног сјединења Божанске и човечанске природе у Христу. „Бог се јави у телу“ (1 Тм. 3, 16), али не објашњава начин тог сјединења, него каже да је то **велика тајна побожности** (1 Тм. 3, 16). Појавом јереси Црква је морала да изрази своје саборно, васељенско, непромениво учење, што су и учинили Оци на васељенским саборима, посебно пак Оци IV Васељенског сабора исповедајући да су Божанска и човечја природа у Господу Исусу Христу сједињене: **несливено** (асинхитос), **непромениво** (атрептос), **нераздељиво** (адиеретос), **нераздвојно** (ахористос). Није овим исцрпљена тајна ваплоћења; Боже сачувај. Тајна очовечења Бога, тајна рођења Богочовека из бесемене утробе Пресвете Деве, која и по рођењу остаје Дева, јесте недокучива тајна у православној теологији. „Која си носила свих носећега, и дојила свима пића дајућега, велика је и страшна та надумна Твоја тајна, ковчеже честне светиње, Дево Богородице“.¹⁵ „Чудо је превелико како се Несместиви смести у Твојој утроби и оваплоти се и јави се као човек, не трпећи мешање или разделење“.¹⁶ „Све су Твоје тајне, Богородице, надумне, све преславне; у чистоти утврђена и девичанством чувана, Ти се показа права мати родивши Бога истинитог...“¹⁷ Превелика је то тајна, свакако, јер се у Богочовеку Христу оваплотила сва тајна Бога и сва тајна човека.¹⁸

У Еванђељу се каже: „Нађе се да је затруднела од Духа Светог“ (Мт. 1, 18). Не објашњава се како је зачала, како је то Дух Свети учинио. Зачеће у бесеменој утроби за људску логику представља невероватан парадокс. Марија каже анђелу: „Како ће то бити кад ја не знам за мужа“? (Лк. 1, 34), па не могући да схвати несхвативу тајну, смирено

⁸ Ј. Половић, нав. дело. књ. I, стр. 167.

⁹ Исто, стр. 19—21, види опширније.

¹⁰ Минеј за месец новембар 20. дан, ирмос 3. песме.

¹¹ Октоих, Догматик III гласа.

¹² Октоих, гл. I Канон на повечерју у понедељак, VII песма Богородичен.

¹³ Исто, гл. I Канон на јутрењу у уторак, III песма.

¹⁴ Исто, гл. I Канон на повечерју у понедељак, IX песма.

¹⁵ Исто, гл. I Канон на јутрењу у понедељак, IX песма, Богородичен.

¹⁶ Исто, гл. I Полуноћница у недељу, Богородичен сједална.

¹⁷ Исто, гл. II Богородичен васкрсни.

¹⁸ Ј. Поповић, нав. дело, књ. II, стр. 24.

приста да буде слушкиња Тајне: „Ево слушкиње Господње; нека ми буде по речи твојој” (Лк. 1, 38). Пред том Тајном: „Речите говорнике видимо безгласне као рибе... јер не умеју да објасне како си и девојка остала и могла родити”,¹⁹ док верни православци исповедају: „Зачела си бесемено и родила си неизречено Онога кога чиноначалници анђела не могу видети”.²⁰ Зато: „Ходите, поклонимо се Богу Логосу пре векова рођеном од Оца, оваплоћеном од Деве Марије”.²¹ И Оци VI Вас. сабора исповедају да је Света Дева по телу родила Логоса на начин надуман и неизрецив (**ипер нун ке логон**).

Родивши се од Деве и постајући човек, Логос остаје истинити Бог. „Цар небески се из човекољубља јави на земљи и с људима поживе, јер од Деве чисте Он прими тело, и са примљеним телом од ње изиђе. Један је Син сугуб (двострук) по природи али не по ипостаси. Стога кад Њега проповедамо уистину као савршеног Бога и савршеног човека, исповедамо Христа Бога нашега...”²² Пророк Исаија је новорођеном Господу, много пре Његовог рођења од Деве, наденуо име Емануил (ср. Ис. 7, 14), што значи „с нама Бог”. Свети Богопримац Симеон Га назива **спасење** (ср. Лк. 2, 30), јер Господ Христос заиста јесте спасење наше, Бог наш. Бог Отац Га назива Сином (ср. Мт. 3, 17; Мк. 1, 11; Лк. 3, 22), а сам Спаситељ каже: „Ја и Отац једно смо” (Јн. 10, 30).

Логос Божји постаје ваплоћењем, такође, и истинити човек. Спаситељ је нарочито волио да назива себе Син Човечији (ср. Мт. 8, 20; 9, 6; 12, 8; Мк. 2, 10; Лк. 3, 22). И свој други долазак Он назива доласком Сина Човечијега (ср. Мт. 24, 27; 24, 37; 27, 44; Мк. 8, 38; 13, 26; Лк. 9, 26). И наш вечни живот Господ Христос је учинио зависним од једенља Тела Сина Човечијега и од пијења Крви Његове: „Ако не једете Тела Сина Човечијега и не пијете Крви Његове, немате живота у себи (Јн. 6, 53). А „који једе Моје Тело и пије Моју Крв има живот вечни”. „Онај који је природом невештаствени и невидљиви Бог, просто и неизрециво се јавља као човек од Свете Деве”.²⁴ Овим догађајем беспочетни Син Божји започиње своју нову егзистенцију, своје човечанско битисање, или тачније богочовечанство. Његов Божански живот постао је оваплоћењем Богочовечански. У томе је највећа тајна Личности Христове што је Он — Бог у телу (**Тхеос ен сарки**). „А сваки дух који не признаје да је Исус Христос у телу дошао, није од Бога; и то је дух Антихриста” (Јн. 4, 3). Према Откривењу, дакле, и према учењу Цркве, Господ Христос је потпуни, савршени човек, који се од осталих људи разликује по томе што је на надприродан начин рођен и што је безгрешан. Он „изволе без оца из Тебе да се оваплоти, да свој опет обнови лик (у човеку) иструлели страстима”.²⁶

Господ Христос је, значи, истинити Бог и истинити човек, али Христос је једно Лице. Иако су у Њему две природе, Божанска и човечанска, Он собом не представља два посебна лица „него једно Божанско

¹⁹ Акатист Богородици, икос. 9. Православни молитвеник, Београд, 1984, стр. 64.

²⁰ Октоих, гл. I Вечерње у недељу, Богородичен.

²¹ Исто, гл. II Вечерње у суботу, стихира на Господи возвах.

²² В. 79. прав. VI Вас. сабора.

²³ Октоих, Догматик VIII гласа.

²⁴ Октоих, гл. I Канон на јутрењу у уторак, VIII песма.

²⁵ А. Јевтић, Бог се јави у телу, Гласник, Београд, 1970, стр. 8.

²⁶ Октоих, Догматик IV гласа.

Лице, Лице Бога Логоса, Који је у своју Божанску ипостас примио човечанску природу".²⁷ То исто говори, поетски, још садржајнијим речима, црквени песник у Догматику шестог гласа: „Он који је по природи Бог, ради нас постаде по природи и човек, не у два лица раздвојен, него у два несливеним природама познат".²⁸ Или на другом месту, певајући Пресветој Богородици: „У две воље Једнога си од Пресвете Тројице родила, свебеспорочна, Који носи једну ипостас."²⁹

Непромениво учење Цркве да је Господ Христос и Бог и човек — Богочовек, и да је као такав Он једна и јединствена личност, преносило се и чувало у предању Цркве, па свакако и у богослужбеним књигама које су део записаног предања Цркве, и то је оно живо предање Цркве, које се у песмама и молитвама свакодневно исповеда и преноси. То свакодневно, богослужбено преношење, и продужавање божанских догађаја кроз наш живот на земљи, то управо и јесте прави, пуни и истински живот Цркве, њено богослужење. „Православна теологија је у основи захваљивање Богу (Doxologia)," каже проф. Јован Зизиулас.

Тајна ваплоћења Логоса Божјег неодвојива је од тајне спасења човека и света, јер је циљ ваплоћења Бога управо спасење човека и света. Зато певамо Богородици: „Пречиста, родила си Једнога од Тројице, Богоначалног Сина, који се из Тебе оваплоти ради нас".³⁰ „И тако је Боговаплоћење основа нашег спасења. Спасење наше је Исус Христос, који нас уводи у нови подвиг, у нови век, и уводи нас да царујемо с Њим. У Богочовеку је усредоточен сав наш живот, следствено Његовом сједињењу с нама. Он је све наше уздање, сва наша помоћ, Он ће нам све заменити Собом на небесима примајући нас у вечни живот".³¹ У ваплоћењу Логоса открила се тајна Божија непозната и светим анђелима. То је свакако тајна Христова, тајна несхвативог и неизрецивог сједињења двеју природа у једној и јединственој Личности Логоса. Том тајном се „Бог спустио до човека да би се човек уздигао до Бога; Бог се причестио наше, људске природе, да се и човек причести Божанске; Бог постаде Син Човечији, да би човек постао син Божији; Бог се очовечи да би се човек обожио. У томе је велика и спасоносна тајна Ваплоћења Христовог за нас људе, и за сваког човека посебно, чим он свим бићем својим поверује у Христа и заживи Христовим животом у Телу Његовом — Светој Цркви Православној... Господ и Спаситељ Христос није дошао у свет, да нас људе просто „поучи" животу, или да просто „поправи" живот наш у овом свету, него да сам **постане и буде живот наш** (Јн. 4, 9; Гал. 2, 20), живот истински човечански, али у личној заједници и јединству са Богом, и зато живот божански, богочовечански".³²

Као што је истакнуто у почетку овога рада, прва истина Цркве је да је Христос истинити Богочовек, јер сво Еванђеље живота и сви догађаји новозаветне (а и старозаветне) свештене историје своде се на

²⁷ Ј. Поповић, нав. дело, књ. II, стр. 84.

²⁸ Октоих, гл. VI Догматик.

²⁹ Исто, гл. I Канон на јутрењу у уторак, V песма, Богородичен.

³⁰ Октоих, гл. I Канон на повечерју у недељу, IV песма.

³¹ К. Е. Скурат, **Учение святителя Афанасия Великого о Боговоплощении как основе спасения**, Богословские труды, 11 Москва, 1973.

³² А. Јевтић, нав. дело, стр. 8.

радосну вест Боговаплоћења Сина Божијег, кога кад певамо Богородици прослављамо: „Слава Настањеном у Теби! Слава Произашлом од Тебе! Слава Му: Он нас ослободи рађањем Твојим”.³³

S u m m a r y

Milovan Miodragovich

THE DOGMA ON THE INCARNATION OF GOD THE LOGOS IN THE »OCTOECHOS«

In a short study the author exposes the Orthodox doctrine on the incarnation of Jesus Christ according to some selected hymns in the liturgical book »Octoechos«, mainly according to these devoted to the Mother of God, the so called »Dogmatika«, sung at the Vigil Service before Sundays.

³³ Октоих, гл. I Богородичен васкрси.

САДРЖАЈ

Марко Марковић, <i>Религија Расинова</i>	129
Младен Пурић, <i>Иконоборство и Седми васеленски сабор</i> . . .	167
Архимандрит Плакида Десеј, <i>Православни поглед на хришћанско јединство</i>	185
Монах Давид Перовић, <i>Пастир као жива икона</i>	201
Др Душан Сурма, <i>Личност Јана Хуса у светлу историјске истине</i>	227
<i>Учење Дванаесторице Апостола (Дидахи)</i>	235
Милован Миодраговић, <i>Догмат о ваплоћењу Бога Логоса у Октоиху</i>	241

CONTENTS

Summary

Marko Marković, <i>RELIGIOUS LIFE OF RACINE</i>	199
Mladen Purish, <i>ICONOCLASM AND THE SEVENTH ECUMENICAL COUNCIL</i>	184
Archim. Placide Deseille, <i>AN ORTHODOX VIEW ON CHRISTIAN UNITY</i>	199
Monk David Perovich, <i>PRIEST AS A LIVING ICON</i>	225
Dr Dushan Surma, <i>JAN HUS IN THE LIGHT OF HISTORY</i> . .	234
<i>THE TEACHING OF THE TWELVE APOSTLES</i>	240
Milovan Miodragovich, <i>THE DOGMA ON THE INCARNATION OF GOD THE LOGOS IN THE »OCTOECHOS«</i>	246

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС



РЕЛИГИЈА РАСИНОВА

ИКОНОБОРСТВО И
СЕДМИ ВАСЕЛЕНСКИ САБОР

ПРАВОСЛАВНИ ПОГЛЕД
НА ХРИШЋАНСКО ЈЕДИНСТВО

ПАСТИР КАО ЖИВА ИКОНА

ЛИЧНОСТ ЈАНА ХУСА

УЧЕЊЕ ДВАНАЕСТОРИЦЕ АПОСТОЛА

ДОГМАТ О ВАПЛОЋЕЊУ БОГА ЛОГОСА
У ОКТОИХУ



НАЦИОНАЛНА БИБЛИОТЕКА
14. Бр. 3348

1288 102

3-4 '87

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

Т

ВЕ

Мај

**СЛЕ
пр
је
ве
ме
ЛС
ПО
та
се
ни
ф
К**

**З
И
Г**

ЧАСОПИС

издаје

“Православље”
новинско-издавачка установа
Српске патријаршије
с благословом
Његове Светости
Архиепископа пећког
Митрополита
београдско-карловачког
и Патријарха српског
Германа

Уређивачки одбор

Епископ марчански др Данило Крстић
(главни и одговорни уредник)
др Чедомир Драшковић
др Димитрије Калезић
др Лазар Милин
др Емилијан Чарнић

Секретар
Уређивачког одбора

Радомир Ракић

Технички уредник

Градимиr Станић

Уредништво

и Администрација часописа
11000 Београд, ул. Седмог јула 5
Патријаршија

Т

ВЕ

Мар

сла
пр
је
ве
ме
ло
по
та
св
ни
ф
ко
за
и
го

Часопис излази четири пута годишње
Цена овом примерку је 1.000.— динара

Годишња претплата:
за нашу земљу: 2.000.— динара
за иностранство 10,00 ам долара

Претплату слати на текући раћун:
„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
стадове 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 1.000.— динара

Годишња претплата:
за нашу земљу: 2.000.— динара
за иностранство 10,00 ам долара

Претплату слати на текући раћун:
„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.**

Address:

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

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