

ТЕОЛОШКИ ПОСЛЕДИ

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

БЕОГРАД 1989.

ГОДИНА XXI.

БРОЈ 1—2

Милорад Павић

КРАТКА ИСТОРИЈА КОСОВА

Шест векова после косовске битке

Недавно се навршило 1120 година откако су Срби (стотинак година пре Руса) примили хришћанство. Ове године навршиће се шест векова откако они стоје на бредовима тог хришћанства и његове цивилизације, и то баш на Косову, на средишњем делу своје земље и своје државе, која се у XIV веку претворила у царство.

Косово је једна плодна равница у орцу Балкана закрштена рекама Ситницом и Лабом и путевима који везују Исток и Запад, Север и Југ. Према археолошким, лингвистичким и антропогеографским сведочанствима Косово је српска земља свакако још од сеобе народа, од VII века. Прве српске државе у X и XI веку биле су окренуте Косову. За владе најчувеније српске владарске династије, Немањића, Косово игра већ улогу средишње државне, политичке, економске и културне области српског народа. Упркос каснијим столетним разарањима која су однела неке од најлепших споменика српског средњег века на Косову (Арханђели код Призрена, Богородица хвостанска) и данас се на Косову дижу величанствени српски манастирски комплекси из XII, XIII и XIV века и каснијих раздобља. Међу њима су најчувенији Богородица Љевишка у Призрену, Бањска, Свети Петар у Коришу, Високи Дечани, Грачаница код Приштине (где је 1539. године радила једна од српских штампарија) и патријаршија у Пећи, Велика Црква, у којој су чуване мошти канонизованих српских владара. Преко 80 српских двораца и градова забележила је од XI до XV века археолошка наука на простору Косова.

Сви косовски манастири украшени су драгоценим сводом фреско-сликарства и иконописа створеног у класичном добу српске средњовековне уметности. Те фреске и иконе највећим делом ви-

део је Париз на великој изложби приређеној одмах после II светског рата. Ту, на Косову, у Пећи у оквирима српске патријаршије, ствара се у средњем веку духовно средиште српског народа, а током XIII и XIV века Косово постаје један од најснажнијих центара српске књижевности, која данас постоји већ око хиљаду година. На том подручју делује у то време десетак списатеља, као архиепископ пећки Данило II који ствара снажну књижевну школу око себе и једно од класичних дела читаवे старе српске књижевности, зборник биографија краљева и архиепископа српских. Ту на Косову стварају у XIV веку писци као властелин Влатко Хранотић, монах Михаило, Јаков Серски или владари-писци као краљ Стефан Урош III Дечански или први српски император, цар Душан Немањић који је своју престоницу имао на Косову у Призрену и касније у Скопљу, и који је 1349. донео чувени законик, дело колико правне, толико и књижевне природе.

После смрти последњег српског цара Уроша и распада византијског царства, Турци су лако ушли у Европу. Њиховој војсци супроставио се један од наследника српске царске лозе, кнез Лазар Хребељановић „најсавршенији витез тога времена, прави јунак, налик на Готфрида Бујонског и Лудовика Светог“, како каже за њега велики пољски песник Мицкјевич у својим париским предавањима из 1841. године. На новцу који је ковао и на фрескама у Раваници (око 1385—7) и Љубостињи (1402—5) видимо кнеза Лазара као стаменог мужа двороге браде, бујне косе коју једва савлађује круна. Касније, после косовског боја, видимо га на дрворезима витког са светачким нимбом око главе и рамена како у руци носи ону своју „другу“, одрубљену главу о којој у то време већ певају народне песме како светли у једном бунару и како сама трчи преко Косова да се споји са телом. Потом, данас, кнеза Лазара видимо на одру још увек целог, леве руке у грчу, а десне опуштене на груди, мирне и лепе, као да није прошла кроз смрт. Више но за живота, после смрти је кнез Лазар путовао у свом ковчегу као у лађици пратећи српске сеобе, са Косова на Север и враћајући се натраг кад год би опасности минуле. Јер, Срби носе у сваком рату и склањају са собом своје свете владаре и њихове мошти су увек тамо где је српски народ. И увек непријатељи све до другог светског рата и до пре неки дан (када су Лазареве мошти биле поново нападнуте) кидишу на та мртва светитељска тела.

Тај кнез Лазар, дакле, дочекао је на Видовдан пре шест векова, 14/28. јуна 1389. на Косову турску силу под царем Муратом, који је у бој повео и своја два сина, Јакуба и Бајазита. Један француски савременик овог догађаја забележио је 1389. да је на обе стране било по 20.000. војника. Турски извори сматрају да их је било десет пута више. Иако је догађај узбунио духове широм Европе, никада се неће знати шта се стварно одиграло на Косову тога дана. Из окршаја обе војске изишле су потпуно исцрпљене и без војсковођа, јер су оба владара, и кнез Лазар и цар Мурат убијени током или одмах после битке. У једном италијанском извору, писаном 1389. каже се: „Блажен да је нада све и онај јунак, који је усмртио војводу толике турске војске мачем неустрашивим“. То је први помен Милоша Оби-

лића, личности која ће постати и до данас остати српски национални јунак.

Одјек догађаја на Косову био је најпре погрешно протумачен као хришћанска победа, а потом, опет погрешно, као пораз хришћанског оружја. Савременици су на све стране Европе дочекали вест о косовској битки са великим интересовањем. Philippe Mézières је у Паризу пре октобра 1389. описао вести које су стигле са ратишта: „Мурат је потпуно побеђен, он и његов син су пали у боју као и најхрабрији из његове војске“. Московски митрополит Пимен, који је путовао у Цариград, био је толико поражен вешћу да је одмах одустао од пута и отпустио својег епископа, а овај своје пратиоце монахе. Фирентинска република честита 20. X 1389. краљу Срба и Босне Твртку I на косовској победи против цара Мурата „који је намислио да збрише са лица земнога свет хришћански“, а у истоме тексту помињу се „гласови и писма многих људи“ који јављају о овој битки. У Венецији више су преплашени смрћу султана, него обрадовани (како се веровало) успехом хришћанског оружја, а Византинци су смрт турског цара протумачили као победу хришћанских сила, што се види из писма које Димитрије Кидон упућује прогнаном византијском цару Манојлу II на Лемнос. Неки српски извори, дубровачки анали и италијанске вести оног времена, приказују битку као нерешен сукоб који је исцрпео обе стране.

Данас историчари мисле да су „последнице обостраних губитака биле поразне само за једну, знатно слабију страну“ тојест за хришћанску страну, за Србе. Такође данас се сматра да косовска битка спада у ред великих оружаних судара Европе, као куликовска битка (1380), битка код Поатјеа (732) или код Термопила (480 пре н.е.). Обраћајући се француској јавности Адам Мицкјевич је у косовској битки видео духовни тријумф у жртвовању за идеал хришћанске цивилизације. Он бележи: „У пијуму Богородице из Јерусалима послатом пред битку, цару Лазару је дато да бира између победе и смрти, земаљског и небеског царства; цар бира небеско царство. Нигде можда хришћанска идеја, која изазива нови низ дела, није била изражена тако јасно“.

Догађај је одмах ушао у књижевност, у писану и усмену поезију српску и у народну традицију, тако да је Косово са својим јунацима и жртвама, кнезом Лазарем и Милошем Обилићем, израсло у српски национални мит, сличан оном о Јованки Орлеанки код Француза.

У српском народу битка на Косову оставила је најдубље трагове. До данас народ верује да све реке у Србији у поноћ пред Видовдан теку један тренутак кржаве. А када сване, све кукавице тај дан остају неме и не кукају на Видовдан за косовским јунацима као што иначе стално чине. Пре Видовдана у Србији се не једу трешње. Ни данас.

Проглашење кнеза Лазара за светитеља и стварање његовог светачког култа окупило је почетком XV века велику групу српских списатеља и писаца литургијске поезије који су у десетак дела за тридесетак година написали три *житија* и три *слова* кнезу Лазару, а затим, остајући и даље анонимни, целу *службу* кнезу Лазару, која

се до данас служи у свим црквама на његов дан. Најугледнији писци српског хуманизма у XV веку писали су о Косову и кнезу Лазару. Кнежевић и песник, деспот Стефан Лазаревић, пише *Натпис на мраморном стубу на Косову*, монахиња Јефимија, једна од највећих српских песникиња, пише *Похвалу кнезу Лазару*, Константин философ пише његову званичну биографију, а пећки патријарх Данило III пише *Слово о Кнезу Лазару*. Косовском боју и култу кнеза Лазара и Милоша Обилића посвећују пажњу и други значајнији српски песници, прозни писци XV века, као Константин Михаиловић, родом из косовске Островице, Марко Пећки, или Андоније Рафаел Епактит. Године 1601. на италијанском језику у Пезару се појављује чувено дело Дубровчанина Мавра Орбинија *Il regno degli Slavi* које обилато преноси већ уобличену народну легенду о Косову. Нешто касније, крајем XVII века, настаје у Боки Которској барокни драмски спев, ораторијум о косовском боју, а у XVIII и XIX веку ужива велику популарност прозна *Прича о косовском боју*.

Напоредо са оваквом писаном традицијом ствара се и такозвани „косовски циклус“ српских народних песама, чији одјек преко књига опата Алберта Фортиса 1771. и 1774. допире до Хердера и до Европе, јер међу оним песмама које је Хердер узео из збирке Качића—Милошића, има и песама које говоре о Косову. Мицкјевич ће српске народне песме из косовског циклуса поредити са Илијадом, а у изборима српске усмене поезије у време романтизма грађеним на основу збирки Вука Караџића, песме о Косову заступљене су у свим преводима, од француских и енглеских до шведских и немачких. Касније, током XIX и XX века, тема Косова остаје жива у српској књижевности и животу. Чувени српски писац Иво Андрић (Нобелова награда за књижевност 1961) каже за Његоша, највећег песника српског романтизма и владара Црне Горе: „Косовска мисао за Његоша је свуда, јер је он са собом носи у очима којима гледа свет“. На Косову су службовали као српски дипломати велики писци Бранислав Нушић и Војислав Илић, први симболистички песник српске књижевности, а један други симболиста, песник Милан Ракић ослобађао је Косово у саставу српских јединица 1912. године.

Јер, Косово је под турском окупацијом остало све до балканских ратова. Његова судбина током тих дугих векова робовања није увек била иста. После пада Косова и српске државе под турску власт у XV и XVI веку Срби на Косову још увек сачињавају 97% живља. Међутим, крајем XVII века ово се стање насилно мења. У великим аустро-турским ратовима 1683—1690. и 1717—1737. народ и српска црква су на страни хришћана и после повлачења аустријских трупа и неуспеха на ратишту, Срби бивају препуштени на милост и немилост турској одмазди. Тада се на палском двору у Риму чуло о „хајдучкој смрти“, најстрашнијој која се може замислити, а управо њоме кажњавају Србе турска ордија и њени помагачи. Палски нунције из Беча јавља 25. фебруара 1690. да је српски живаљ на Косову после повлачења аустријских трупа пуна три месеца био препуштен страховитом терору који су чинили турска „војска и арбанашке чете на Косову, у Приштини, Новом Пазару, Призрену Качанику и Скопљу; они секу, одводе у робље и продају рају

тих предела и не дају јој да се врати у своја места“. Под таквом страховитом присилом Срби су кренули на своје две велике сеобе са Косова на Север, у Подунавље 1690. и 1737. године. И тако је нарушена етничка слика Косова. Само у првој од те две сеобе отишло је са Косова око 185.000 Срба. Педесетих и шездесетих година XIX века европски конзули из Битоља, Скопља, Призрена и Приштине шаљу извештаје својим владама о терору који над српским живљем чине исламизовани Албанци. Године пред Берлински конгрес и после њега, од 1872. до 1912. обележене су планским прогонном физичким уништавањем, расељавањем и протеривањем Срба из ондашњег турског царства. То је време када 1876. велики француски песник Виктор Иго пише чланак у одбрану Срба, у жељи да европским владама, које, како каже, остају глуве и следе, скрене пажњу на недела која се чине над Србима на подручју њихове домовине који је још под турском управом. „Један народ убијају! — пише Виктор Иго тим поводом — Где? У Европи!“

После вишевековног ропства српска војска 1912. године ослобађа Косово, али га опет губи 1915. када оно пада под аустро-немачку и бугарску окупацију, опет га ослобађају српске јединице 1918, али је Косово поново било изгубљено већ 1941. у време немачке окупације Краљевине Југославије. Тада су под притиском окупатора и њихових помагача, албанских балиста, Срби још једном напуштали своја огњишта и били изложени геноциду који траје до данас.

Јер ни после ослобођења Југославије од немачког окупатора, притисак на Србе у новој републици Југославији се не смањује. У складу са интенцијама Комунистичке интернационале југословенске власти доносе 6. марта 1945. године невероватну одлуку бр. 153. по којој се Срби — присилно исељени са Косова за време немачке и италијанске окупације у II светском рату — не могу вратити на Косово. На недавно одржаној скупштини српских писаца у Београду први пут је изнет у јавност и један документ који баца светлост на позадину овакве одлуке. То је записник који каже да је у разговору са Стаљином у Кремљу после другог светског рата словеначки политичар Едвард Кардељ поменуо југословенску намеру да се Косово уступи Албанији.

СФР Југославија очигледно је према српском питању задржала политику Стаљина и Коминтерне и после Титовог раскида са Стаљином 1948. године.

У држави где су као засебне републике конституисане Хрватска, Словенија, Босна и Херцеговина, Црна Гора и Македонија, српски народ, који је већинско становништво у СФРЈ, распарчан је и данас живи у пет република и две покрајине, при чему је уставом из 1974. републици Србији било одређено туторство њених покрајина, Косова и Војводине, које су матичној републици одређивале устав, док она није имала власти да одреди устав покрајинама. У наставку такве политике исламизованим Србима у социјалистичкој Југославији није прихватано кад кажу да су Срби (пример Меше Селимовића, српског писца, који је преведен на многе језике), док се исламизованим Албанцима допушта да кажу да су

Албанци. У наставку такве политике после другог светског рата слика о етничкој ситуацији на Косову није измењена само високим наталитетом Албанаца на Косову (али не и у Албанији) него и вештачким путем. Масовном и неконтролисаном имиграцијом из Албаније и статистичким мистификацијама. Године 1981. на пример, при попису у Југославији су неалбанско муслиманско становништво (Срби и други), Турци, Роми и чак Македонци уписивани у листе као Албанци. Јасно је, дакле, да су прогони Срба са Косова да би се остварило етнички чисто Косово и утврдо пут одцепљењу Косова, стаљинистички захтеви неприхватљиви за данашњу Југославију.

Када је о свему овоме реч, треба имати на уму и правни аспект косовског питања. Југословенска држава у овом часу још увек није правно довољно јака да заштити своје грађане који (као Срби) немају никакву међународну верску заштиту од других сутрађана иза којих стоји једна од најмоћнијих верских интернационала данашњег света. Стога Срби и нова српска влада виде данас свој непосредни интерес у јачању правосуђа и демократије у Југославији. У томе је суштина новог устава Србије.

Укратко, данас, шест стотина година после косовске битке, на Косову је ситуација јасна: већ пола века са Косова пред терором беже Срби, а не беже Албанци. Ако неком ни после свега што је речено није јасно шта се тамо збива и ко кога прогони, нека прочита недавно објављени интервју врховног рабина Југославије Цадика Данона, који као Јеврејин и искусан човек добро зна шта су погроми и каже:

„Срби никада нису утрожавали друге народе“.

Summary

Milorad Pavich

A SHORT HISTORY OF KOSOVO

600th Anniversary of the Battle of Kosovo

Kosovo signified a decisive clash between Christian Serbia and Islamic Turkey. Even more important was the theological and poetic interpretation of this event in the later Serbian epic output. Adam Mickiewicz recognized in the elated verses celebrating the self-sacrificial option of the Serbian Tzar Lazarus — the most crystalline expression of the Idea of Christianity.

As far as the formal beauty is concerned, the Serbian *epos* of Kosovo is attaining the height of Homeric serenity.

The pogrom against the Serbian minority instigated by the Albanian majority living in Kosovo region is a shame for Yugoslavia as a State. The great Rabbi of Belgrade Tzadik Danon clearly states the old truth: The Serbians never endangered the existence of other nations.

Др Марко С. Марковић

ТАЈНА КОСОВА

Неки познаваоци нашег народног песништва верују да је анонимни српски гуслар песму посвећену бекству светог Саве у манастир претворио у приволење светог Лазара Царству небеском.¹ Векови ропства потиснули су светог Саву у позадину. Савину радост наткрилила је и засенила косовска туга. Ако та претпоставка и није тачна, она у сваком случају наслућује и делимично открива једну истину. Свети Сава и Лазар имају исти извор и утоку: приволевање Царству небеском, У њима не треба видети два супротна начела него две струје које напоредо теку или се укрштају, али нас воде истом циљу. Јер као што је Савин поступак предодредио Лазарев избор, тако косовска жртва наговештава светосавску обнову. Па ипак, светосавље је наша философија стварања, а Косово наша философија страдања.

Успомена на Косово је неки освештани бол, нешто што из даљина обасјава својим величанством и уједно успуњава груди неизрецивом надом. Оно што је за Израиль разорени Јерусалимски храм, а за хришћане Голгота, то је за Србе Косово. Сам помен тога имена довољан је да Србина потресе до дна душе. Велики чешки државник и мислилац, Томас Масарик, забележио је да су 1912. српски војници дошавши на Косово заплакали и скинули капе „као по команди“.² Српска војска изразила је оно што сваки Србин свесно признаје или подсвесно осећа: постоји тајна Косова. Читава српска историја није била довољна да ту тајну разјасни до краја и да је потпуно осветљену смести у српску душу. Увек ће нам ту нешто остати загонетно. Косово није наша религија, али је једна велика мистерија која се накалемула на ту религију. Косово није синоним православља, а опет се српско православље не би без њега могло

¹ „Врло је вероватно да су нека духовна лица... испевала песме о Савином приволевању царству небескоме које су прошле кроз уста народа и кроз гусле певача и тако измењене сачувале се до данас.“ (Др Винко Витезица: „Антологија народне поезије“ — књ. I, Београд, Геца Кон, 1937, стр. XXVIII).

² Владимир Дворниковић: „Карактерологија Југословена“, Београд, Геца Кон, 1939, стр. 968—969.

замислити. Косово није сва српска историја, а ипак је средиште те историје, без кога она не би добила свој циљ и смисао.

Ко год познаје српски народ, чуо је за Косово и зна да Срби славе битку на пољу Косову. Али многе странце баш и чуди што су Срби код толиких славних победа изабрали да славе свој највећи пораз. Свакако, не славе само Срби свој пораз. Шкотланђани славе Culloden, али њихов пораз нема изразито христолошко значење. Французи славе Јованку Орлеанку која је била заробљена и спаљена на ломачи. Њена жртва има чисто хришћански карактер, али то је мучеништво једне светице која себе приноси на жртву због своје вере и народа, а на Косову се мистично читав народ приноси на жртву. Најближе је ипак поређење између Срба и хришћана уопште, између Косова и Голготе. Има ли већег пораза него што је било Христово Распеће на Голготи? Само, хришћани са смрћу Христовом на Крсту славе истовремено и Његов Васкрс. А зар то није главна додирна тачка између Голготе и Косова? У косовском култу сједињени су пораз и васкрсење.

Уколико је Косово заиста српска философија страдања, размишљајући о Косову морамо наћи одговор на главна питања народне и личне судбине у овим бурним временима светске историје:

Постоји ли уопште неко хришћанско мерило које би нам могло помоћи да се снађемо у историји?

У чему је најдубљи духовни смисао косовске жртве?

Да ли се и у којој мери тај смисао одразио у политичкој историји?

Има ли неке унутрашње везе између Косова и месијанске идеје?

Какав значај има Косово данас за Србе и за све остале народе?

Како бити достојан носилац косовске традиције?

* * *

ДВА ПЛАНА ИСТОРИЈЕ

Историја се може посматрати на два различита плана, као профана или световна и као сакрална или свештена историја. Тако се може говорити о световном и свештеном Косову. У световној историји Косовска битка има своје конкретне узроке и последице. У свештеној историји, она има друкчији и виши духовни садржај. Са хришћанске тачке гледишта, та два вида и плана историје нису и не могу бити непремостиво растављена. Како и зашто, то постаје јасно ако се прво проучи значење свештене историје. На свештеном плану историјски догађаји су посматрани у вези са целокупном богочовечанском историјом и Икономијом спасења, чиме се у извесном смислу брише разлика између времена и вечности, јер у светлости свештене историје један догађај је важан уколико је пројава вечности у времену или продор времена у вечност.³ Најоштрији

³ Ту мисао о узајамном проницању времена и вечности излаже Николај Берђајев у своме делу „Смисл историје“, Berlin, Obelisk—Verlag, 1923. Однос

метод за разумевање свештене историје је откривање и тумачење праобраза, тј. праслика новозаветних догађаја. Стога Блажени Августин и каже: »*Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet*« (»Нови Завет се крије у Старом, а Стари се открива у Новом«).

Примера има безброј.

Прелаз Јевреја преко Црвеног мора је симбол спасења кроз воду новозаветног крштења; четрдесет година јеврејског лутања између Египта и Обећане земље наговештавају четрдесетодневни пост Господа Исуса Христа у пустињи; педесет дана који деле прелаз Црвеног мора од Синајског Закона одговарају хришћанској Педесетници после Уокрса, кад је свети Дух сишао на Апостоле; а змија коју је Мојсеј показивао на штапу Јеврејима у пустињи да би се они који су је видели спасли од змијских уједа, симболише Христа на Крсту, који спасава све оне који у Њега верују.

Они који то немају на уму не могу да се снађу у свештеној историји, па чак и за Христа тврде да се „преварио“ проричући свој долазак после пропасти Јерусалима. Тачно је да су се први хришћани преварили верујући у скори долазак Христа, али сам Христос се није преварио него је само пад Јерусалима прорекао напореда са наговештајем о смаку света, тако да су Његови слушаоци помешали слике пропасти Јерусалима са сликама Судњег дана. По свој прилици, Христос није случајно тако поступио. Та два догађаја стоје један према другоме као праобраз према образу: пропаст Јерусалима је праслика пропасти света. Уствари, свака политичка катастрофа или „пропаст царства“ је објективно, по себи, праслика пропасти света, као што је сваки период процвата, реда и мира, праслика свеопштег васкрса, „новог неба и нове земље“. Питање је само да ли ће учесници у историјским догађајима — било као појединци, било као национална и духовна целина — то схватити или не. Буду ли схватили, оно што је објективно улази у свест појединаца или народа, доживљава се свесно као свештена историја. Али они који тако гледају на историју остају још увек у улози посматрача, ограничени временом и простором, неспособни да сруше преграде између времена и вечности. Да би постали саучесници свештене историје, они треба да јој се духовно приопште. То приопштавање се врши благодаћу Божјом, кроз Црквене Тајне, а нарочито кроз Свету Тајну Евхаристије, кроз созерцање, богонадахнуто стварање и мучеништво Христа ради. Тада и само тада, историја се претвара у вечиту садашњицу и тадашњи догађаји нису само предзнаци будућности него непосредно, мистично учешће у Страшном суду, другом доласку Христовом и у свеопштем васкрсењу, мада се ови не поричу као будућа историјска збивања. Ми смо више него сведоци смака света и свеопштег васкрсења, ми смо учесници, ми то доживљавамо данас и сада. Али питање је како ћемо то доживљавати, на чијој смо страни. Појединци и народи који раде за Царство небеско су већ у Царству небеском и обратно,

између свештене и световне историје најозбиљније проучава протестантски теолог Oscar Cullmann у књизи »*Christ et le temps*«, Paris Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1966.

противници Царства су већ осуђени. Сам Христос је обећао да ће се све то збити на крају историје, али је ипак рекао: „Царство Божје је у вама“, као што је разбојника на Крсту утешио: „Још данас ћеш бити са Мном у Рају“. На другој страни, они који се томе не приопштавају кроз Цркву само трпе догађаје, као што су Богом шроклети они који у историји узимају активног учешћа сатански и негативно, као свесни богоборци и гонитељи Цркве, грешећи против Светог Духа гушењем духовног семена Христовог.

Ако је тако, шта претставља Косово у свештеној историји, с обзиром на три поменута мерила: као *праслика*, као *свесно осмишљавање праслике* и као *мистично приопштавање Христовој жртви*?

СВЕШТЕНО КОСОВО

Мада је Косово велика хришћанска, а не само српска трагедија, оно је ипак за хришћанство претстављало мању трагедију од пада Цариграда у турске руке 1453. године. Тоба дана срушио се последњи важан бедем источног хришћанства, Турци су у славној престоници Византије поклати преко 60.000 хришћана, а остале одвели у ропство или силовали, опљачкали бесцена и баснословна, вековима сакупљана уметничка блага, упали за време Божанске Литургије у цркву Свете Софије оскврнивши светињу над светињама и посекавши у њој све живо. Могло би се, дакле, сматрати да је Косово, нешто преко века и по, унапред било предзнак тога најближег крупног догађаја хришћанске историје, те да је оно од другостепене важности у поређењу са Цариградом. То би био сасвим погрешан закључак. Ко познаје историју старозаветних пророка, сетиће се да су се многа месијанска пророштва могла применити на збивања из јеврејске историје пре доласка Спаситељевог. Било је протестантских теолога који су тврдили да се сва месијанска пророчанства односе на догађаје који немају везе са Христом. Али све и када би то било могуће доказати — а такав доказ је немогућ, јер се добар део пророчких казивања односи на метаисторију — остаје чињеница да се најдубљи смисао пророчанства тиме не исцрпљује и да само Христос осмишљава пророчка очекивања Старог Завета. Исто се може тврдити и за Косово: мало је рећи да Косово наговештава нешто далекосежније и дубље од пада царске престонице, оно за свештену историју има већи значај од Цариграда, јер у себи садржи обећање васкрса.

Истина, постоји и код Грка легенда која хришћанима оставља наду на бољу будућност и победу хришћанства. Веле да је грчки свештеник који је служио литургију у тренутку када су Турци упали у цркву Свете Софије, узео часни путир и побегао кроз једна тајна врата на зиду. Турци су појурили за њим, тукли сабљама по зиду, али узалуд. Свештеник је остао узидан и појавиће се опет када хришћани буду ослободили Цариград, да с њима заврши литургију.⁴

⁴ Све појединости о пропасти Цариграда изнете су овде по Ламушовој „Историји Турске“ (Colonel Lamouche: »Histoire de la Turquie«, Paris, Payot, 1953).

Али та легенда се не може поредити са дубином и лепотом српског Косова, под условом да се оно протумачи по Косовском циклусу народних песама. Високо развијена религиозна свест народног песника не везује пропаст Српског царства на Косову за пропаст Византије него непосредно за Христово страдање. Без њега би Косово значило пораз истоветан са свим осталим поразима. Са њим се Косово претворило у духовну победу. Својом песничком транспозицијом он је пропаст царства на Косову преобразио у „приволевање Царству небеском“, а Лазареву погибију у христоподобну жртву. Самим тим дао је народу и опромну наду на спас, а ево како.

Свети Илија у облику сивога сокола доноси цару Лазару „књигу од Богородице“.⁵ Занимљиво да пролог косовској трагедији почиње појавом једног старозаветног пророка и да је за народног песника Света Дева Марија — заступница људи пред Богом — такође посредница између Бога и Срба. Од Лазара вишне силе захтевају да бира између царства земаљског и Царства небеског. Изабере ли царство земаљско, доживеће победу; ако се одлучи за Царство небеско, треба да причести војску, али га после чека погибија. Откуда та спирепа дилема? Због искупљења. На души српског народа накупили су се толики преси, да се само крвавим жртвоприношењем могу искупити и очистити. Отуда и Лазарева клетва бачена на овакога „ко не дође на бој на Косово“ и она Његошева: „Великашци, проклете им душе“. И ту песник ставља у уста цара Лазара један од најлепших монолога светске књижевности који потсећа на онај Хамлетов, али је преко два века старији и има неупоредиво хришћанскији смисао:

„Мили Боже што ћу и како ћу
Коме ћу се приволети царству:
Да или ћу царству небескоме?
Да или ћу царству земаљскоме?
Ако ћу се приволети царству,
Приволети царству земаљскоме,
Земаљско је за малено царство,
А небеско увек и довека.“

Цар воледе царству небескоме...

⁵ Песник Косовског циклуса често прибегава јорнитолошком симболизму. Соко, сунчани симбол, у додиру са небеским силама (види А. Н. Кларпе: *La genèse des mythes*, Paris, Payot, 1952) овде претставља пророка Илију, а ластавица, симбол поновног рађања природе, „књигу од Богородице“. Вредно је забележити да песник у вези са избором цара Лазара није употребио „врана гаврана“ који је уобичајени симбол и весник несреће, као у песмама „Долећеше два врана гаврана“ и „Смрт мајке Југовића“.

Посебно је питање да ли наш „враан гавран“ долази од келтског бога званог Бран или Вран, што значи „гавран“ (види Jean Markale: *L'épopée celtique en Bretagne*, Paris, Payot, 1971, стр. 42). На основу Врановог надимка *»Bendigeit«*, KRAPPE (op. cit., стр. 210) мисли да је келтски Бран-Вран истоветан са грчким богом пакла Хадесом, јер је *»Bendigeit«* дослован превод грчког „макаритис“ (блажени), епитет који носи Хадес. Ако је тако, боље би се разумело зашто народни песник у једном случају пева о соколу-симболу небеских сила, а у другом о гаврану-симболу паклених сила. Врло вероватно да у народној поезији ниједан израз није употребљен „случајно“, само што смо ми изгубили кључ за њу.

Да се све на томе свршило, Лазар би се жртвовао за Србе и одиграо би у односу на српски народ улогу Искупитеља Христа према човечанству. Али Лазар гради цркву, служи овечану литургију са црквеним главарима, „те причести и нареди војску“ која ће сутра у боју изгинути. Кроз Свето причешће најбољи синови народа се с Лазарем приопштавају Христовој жртви на Крсту. И у више махова народни песник наглашава да они за Христа гину свесно:

„Него сјутра мислим у Косову за хришћанску вјеру погинути“ („Сјутра јесте мијеп Видовдана“) ... „За крст часни крвцу прољевати и за своју вјеру умријети ... И за вјеру с браћом умријети“ („Цар Лазар и царица Милица“) ... „А ја идем на бој на Косово у пресвето име Исусово“ („Мусић Стефан“). Као да је сваки косовски јунак прикован на крст, сараспет са Христом и као да се на Косову пољу иза лепршавих крсташа барјака уздиже шума од десетина хиљада крстова. Косовска битка се уподобљава Божанственој Литургији, где се са Лазарем елита српска приноси на жртву за сав народ.⁶ Окупан крвљу христоподобних косовских јунака и мученика, српски народ се освећује и сам постаје христоносан и богоносан, народ-Христоносац, Христофор. Срби нису од Богородице могли добити скупоценију награду од те милости да као народ буду налик на Христа, па су стога морали платити својим најдрагоценијим животима. С једне стране есхатолошки предосећај и напон: „Настало је пошљедње вријеме“ („Зидање Раванице“). А с друге, надземаљски мир и блаженство којим песник завршава песму о Косовском боју („Пропаст царства српскога“):

„Све је свето и честито било,
И миломе Богу приступачно“.⁷

Свест народног песника да је косовска жртва била богоугодна допушта му да мирно поднесе пораз и националну трагедију уздигне до најузвишенијих надања. *Јер ко са Христом страда, са Христом се и спасава. Ко је са Христом распет, са Христом ће и васкрснути.* Паралелизам „Христијаде“ и „Косовијаде“ се наставља и после Косова. Краљевић Марко замењује Духа Утешитеља, а Карађорђе оличава Месију и народно Васкрсење. Он је глава народа, као некада Лазар. И као што је народ с Лазарем био распет, тако сада са Карађорђем васкрсава. Српски устнак се вједно мора разумети и као Васкрсење Христово и као опште васкрсење после Другог доласка Христова, јер иначе васкрс српског народа не би био појмљив.

Слепи народни гуслар, Филип Вишњић, генијални песник Устаничког циклуса и других песама, о чијој личности не знамо више

⁶ Паралелизам између Косова и Голготе најбоље је код нас разјаснио Др Милош Бурић у својој књизи „Пред словенским видицима“. По њему, у Лазару треба видети Христа, у Мајци Јутовића Богородицу, у Милошу Обилићу св. Петра, у Вуку Бранковићу Јуду, у Косовској вечери Тајну вечеру, а у Обретенију главе кнеза Лазара Преображење на Гори Тавору.

⁷ Поводом ових стихова Бранко Лазаревић вели: „А највиши врхунац свега тог схватања је онај широки, величанствени и дубоки етички акценат којим се свршава Косовски Бој“ („Три највише југословенске вредности“, Београд, Геца Кон, 1930).

него Грци о Хомеру, мада га је Вук Карацић лично познавао, схватио је суштину народне поезије, њен пророчки и христолошки карактер. Он је дао Вуку песму „Смрт Краљевића Марка“, у којој се налази пророчанство да ће се Марко вратити кад његов топуз буде изашао из мора у које је бачен. И њему је пало у део да у Караборђу препозна спасиоца и заврши последњи, десети циклус народних песама. Пророк који чита знаке времена, он доводи Први српски устанак у везу са космичким потресима („Почетак буне против дахија“) и чује песму анђелских хорова у међузвезданим просторима („Дјевојка снила Свето Васкрсење“):

„Настаде нам Свето Васкрсење,
А људскијем душама спасење“.

Поставља се питање да ли је та хришћанска свест о Косову била само индивидуална или колективна, да ли је живела само у души народних гуслара или је била прихваћена од целог народа. Могло би се чак колебати и у погледу свести самих учесника у Косовском боју. Али све говори у прилог тврђењу да је та свест у њима била развијена. Пре свега, Косовски еп није био изузетна и усамљена појава. Он се јавио као круна петвековног српског православља и после два столећа високе духовне културе немањићке династије. Косовски круг народних песама је производ светосавског духа, савршен и сазрео плод наше религиозности. Сам кнез Лазар био је настављач немањићке традиције, одан православној вери, човек који је тражио ослонац у Цркви и — по Лазарици и Раваници — био један од најзнаменитијих задужбинара српског средњовековља. Немогуће је замислити да његова национална и православна свест није била на висини оне коју је у себи носио непознати народни бард. Мора се претпоставити да је та свест постојала и код већине српских јунака који су се одлучили да се Лазару придруже на Косову, за разлику од оних који ту потребу нису схватили, те да ће она убрзо захватити читав српски народ. О томе речито сведочи широко и трајно распрострањавање косовског епа и косовског духа у народу. Већ у следећем, Марковом циклусу, гуслар пева:

„Пијте, Србљи, у славу Божију
И хришћански закон испуњујте:
И ако смо изгубили царство,
Душе наше губити немојмо!“

(„Марко Краљевић на слави војводе Жарка“).

Косово је постало и остало свенародна својина. Као средишни догађај народне поезије, Косово се утврдило као „мит“, основно српско обележје, духовни симбол крцат садржајем, знак распознавања и заједнички језик свих Срба кроз векове, а самим тим особина и основица српског јединства. Отуда на почетку XIX века, у току Првог српског устанка, Срби откривају да још увек дишу ис-

тим духом, имају исту симболику и налазе међу собом заједнички речник, било да су у Старој Србији, Црној Гори, Шумадији или под Аустријом. Док Вишњић са песмама о Српском устанку довршава и заокружава нашу народну поезију дајући јој коначно месијански печат, један други српски геније и виделац, Његош, живећи пол сасвим другим историјским околностима, скоро у исти мах признаје Карађорђе месијанско достојанство⁸ и лапидарно сажима хришћански смисао тајанствене везе између Косова и Устанка: „Васкрсења не бива без смрти“.

Но свест још није приопштавање. Човекова свест сазнаје споља духовну стварност симбола, а приопштавањем човек ту стварност сам унутрашње проживљава и на себи егзистенцијално испитује. Лазар себе самог приноси на жртву. Уводећи га у ред светитеља, Српска Црква признаје да се Лазар својим мучеништвом и крвавом жртвом мистично али стварно приопштио Христовој жртви на Крсту. Исто би се могло рећи и за косовске јунаке који су, јуришајући под „крстатим барјацима“ своје животе дали за Христа, мада их Црква није могла поименице посветити. Нема разлога сумњати да су и они косовску жртву уподобили голготској својим причешћем уочи битке. Зна се да је то био обичај византијске војске⁹ и по свој прилици Лазар је заиста тако поступио са српском војском на Косову. А да су се српски мученици и јунаци после Косова, под турским ропством, такође приопштавали Христу, то не треба увек схватити буквално, као ритуално причешћивање, него духовно, по месту које су Лазарево приволевање Царству небеском и „подражавање Христу“ заузимали у срцу и души сваког Србина.

⁸ Ипак, Његошу је Милошево јунаштво важније од Лазареве жртве, па му је стога и Карађорђе пре Нови Обилић него Нови Лазар.

⁹ О томе један историчар Византије вели: „Свештенство је пратило војску, а у противном сами војсковођи су пазили да верске обавезе сви испуњавају. Не само да је по логорима одзвањало Трисвјатоје пјеније и по устајању и у повечерје него је пре сваког поласка на војну Лав VI захтевао да се војници очисте исповешћу. За време похода, лозинка („сигнон“) коју је сваке вечери Василевс давао заповеднику страже за сутрадан имала је скоро увек религиозни карактер и у једној дневној заповести Василевс позива војнике да покажу исто одушевљење као Сарацени који борбу против хришћана сматрају светим ратом. За време опсаде Кандије, 961. г., Никифор Фока је наредио да се сагради за три дана једна пространа црква у славу Пречисте Богородице“ (Louis Brehier: »Les institutions de l'empire byzantin«, Paris, Albin Michel, 1970, стр. 303).

У светлости ових података, постаје очигледно да на причешћивање српске војске уочи Косовског боја и „зидање“ цркве на Косову, без обзира на њихову дубоку религиозну симболику, треба гледати као на стварне, историјске догађаје. Свечана литургија са причешћем обављена је вероватно у неком огромном шатору:

„Па сакроји на Косову цркву,
Не води јој темељ од мермера,
Већ од чисте свиле и скерлета,
Па дозива српског патријара
И дванаест великих владика,
Те причести и нареди војску“.

ИСТОРИЈСКО КОСОВО

Данас би и највећим реалистима међу историчарима било тешко одвојити свештено Косово од историјског Косова. Свештено Косово какво је до нас дошло није *a priori* било нужно и последица је стицаја политичких околности, док стварна политика Срба пре и после Косова није била далеко од свештеног надахнућа народне поезије.

У Царство небеско се не иде неминовно преко крсне жртве појединаца. Христос се једном за свагда и за ове распео и хришћани се приопштавају Његовој крсној жртви својом вером, својим делима и кроз Свете Црквене Тајне. Али није сваки хришћанин осуђен на мучеништво, не мора сваки хришћанин да претрпи крсне муке и буде крваво распет. Има хришћана и хришћанских светаца — као што је био наш свети Сава — који су радосно хрили Небеском Царству не прошавши кроз какву жртву и мученичку смрт. А тако је и са хришћанским народима.

Стога су и пред српским народом стајала два пута: пут нормалног узрастања — који не искључује ратничка освајања, али не доводи у питање народни опстанак — и пут жртве. Први је пут био Душанов, а други Лазарев. Да није било Турака, Српско царство би наследило Византију и наставило да се мирно развија, приближавајући се својим остварењима хришћанском и светосавском идеалу Царства Божјег. Али неуспех Душановог подухвата и пропаст Српског Царства на Косову упутили су наш народ другим правцем. Пред Лазаревим Србима била су два искушења: да се покоре без борбе и да се помире са судбином. Они су одбили и једно и друго. Средње-вековни витешки дух, осећање части, свест о духовној надмоћи над Турцима, дужност да се по сваку цену устане у одбрану јединства или „симфоније“ између Цркве и Државе, све су то биле и сувише јаке побуде да би се Кнез Лазар предао без борбе. Али он је прихватио борбу из које, с обзиром на дате околности, није могао изићи као победилац. Сама Душанова војска била је већ организацијски инфериорна у поређењу са турском и тактички слабија од ње, али је Душаново царство својим јединством, као компактна маса са знатним људским потенцијалом и огромним материјалним средствима имало стратешку предност над Турцима. После Душанове смрти, српски феудализам је пао на испиту и показао се неспособним да се сложено одупре турској инвазији. Политичка зрелост Срба ограничавала се на династију Немањића. Ван ње, српска државотворност и организаторска способност нису биле сазреле. Политика српског феудалног племства састојала се у томе да се лични интереси ставе изнад општих. Када је постало очигледно да се без општих интереса не могу сачувати ни лични, било је све касно, Турци су нас прегазили и преплавили као незадржива плима.

Да су Срби били обичан народ, они би се помирили са судбином сутрадан по Косову, а поготову после коначне турске окупације. Пад, политички и културни пад био је вртоглав и страховит. Илузија о снази Српског Царства развејала се као магла од данас до сутра. Нека се само замисли шта су дочекали савременици тих до-

гађаја. У години Душанове смрти, 1355, Срби су пред катијама Цариграда, још имају све изгледе да смене Византију и оснују Царство које би постепено обухватило сав ондашњи свет грчко-римске културе. Једва преко три деценије касније, 1389, царица Милица је принуђена да пошаље своју најмлађу кћер Оливеру у харем султана Бајазита. У року од тридесет и четири године, Срби су пали од снова о оветској империји до просјачког штапа, уз највећа понижења која један народ може доживети. Турске хронике из идућег, XV-ог века бележе: „Газије се оите напљачкаше плена. За пар чизама се продаваху робиње. И ја убоги купих једног красног младића за 100 аспри... Српске моме су такве да их се човек не може довољно науживати, ма колико се њима наслађивао... Камо год погледаш, чини ти се рајски перивој испуњен рајским хуријама и лепим дечацима. Неверницима на видик у изљубише младиће и девојке... Неверник је завијао као пас“.¹⁰

Оно о чему никакве хронике не говоре, а што се никада и ничим не може накнадити, то су културне последице косовског пораза. Паразитска и пљачкашка турска ордија вратила је српски народ у векове његовог преисторијског битисања. Турска најезда била је смрт српске културе и просвете. Са изузетком црквених књига и песничке традиције која се, захваљујући гусларима, преносила од уста до уста, на територији под турском влашћу Срби неће дати од краја XIV па до почетка XIX века ниједно уметничко дело које би се могло поредити са културом немањичке епохе. Ако се рачуна да једно поколење или „појас“ има 25 година, то значи да су Турци за четири века убили стваралачки полет у душама шеснаест поколења, а тамо где су остали пет векова двадесет поколења. Ко зна колико је уметничких творевина изгубљено у неповрат, колико је међу Србима побијено књижевника, уметника, научника и колико је „генија угушено у повоју“? И ко може рећи не како бисмо изгледали ми него како би данас Европа и свет изгледали да та „кута људска“ није Србе поморила? Нису то никаква нагађања. Јер од XII до XIV века Срби су дали довољно доказа своје стваралачке посебности, да би се могла ако не тачно измерити а оно приближно претпоставити штета коју је светска култура претрпела због прекида српског стваралаштва.

Истина по голим историјским чињеницама, нити је Косово означавало крај српских политичких и културних творевина у Средњем веку нити је Карађорђевог устанак донео коначно ослобођење од Турака. После Косова Србија се, плаћајући данак Турцима, одржала све до пада деспотовине 1459. године и под деспотом Стеваном Лазаревићем доживела културно и економско благостање — довољно је навести манастир Манасију — Ресаву и Ресавску школу — као што ће процес ослобођења Србије после Карађорђевог неуспеха са променљивом срећом трајати још читаво столеће. Али народ је осетио да су Косово и Карађорђе по значају и домету пресудни, судбински догађаји, стварни крај Српског Царства и стварни почетак нове Србије.

¹⁰ Милорад Панић-Суреп: „Кад су живи завидели мртвима“, Београд, Нолит, 1963, стр. 26—34.

Да би се то схватило, треба се сетити онога што Солжењицин пише поводом Куликовске битке у којој су Руси, предвођени Димитријем Донским, победили Татаре 1380. године — девет година пре Косова: „Векови пролазе и за онога који издалека баци поглед на историју њене вијуге ишчезавају и она им изгледа као затегнута топографска врпца“.¹¹ Куликовска битка пробудила је у Русима свест о сопственој снази и способности да војнички туку Татаре. А време ће учинити своје. Кад је тежа једном превалила на руску страну, било је споредно што су Татари остали кадри да и даље Русима наносе тешке губитке, да врше разбојничке упаде и да спале Москву. Нешто слично се збило и у нашој историји. Лазар је учинио што је у његовој моћи било да сакупи све српске расположиве снаге, а најсвеснији део српског народа дао је на Косову све од себе. Па кад ни то није било довољно, никакве друге политичке комбинације нису у догледном времену могле помоћи да Срби турску силу савладају. Карађорђево устаништво је доказао да су се Срби, после дугих векова, оспособили да Турке победе у отвореној борби, на бојном пољу. Главно је било знати да је турска сила на заходу. Остало је било само питање времена. Данашња политичка историја мора признати да је народни песник био у праву: закључци свештене и световне историје се још једном подударају у ономе што је битно.

Али српски народ није свој васкрс очекивао скрштених руку нити се задовољио тиме што Краљевић Марко у песми изводи подвиге који су њему недоступни. Царство је на Косову изгубљено на мачу, али под крстним знамењем, па се мачем и крстом морало и повратити. Народ није заборављао да су то симболи отпора и да га само дух отпора може спасти. У плејади косовских дивова Милош Обилић није био последњи него први. Вековима су безимени српски јунаци давали своје животе у наизглед безнадежним бунама, устанцима и ратним походима. Када је о тим Србима реч, треба овде поменути једнога од првих таквих јунака — Николу Скобаљића — чије се име случајно сачувало за историју. Пет година пред пад Српске деспотовине, 1454, отсечен од српских снага, Скобаљић на челу своје друштине, продире на југ, у крајеве које су Турци већ освојили, напада главнину турске војске, успева да је порази и сузбије, тако да је сам султан Мехмед морао да баци против њега своје резерве, али на крају бива ухваћен у близини Враћа и набијен на колац.¹²

¹¹ Превод по француском издању. (Alexandre Soljenitsyne: »Zacharie l'escarcelle«, Paris, Julliard, 1971, стр. 87).

¹² На основу научних истраживања Јована Борђевића и С. Димитријевића савремени историчари овако приказују Скобаљићеве подвиге:

„Како су Турци 1454. г. заузели углавном централне области деспотовине, две мале српске војске под командом Николе Скобаљића остале су на југу, у Ситници и Дубочици, отсечене од српске главнине. Иако им је деспот саветовао да се предају надмоћној турској војсци, јер им се не може послати помоћ, и обећавао да ће их доцније откупити, мала Скобаљићева војска није хтела да се преда, него је напала на велику турску војску и успела да је разбије и да јој нанесе велике губитке. Било је потребно да сам Мехмед дође с појачањем, па да тај мали одред после жилавог отпора и херојске борбе буде савладан источно од Враћа. Вођ отпора Никола Скобаљић и његов стриц

Поред мача и изнад мача стајао је Крст. Ако није било времена и могућности за изучавање хришћанског богословља, гинуло се ипак са свешћу да се живот даје за „праву веру“ и „Бога истинога“. Споменици славне прошлости, српске цркве и манастири са моштима светитеља, „књиге староставне“ и „гусле јаворове“ били су ту као вечита опомена да се у њима из давнина чува нешто велико, драгоцено и да ће од Крста доћи спас. И тако је борба за слободу ишла напореда са борбом за истину.

МЕСИЈАНСКА ИДЕЈА КОСОВА

На основу свих тих појединости, може ли бити говора о српском „месијанизму“, о „месијанској идеји Косова“? Прва примедба која пада на ум је немогућност „месијанизма“ за хришћане. „Месијанизам“ значи очекивање Месије. Јевреји који нису у Христу препознали Месију овога још увек очекују и с њихове тачке гледишта месијанизам је оправдан. Али месијанизам хришћана, који верују да је Христос Месија, као да је изгубио разлог постојања. То је, на пример мишљење руског филозофа Николаја Берђајева који ипак има своје тумачење месијанизма.¹³

Поуздан одговор на питање о српском месијанизму добиће се ако се прво испита да ли је хришћански месијанизам данас уопште могућ и ако се затим косовска идеја упореди са руским месијанизмом.

Очигледно је да за нас месијанизам не може више имати онај исти значај који је имао пре доласка Христовог, јер као хришћани верујемо да је Христос био Месија кога је јеврејски народ очекивао и кога су пророци нагостили. Хришћански новозаветни месијанизам после Христа може се односити једино на долазак Сина Божјег у слави. Као што су старозаветни Јевреји очекивали Његов први долазак, тако ми сада очекујемо Његов други долазак. Али док се њихова вера заснивала на богонадахнутом казивању пророка, наша вера данас почива на свечаном и недвосмисленом обећању самога Господа Исуса Христа. Од нас се не тражи никакво прорицање или истраживање. Нама је дато да то знамо из уста Бога живог. Непоклебива основа новозаветног месијанизма је сам Христос.

Оно што се обично назива руским месијанизмом не може се свести на тај новозаветни месијанизам или есхатологизам.¹⁴ Руски

пали су у турско ропство и били набијени на колац“ („Историја народа Југославије“ — књ. I, Београд, Просвета, 1953, стр. 440).

¹³ Берђајев се борио против свега што личи на „хилијазам“ — хиљадугодишње Царство Христово на земљи — тако да је одбацио све перспективе руске културне ренесансе. Једини „месијанизам“ који он допушта је крвопролиће Русије под црвеним терором. Али ако се за Русе хришћанство своди на то да иду као овце на кланицу, не постоји ли опасност да тај „месијанизам“ дегенерише потпуно, да падне у Толстојево „непротивљење злу“ и од руског народа направи послушно оруђе у рукама безбожника и Христових смртних непријатеља?

¹⁴ Јер се односи на „последња времена“ и крај света.

месијанизам је много сложенији, нарочито у својим најсавршенијим обрасцима који се срећу код Достојевског¹⁵ и код Берђајева.¹⁶

Достојевски верује да је руски народ богоносац, те да као такав има позив да спасе Европу, а преко ње и свет. У извесном смислу, Месија — то је сам руски народ. Месија по томе што носи у своме срцу Христа и што тога свога Христа објављује свима народима, али ипак и Месија као посредник спасења, зато што се овога пута преко њега обавља универсално спасење. Занимљиво је да у месијанској, искупитељској улози руског народа није предвиђена жртва. Достојевски је имао пророчку визију Револуције,¹⁷ али је није јасно и непосредно укупчао у свој месијанизам. Он нигде не указује на страдање руског народа. По њему изгледа да ће се револуција догодити у Европи, а не у Русији. Речју, он руско Васкрсење замишља без Распећа.

Уколико се месијанизам Достојевског може сматрати оптимистичким — бар с обзиром на судбину Русије — месијанизам Берђајева је песимистичан. Берђајев је мислио да је мисија руског народа искључиво религиозна, а кад је избила Октобарска револуција, поверовао је да је њоме Русија распета за грехе човечанства и да се тиме остварио руски месијанизам. Другим речима, месијанизам Берђајева се не брине ни за какав препород у историји, као да је историја исцрпљена и сазрела за крај света. То је Распеће без Васкрсења.¹⁸ Философија историје Берђајева кренуће затим другим правцем, али ни „епоха светог Духа“ ни „Ново средњовековље“ неће више бити непосредно везани за руски месијанизам.

Поређење српског месијанизма са руским, у облику који су му дали Достојевски и Берђајев, разјашњава њихову праву природу и суштину. Руски месијанизам је изнад српског по томе што је универсалан: на овај или онај начин, Русија прима на себе мисију да спасе свет. Руски народ игра улогу свечовчанског Месије, док је српски „Месија“ национални Месија, човек који треба да ослободи српски наод. Из тога произлази да се српски народ не жртвује за друге народе и да се не сматра позваним да спасава човечанство, него

¹⁵ Нарочито у „Дневнику писца“.

¹⁶ У том погледу најкарактеристичније су његове књиге: „Судба России“. Москва, Леман и Сахаров, 1918. и „Философија неравенства“, Berlin, Obelisk—Verlag, 1923.

¹⁷ На пример, у „Дневнику писца“ он пророкује: „Да, Европу очекују огромни потреси, тако да људски разум одбија да у то верује, сматрајући их фантастичним... Друштвена револуција и ново друштвено доба у Европи су несумњиви“. У другом делу „Злочина и казне“ он предвиђа да ће „микроскопске трихине“ доћи „из Азије у Европу“ и људе начинити неуравнотеженим и безумним. Али нигде се не види да ће се то збити пре свега у Русији. Бар не непосредно. Посредно би се такви закључци могли извући из „Браће Карамазова“.

¹⁸ Да је то била последња реч Берђајева, то би била негација новозаветне историје, слична оној која се може срести код протестантског теолога Rudolfa Bultmann-а који у своме делу »Offenbarung und Heilsgeschehen« хоће да „демитологизује“ историју. Такво пасивно схватање историје је уништавање, девалоризовање времена и противречи учењу самога Берђајева о продору вечности у време и времена у вечност.

своје сопствено спасење везује за Христа, своју националну судбину тумачи христолошки. У том смислу, Косово је јединит и неповив догађај, а српска мисија је завршена. Она је национална, а не универсална. Као таква, омеђена је с једне стране историјском пропашћу на Косову, а с друге препородом српског народа кроз Први српски устанак. У народној песми српски месијанизам почиње косовским, а свршава се Устаничким циклусом. И ту и тамо Лазар и Карађорђе. Симетрија је потпуна.

Но све и да се само тако посматра, српски месијанизам има извесних предности над руским: он садржи уједно и Распеће и Васкрсење, баш као и пољски месијанизам,¹⁹ а то значи да претставља *верније подражавање Христу* него месијанизам Достојевског и Берђајева. А изнад свега — и то је оно најважније — у њему се налази идеја приопштавања Христовој жртви путем евхаристије, што није обрађено у руском месијанизму. Самим тим, очевидно је да се смисао Косова није испразнио појавом српског националног Месије — Карађорђа. Боље рећи, Карађорђе не може бити последњи домет Косова, јер је косовска жртва нераздвојна од Евхаристије.²⁰ Косово ће достићи свој пуни смисао тек приликом Другог доласка Исуса Христа и свеопштег васкрсења човечанства. А дотле, Косово је вечни позив на нова прегнућа, као чудесан догађај, образац, утеха, потстрек на буђење и обнову свјх народа света по примеру српског васкрсења. Оно помиње да између једне етапе васкрсења и крајњег циља богочовечанске историје нису искључене друге и нове етапе нашег народног и човечанског препорода, а то баш превиђа месијанизам Берђајева. Од човечанства зависи да ли ће између данашњег сумрака и Страшног суда бити опет могући периоди обновљеног хришћанства. Наше је да схватимо и другима покажемо шта Косово казује данас, сагледањем свештене историје иза тобож једино „стварне“ световне историје. А то се опет може најбоље постићи путем тумачења прообраза и применом трију претходних мерила.

¹⁹ Овде се мисли првенствено на пољског песника Адама Мицкијевића и месијанизам који је он исковао у „Књизи пољске нације“:

„...Јер пољски народ није био мртав, његово тело лежало је у гробу, али је његова душа напустила земљу, то јест јавни живот, (да би пала) у „шеол“, то јест битисање народа који чами у ропству у својој земљи или ван своје земље, не би ли се виделе њихове патње.

И трећег дана његова душа ће се вратити у тело и народ ће васкрснути и ослободиће ропства све народе.

Два дана су већ прошла: први је био обележен првим падом Варшаве; други се подудара са другим падом Варшаве; а трећи дан свиће и неће му бити краја.

И као што је Христово Васкрсење означило крај крвавих жртава, тако ће васкрсење Пољске бити крај ратова народа Европе“. (Leon Kolodziej' »Adam Mickiewicz«. Paris, Seghers, 1970, стр. 156—157).

И поред савршеног поређења које Мицкијевић успева мајсторски да спроведе у главним цртама између Христове и пољске Голготе, ипак се добија утисак да је то само једна изванредно успела политичка крилатица која нема ни историјску позадину ни религиозну дубину Косова.

²⁰ У томе је њена битна предност над сваким другим месијанизмом, па на том темељу треба градити обновљени српски месијанизам у коме ће бити превасходно подвучен његов универсални карактер.

КОСОВО ЈУЧЕ И ДАНАС

Као пропаст царства, Косово је праслика пропасти данашње хришћанске цивилизације, на Истоку и Западу, али и обећање спасења. У двадесетом веку сва наша планета се претворила у једно огромно Косово. Читав словенски свет је распет, читаво православље је распето. Једна половина човечанства осуђена је да бира између духовне и физичке смрти, а оној другој половини све више прети опасност да и сама доживи исту судбину. Пред тим свеопштим Косовом, свету је и те како потребно да чује наук и поруку српског Косова: *Ко је са Христом распет, са Христом ће и васкрснути*. Дакле, не само да српско Косово има универсалан смисао него свет срља у пропаст ако благовремено не схвати поруку Косова, па макар му само Косово било непознато. Јер стање је у овету данас горе него у доба Косовске битке и пада Цариграда. У оно време, упркос неслози хришћанских народа, постојала је ипак каква-таква хришћанска солидарност која више не постоји.

Познато је да се у Европи била пронела вест о српској победи на Косову, ваљда због погибије султана Мурата, те да су веле, звона Богородичне цркве у Паризу звонила у почаст победе хришћанства.²¹ Свакако да би Лазару више помогло да су му са Запада послали војску пре битке него што су се за њега молили после пораза, али и ова појединост показује хришћанску свест, извесну духовну и молитвену везу међу хришћанима чак и после раскола од 1054. године. Приликом последње одбране Цариграда, дошли су са Запада и војнички одреди, мада незнатни. Млетачка и папска помоћ стигле су касно, после битке, кад је Цариград већ био у турским рукама. Али на време је стигао капетан Бустинијани, са својим Беновљанима. Четири беновљанске лађе приспеле су у Цариград разбивши претходно поморску блокаду у немићено херојској битки против читаве турске флоте. За световну историју то је била војна помоћ Бенове Византији. Али никакви политички разлози нису могли изазвати ту свесну жртву, таква чуда од јунаштва, то је могла учинити само вера, па зато подвиг Бустинијанија и његових лавова припада свештеној историји више но сви крсташки ратови. Бустинијани је имао овега четири стотине људи, браних јунака, али то је био релативно велики број с обзиром да је Цариград, који је већ тада био милионски град, бранило само девет хиљада војника, од којих три хиљаде Млечана и Беновљана који се беху нашли на лицу места, на супрот турској војсци од пола милиона извежбаних ратника, са тешком артиљеријом којој би и модерне армије могле позавидети. После славне одбране од месеца дана, сам Бустинијани је погинуо смртно рањен на зидинама Цариграда,²² а убрзо затим, у борби прса у прса, пао је и последњи византијски цар, Константин Драгаш, Србин по мајци, наћен усред гомиле Турака побијених од његове

²¹ Та поетска слика одговара извесним историјским чињеницама, јер је на Западу, углавном у Италији и у Француској, била са радошћу примљена вест о српској победи над Турцима. (О томе: „Историја народа Југославије“ — књ. I, Београд, Просвета, 1953, стр. 418—420).

²² Lamouche: *op. cit.*, стр., 62.

руке.²³ И тако су у одбрани престонице православља помешали своју крв католици и православни, Италијани и Срби. А били су отсутни много позванији да царски град бране. 1917. године, последњи браниоци Русије у борби против Октобарске револуције биће један женски батаљон и одред дечака из Кадетског корпуса. То је судбина трулих и умирућих царстава.

У наше дане се уопште и не помишља на хришћанску солидарност. Никада се није толико говорило о савезу, ако не и јединству хришћанских Цркава, а никада веће бездушности и безосећајности није било међу хришћанима од како постоји Црква Христова. Наш пијетет према првим хришћанским мученицима и светитељима не скрива нам очигледну чињеницу да је то била само кап у поређењу са морем проливане крви хришћанских мученика у овом веку. Али о томе највећем покољу хришћана за који историја памти као да не сме јавно да се говори, као да о томе постоји завера ћутања штампе и свих обавештајних органа у свим земљама Запада. Па и казивања Солжењицина се приказују само као осуда спутавања политичких слобода и праксе „концлогора“ уопште. И пошто је о покољу над хришћанима непристојно говорити, стадо хришћана рођеним очима гледа у хришћанско мучеништво с друге стране „Гвоздене завесе“, али га не види. Да би се испунила Христова реч: „Јер је одрвенило срце овијех људи, и ушима тешко чују, и очи су своје затворили да како не виде очима, и ушима не чују, и срцем не разумеју, и не обратe се да их исцијелим“.

А то још није највећи грех хришћана према хришћанима. Највећи је грех када хришћани одобравају истребљење других хришћана, када плескају целатима који убијају хришћане, а гоњене хришћане називају политички погрдним именима, те на тај начин оправдавају злочин који се врши над хришћанима. Да би постала јасна језовита стварност и чудовишност таквог поступка, треба се мислима пренети у доба гоњења хришћана под царем Нероном. Може ли се замислити један једини хришћанин који би плескао римским гладиаторима и дивљим зверима што у арени раздиру хришћанске мученике? Тако се нешто здравим умом не би могло ни претпоставити. А милиони наших хришћанских савременика, солидарису се јавно или прећутно са убицама хришћана и раде на томе да до власти хришћанских гонитеља дође и на Западу.

Шта тек да се каже о политичкој солидарности? Крсташке војне нису биле израз хришћанске или политичке солидарности него уствари освајачки подухвати. И крсташи су 1204. године опљачкали Цариград пре Турака, ако не горе од Турака. Али било је ту бар политичке свести да су Турци непријатељи хришћанског Запада.

²³ Lamouche: *op. cit.*, стр. 62.

Поводом српског порекла цара Константина Драгаша, познати византолог ОСТРОГОРСКИ, ослањајући се на студију Д. Анастасијевића „Једина византијска царица Српкиња“, Братство, 30 (1939), вели следеће: „...Константин Драгаш, назван тако по својој мајци Јелени која је припадала српској племићској породици Драгаша, пореклом из Источне Македоније“. И додаје да је царица Јелена била „кћи кнеза Константина Дејановића погинулог на Ровинама 1395 и нећака деспота Јована Драгаша“ (Georges Ostrogorsky: »Histoire de l'Etat byzantin«, Paris, Payot, 1969, стр. 589).

Током векова Шпанија, Француска, Венеција, Аустрија и Русија бориле су се против Турске, а две последње силе су чак себи поставиле за циљ ослобођење хришћанских народа испод турске власти. Ако је Енглеска због своје политике „европске равнотеже“ у више махова помагала Турску, било је увек поштених људи који су то осуђивали. Тако је у XIX веку чувени енглески књижевник и уметник Вилијам Морис, иначе социјалист по убеђењу, неуморно критиковао Дизраелијеву политику сарадње са Турском и придружио се удружењу »Eastern Question Association« чији је циљ био да британску јавност обавести о тешкој судбини балканских хришћана.²⁴

Али успомена на све оне који су се у прошлости залагали за наше ослобођење побуђује нас да поставимо мучно питање: где су данас људи као Вилијам Морис? Узвишени појмови као мир и слобода су обесцењени, изгубили су своје првобитно значење и за савремено човечанство чак имају супротан смисао од онога који су раније имали на свима људским језицима. Као да се сам људски род у сржи својој изопачио. Када неки западни политичар помене реч „мир“, нас ухвати језа, јер знамо да се тај мир купује по цену слободе и невине крви. Што већи мир, тим је већи број народа ухваћен у ропство, крв и несрећу. Највећи је мир био на крају Другог светског рата, када је половина Европе изгубила слободу. Затим је дошао мир у Азији, када је четири стотине милиона Кинеза изручено левичарском безбожју. А после, кадгод смо чули да је у свету закључен неки нови мир или споразум, знали смо да је још један народ жртвован, да су опет нови милиони људи пали у мрак ропства или осуђени на геноцид. Солжењицин мисли да је у Совјетском Савезу до сада побијено 60 милиона људи,²⁵ што одговара становништву већем од Велике Британије или Француске. А то значи да је руски народ крвавије платио совјетски „мир“ него два светска рата. Под претпоставком да је број од 60 милиона претеран и да је режим био „само“ 30 милиона, то је ипак више него у Другом светском рату.

Неколико преживелих бегунаца међу руским књижевницима и неколико јавних судских процеса иза Гвоздене завесе само успокојавају западну савест, уместо да је пробуде, јер се то узима као доказ да је духовно стваралаштво под безбожничком левом тиранијом

²⁴ Тачније, William Morris (1834—1896) у доба када се за Србе борио није још био социјалист него леберал. Ево шта о томе пише један његов француски биограф:

„1876. г., европска јавност била је узбуђена прозотама и покољима које су Турци извршили на Балкану; упркос јавном тнушању, влада Дизраелија и Краљица су се изјаснили против руске интервенције и довеле су можда Енглеску до ивице опасности рата који би дубоко повредио национална осећања. Morris, благајник Eastern Question Association, повео је кампању против сваке анти-руске акције преко штампе, која је нашла ослоња у либералној партији и њеном вођи Гладстону; организовани су скупови и предавања. Међутим, либерали су мало по мало напустили ту ствар. И поред разочарења, William Morris остаје до 1881. благајник National Liberal League, чији су чланови били махом радници радикално-демократског убеђења“ (V. DUPONT у француском издању Morris-ове књиге »News from nowhere«, Paris, Aubier/Montaigne, 1957, стр. 37).

²⁵ Alexandre Soljenitsyne: »Le chêne et le veau«, Paris, Seuil, 1975, стр. 530.

ипак могуће. Цинично се заборављају милиони оних који, убијени по тамницама и по концелогорима, неће никада моћи да дођу до изражаја. Виде се само малобројни врхови који избијају на површину, а не виде се падине и подножја глечера потонулих у крв мученичку.

Некада, уочи пада Цариграда, имајући да бирају између турског ропства и папске помоћи по цену покатоличавања, Грци су говорили: „Бољи је и турски полумесец него папска тијара“. Православна Црква не прети никоме да га силом преведе у православље. Па опет, западни политичари се понашају као да су се у потаји заверили: „Боља је и петокрака звезда него православна и национална Русија“, Тај фатални избор води неминовно и фаталном исходу: понавља се прешка Хитлера који није хтео да буде ослободилац руског народа од Стаљинове тираније него се према њему понео као непријатељ, па је доживео да га Стаљинова тиранија смрви уз помоћ руског народа.

Но без обзира на будућност, таква политика се уствари већ данас своди на обично самозаваравање: не може се довека, под изговором мира, трговати туђом слободом, а да се на крају не изгуби и сопствена слобода. Јер слобода је једна и неделива, а правог мира нема без слободе. И шта се догодило? Пошто се хтео мир на штету туђе слободе, добила се у својој кући слобода која не поштује мир, слобода која је насиље и анархија. На наше очи се на Западу у име слободе брани право насилника, право отимања деце, право уцене животима таоца, право содомије, побачаја и тровања. Брани се слобода непријатеља мира и слободе, слобода свих оних који угрожавају безбедност мирних и поштених грађана. Сви имају право на све, само жртве немају право на живот. Нека се то и покрива звучним именом демократије, ми увиђамо да је то самоубиство демократије. Демократска начела штите слободу личности уколико почивају на хришћанским вредностима. Демократија која не поштује хришћанску религију или је отворено уперена против хришћанства пада у своју супротност и саму себе пориче. Ово што се данас збива на Западу у спољној и унутрашњој политици пре личи на самртни ропец једне цивилизације у агонији и то би први осудили сами „оци демократије“ — Русо и Монтескје. Русо никада није тврдио да су неправда и тиранија за неке народе убиствене, а за друге благотворне.²⁶ А Монтескје је учио да слобода једнога престаје

²⁶ Иако је понекад тврдио да демократске слободе нису за свакога, што је сасвим друга ствар: „Као што режим здравих људи није погодан за болесне, тако није упутно владати једним поквареним народом законима који приличе једном добром народу“ (Jean-Jacques Rousseau: »Du contrat social«, Paris, Le monde en 10/18, 1963, стр. 167). Али нашло би се много више навода где Русо осуђује оне који сматрају да је тиранија „по туђим леђима“ врло подносива. Биће умесно да се наведе његова критика „философа“ који се владају по оној „Пропадни ако хоћеш; ја сам у безбедности“: „Његовог ближњег могу некажњено заклати под његовим прозором; он ће само рукама запустити уши, тек колико да самог себе убеди, како га природа која се у њему буни не би изједначила са оним кога убијају“ (чланак »De l'inégalité des hommes«, у поменутој књизи, стр. 283).

тамо где почиње слобода другога.²⁷ Удаљујући се од хришћанства, демократија је издала обојицу. Изгубио се пут, јер се изгубила истина. Ако нема мира без слободе, нема ни слободе без истине. И као Пилат од политичких па до црквених великодостојника сви се питају: „Шта је истина?“

ИЗНАД МУЊА И ОБЛАКА

Има у „Горском вијенцу“ једно место где Његош симболично описује историјски положај Црне Горе. Као после потопа на Арарату, црногорски главари се искупили на врху Ловћена, а доле, између врха и долине, нагомилали се црни облаци, севају муње и треште громови. Сунце слободе обасјава само онај делић крша на врху, а испод тога се свуда зацарила тама. То је она тирада сердара Радоње, где овај између осталог вели:

„... колико је наше Горе Црне,
ове је облак притиска једнако,
свуд се чује јека и грмљава,
свуд испод нас муње сијевају,
а нас једне само сунце грије“.

Тако је и са данашњим Србима и Словенима.

Као народ, ми смо одавно у облацима, обухваћени тамом која овога пута није поштедела ни сам врх Његошевог Ловћена. За шест деценија безбожничке тираније на Истоку, почињено је више зла и уништено више људских живота него под свим пређашњим тиранима у свој људској историји. У размаку од два поколења, они који гасе људски дух нанели су веће штете култури словенских народа уопште и православној култури посебно него Турци Србима кроз двадесет поколења петвековног ропства. Ми чврсто верујемо да се дух не може убити, али могу се народи уназадити спречавањем додира са изворима и творевинама људског духа или ометањем стваралаца да своју замисао спроведу у дело: то је грех против Духа коме нема опроштаја. Они који су се међувремено као појединци свесно жртвовали за Христа било као борци и мученици, било као ствараоци спутани у својим изражајним могућностима су настављачи Косова и нашли су свој спас. Али питање је да ли ми као народ хоћемо да страдамо са Христом и због Христа или не. То је наше „бити или не бити“. Ако данашње страдање не схватимо „косовски“, ако смо отпали од Христа, ако страдамо без Христа или против Христа, ми смо онда као народ изгубљени. Наше робовање левом безбожју може се схватити као несрећа и трпети као нужно зло, неминовност или „судбина“. У том случају, нема светлих пер-

²⁷ У „Духу закона“ Монтескје опомине: „Политичка слобода, у једном грађанину, то је онај душевни мир који почива на мишљењу које сваки има о својој безбедности; и да би се имала та слобода, иека влада буде таква да ни један грађанин не може живети у страху од другог грађанина“ (Montesquieu: »De l'esprit des lois«, Paris, Garnier Frères, s. d. стр. 143).

спектива и пада се у безнадежност и резигнацију. Само је буђење косовског духа у стању да нас изведе на прави историјски пут, ка облагодатењу и животодавном светосавском стваралаштву.

Ми смо у истом положају према нашем поразу пред безбожницима као народни песник у односу на историјско Косово. Можда је и нама потребан један песник како би се национална свест око његовог дела искристалисала, а косовски мит обновио, повезао са догађајима који су нам приступачни и тако нашој савременој историји дао хришћански смисао. До данас уствари нисмо имали велику поему наше народне и хришћанске борбе. Косово је имало свог незнаног генија, Карађорђевог устанак имао је Филипа Вишњића и Његошев „Горски вијенац“, а ми још чекамо Песника. У тим ретким тренуцима Песник и Пророк сливају се у једно. Сви старозаветни пророци били су истовремено и песници, али после њих сви песници нису увек били пророци. Сада се новом песничком генију указује прилика да својом песмом обликује историју и утиче на догађаје, да осмишљавајући блиску прошлост и садашњост ствара будућност.

Као дијаспора, ми смо на врху светског Ловћена који је још увек озарен сунцем слободног света. Па ипак, нас понекад обузимају малодушност и чамотиња. Не толико од страха или од злих слутњи, колико можда од осећања да смо као изгнаници свуда сувишни и ненужни. Имамо утисак да ништа не можемо, да смо беспомоћни да утичемо на догађаје, да смо избачени из историје, те да се све одвија без нас. И са гледишта политике дана и комада, у датом тренутку, заиста је тако: ми смо посматрачи, а не учесници, ми као да смо ношени догађајима. Гледамо како око нас нараста тама, а радили нешто или не радили да се томе супротставимо, све нам је узалуд. Ако се таквим мислима препуштамо, значи да смо заборавили Косово, да смо се духовно удаљили од Косова и подали се двострукој заблуди.

Пре свега, обична је заблуда и варка веровати да су политичари који данас управљају светом творци догађаја. Многи од њих су двојници српских преткосовских великаша, пуштају да их вода носи и углавном само ускоравају пропаст народа који су им поверени. Они ништа не стварају, њихово је „дело“ рушилачко. Тамо где они прођу, човечанство је на историјском плану већ ушло у страшну ноћ безбожја која би, ако се западни народи у последњем часу не тргну, могла трајати вековима, као српско ропство под Турцима.

А друго — и ту ваља да се опет сетимо Косова! — варка је ако се мисли да само негативне силе делују у историји, ако се сметне с ума онај њен други, свештени вид, ако се пренебрегне сила Духа. Јер то је била и остала права и највећа сила у свету. Да није тако, зар би реч хришћанских бранилаца гушили и спречавали да се она

²⁸ Томе мишљењу је врло близак РУСО који у белешкама на свој „Друштвени уговор“ примећује „У републици, вели маркиз д'Аржансон, сваки је потпуно слободан у ономе што не штети другоме“. А Русо је на то: „Ето нам непромениве меће; не би се могла тачније поставити“ (J. J. Rousseau: *op. cit.*, стр. 196).

чује, јер ово што се Солжењицину допушта да каже у 1976. години свесни људи словенства и православља су понављали залуду више од пола века? Зар би се прећуткивала наша страдања, било да су у питању појединци или Цркве и народи? Знају Христови непријатељи боље од нас какву силу имају пред собом, па је крајње време да и ми постанемо свесни силе којом располажемо. Та невидљива сила држи свет искупљујући га крвљу мученика и молитвама праведника. Без њих и без свакодневног оприсутнења Христове жртве кроз Свету Тајну Евхаристије, не би земља опстала ни један дан. Силе зла су зато и набујале до невиђених размера што су силе добра јаче него икада. Тајанственим путевима Божјег Промисла све је већ спремно за нову етапу овоземаљског обожења: и обновљена православна култура, и братство народа, и јединство Цркава. Све ће то избити на видело дана, чим буде попустио притисак безбожничког насиља. Онај који се бар једном у животу осетио чланом Тела Христовог зна да у свакој ћелији Његовој обитава снага вере која брда покреће. Још нам је у свежем памћењу пример чехословачког „пролећа“, када се тај словенски и хришћански народ годинама подвргнут терору и режимској пропаганди готово „преконоћ“, као један човек, изјаснио за слободу. Зар би то било могуће да у том народу није био жив дух, иако годинама потиснут у подземље?

Али Косово нас учи да се Дух не пројављује само кроз жртву него и кроз истину. Нама је дато да у слободи разрађујемо, продубљујемо и проповедамо хришћански поглед на свет, да сведочимо пред Западом о Православљу и васпитамо новог православног човека, док се свуда око нас и поред свет напретка науке, одгаја или човек без идеала и компаса или човек — звер, обојица мрави будућег мравињака. И то нам није случајно дато него вољом Провиђења. Црква у дијаспори нема други и виши смисао. Уколико смо те могућности да научимо Истину Божју и да објављујемо Реч Божју били свесни, ниједно семе посејано на добру земљу не може бити изгубљено. Помислимо на руске избеглице. Представници старе руске емиграције су већином помрли, а многи су били и физички уништени. Али њихов допринос хришћанству, оно што су њихови религиозни мислиоци за собом оставили, то живи у нама и већ доноси двоструки плод, а у будућности ће уродити и стоструко. Ми имамо, дакле, мисију да будемо чувари, гласници и сејачи Христове Истине. То Бог од нас очекује, а остало је у Његовој руци. Кад-тад, семе ће проклијати и донети плода, а Бог зна време жетви.

Користећи ово привремено затишје, док смо још обасјани сунцем као на врху Ловћена, поменимо се Косова и понесимо у срцима оно што Косово значи и зрачи. Нека се овогодишња прослава Видовдана заврши као молитвени скуп, у знаку Христа Спаса који је смрћу победио смрт. Нека ово буде једно опело палима и наговештај васкрсења. Запалимо у мислима воштаницу пред сваким косовским јунаком, пред свим српским православним борцима и мученицима који су дали своје животе идући њиховим путем, као и пред милионима оних који данас ма где било страдају због Христа. Понесимо и једно чврсто уздање. Да ли ће се облаци попети до врха или не и какав ће облик узети наша борба против мрака, није нам дато да

знамо. Ма каква била наша и светска судбина, наша је дужност да у сваком случају будемо попут косовских јунака сигурни у своју духовну победу и — по савету апостола Павла — „Обучени у Христа и наоружани истином“.

Summary

Dr. Marko S. Markovich

THE MYSTERY OF KOSOVO

The author argues that Serbia's history is a re-enactment of Christ's Passion and Resurrection. Both St. Savva /through his monastic self-denial/ and St. Lazarus, Prince of Serbia /through his sacrificial self-offering on the Field of Blackbirds = Kosovo Polje/ have renounced the Earthly kingdom for the sake of the Heavenly One.

In the Serbian epic poetry the analogy is clearly drawn: the Last Supper of Christ is re-enacted in the *Prince's Supper*, where St. Lazarus, Prince of Serbia, embodies the Lord Jesus, his dukes represent the Apostles and Count Vuk Brankovich takes place of Judas the Traitor.

After the long »Descent into the Hades« of Turkish occupation, Serbia is risen through the liberation of Karageorge.

As much as the Jews cling to their destroyed Temple of Jerusalem, the Serbians love as well their Sanctuary of glorious Defeat — Kosovo, because after sacrificial Humiliation comes Glorification of the liberated Nation.

The author compares Serbian »*Imitatio Christi*« with Dostoyevsky's conception of Russia's »Messianism« — wherein the Humiliation of Cross is missing; and with Berdiaeff's understanding of Russian »Messianism«, which excludes any Chiliastic glory of political Resurrection of Russia, leaving to her only perpetual martyrdom of Crucifixion...

The Serbian »Messianic Idea« is an optimistic one, but lacking in universal dimension. It is placed in the framework of Serbia's history. Although this pattern of Serbian assimilation with Christ is potentially offered to all nations.

Kosovo is the Christic mystery of Orthodox Serbia, her signpost to Final eschatological Victory of the True Faith.

Архиепископ Јован (кнез Шаховској)

О РЕИНКАРНАЦИЈИ ИЛИ ПРЕВАПЛОТЕЊУ

(дијалог)

ТЕОСОФ — Недавно сам имао прилику да разговарам са једним хришћанином, који ме је све време убеђивао да хришћанска вера одбацује идеју реинкарнације (преваплотења), а зашто то — нисам могао да схватим. Указивао ми је на једну главу из *Посланице Јеврејима*, и упорно остајао при томе да се човек поуздано раба и умире само једанпут. Али ме није убедио. Мој разум говори нешто друго, а ја не могу искрено усвојити оно што не разумем. Ја не разумем у чему познавање кармичког закона реинкарнације (преваплотења) противречи хришћанском вероучењу. Тај закон карме свестрано објашњава космичку божанску еволуцију човечанства ка Добру, отклањајући све противречности, све сумње око тога да ли је човекова вечна судбина правично предодређена. Не може се не признати да је то Закон свеопштег спасења, свеопштег успона ка Добру и Истини. Не успе ли човек у једном животу да постане бољи — има шансу у следећем животу, има нову могућност за самопоправљање...

ХРИШЋАНИН — Да, то далекоисточно учење о многим животима једног човека одушевљава само оне који верују да човек сопственим силама постаје све бољи. То одговара многим који се не уздају у Творца, но у личну моћ усавршавања. Могу вам одговорити да сумње у „правичност вечне човекове судбине“ код хришћанина просто не може бити, када се зна Ко је створио човека, и Ко је променио воду у вино, а затим вино у Крв Вечнога Живота. Хришћанину уопште није потребно да измишља разне сложене системе да би извукао из безизлаза свој слабачки разум, који је препун недостатака, чак и у нижој области земаљског живота — а камо ли да тај разум гради небеске планове... За небо је неопходан *нарочити вид*.

ТЕОСОФ — Но зар није могуће олакшати пут ка Богу?

ХРИШЋАНИН — Ономе што је здраво и исправно не требају никакве протезе. Ако човек нема вид (детиње срце пуно поверења) никакве вештачке очи неће помоћи. Ту треба умрети за себе и вас-

крснути у другом свету. Сложићете се да „вера“ није само *вера* у Бога, него и *веровање* Богу.

ТЕОСОФ — Али Господ је свугде, Он је и у нашем уму. Ми смо — искре Божанства, зраци Бога...

ХРИШЋАНИН — Ми јесмо искре саздане Богом, али никако нисмо „зраци самога Бога“. Зрак Бога је — Сам Господ Исус Христос, и једино тај Зрак не може бити помрачен. А ми људи јесмо помрачени. Зар ви не осећате да је човек помрачен? Он је створење које је себе добровољно помрачило нељубављу, неповерењем према Творцу, а сада се то створење кроз Цркву призива у очишћење, у љубав, у веру (поверење!). Зашто ви називате Оца Небескога „Божанством“? То је тако хладно, безлично.

ТЕОСОФ — Сматрам да је могуће уздићи се изнад човеколиких (антропоморфних) представа. Божанство је тако узвишено да, ма како Га ви назвали, нећете изразити Његову суштину.

ХРИШЋАНИН — Свакако. Али разумевање Божанства уопште није ствар уздизања над људским начином поимања. Јер тог земаљског поимања нећете се ослободити прелазећи из земаљског света појава у мртви свет апстракција. За деличино поимање Бога незаобилазно је *Богом дано откривење*. Само кроз откривење Божије знамо да је Бог триличностан: Отац, Син и Свети Дух... А молити се можемо само Живој Личности, Живоме Богу, а не безличном „Божанству“...

ТЕОСОФ — Ја бих желео да од вас добијем конкретан одговор на моје питање: зашто се међусобно искључују хришћанско откривење и оквалтно знање *карме* као закона реинкарнације?

ХРИШЋАНИН — Ја сам вам већ одговорио најозбиљнијим аргументом: *треба не само веровати у Бога, но и веровати Богу*. И треба да оставимо по страни свако наше земаљско мудровање о небеској правичности. Морамо имати апсолутно поверење у правичност Бога. Јер и није тако тешко поверовати да је *тамо* она у неизрециво чистијем и узвишенијем облику, него *овде*, у нашим земаљским осећањима и мислима. Не треба губити време на такве ствари. Смешно је када се човек прави умнијим и правичнијим од Бога.

Ако до врхова Хималаја човек досеже великим напорима и кроз велике опасности, колико је тек мање способан да својим земаљским разумом досегне небеске тајне. Изучавање „закона карме“ је жалостан покушај човековог разума. А тај „закон“ потпуно је неоснован чак и са рационалне стране... Шта ви мислите, да ли је *човек слободно биће*?

ТЕОСОФ — Да, слободно је.

ХРИШЋАНИН — У том случају ви јемчите да ће сви људи, у овојим будућим животима на земљи неизоставно изабрати оно што је боље, а не оно лоше? И да ли ће у бесконачности желети то боље?

ТЕОСОФ — Разумем — ако је човек слободан онда усмеравање слободне воље не може бити предвидиво.

ХРИШЋАНИН — У том случају, тешкоћа коју ви запажете у хришћанском спасењу кроз благодатно усавршавање у једном једином животу на земљи, *само се растеже на бесконачан број делића истог тог живота*? И где је ту излаз, где спасење?

ТЕОСОФ — ?

ХРИШЋАНИН — Ви хоћете да некако теоријом реинкарнације (преваплотења) објасните сва противречја живота, а уствари само их запетљавате. Ви бисте ми вероватно сада морали одговорити да је човек предодређен и *нема слободе*, да се креће механички, по у њему скривеним законима, неминовно у добром правцу — и на тај начин ће сви људи, независно од њихове воље неминовно достићи савршенство.

ТЕОСОФ — Да, тачно, Слободу не треба схватити као безусловну. Човек је одређен за Добро.

ХРИШЋАНИН — Али ако се све креће путем неизбежне еволуције ка Добру, не разумем зашто онда људи постају све гори: гордији, бездушнији, а црни апокалиптички облаци све више надвијају се над човечанством? Такође не разумем чему онда служи мноштво одломака живота, ако се ни у једном не изражава *човекова слобода*, ако нема тог *јединог израза по коме је човекова личност боголика?* ...

Ако је све „механизам“, ако Бог није Живи Отац Небески, него апстрактно „божанство“, чему онда уопште сва наша трагања за Истином? Крај ће за све бити једнак. А кукавна бесконачност низа многих живота у времену чини у *вечности* сав тај живот, у суштини, као један трен! И зато је сасвим неразумно, чак и са философске тачке гледишта, тражити разрешење тајне грешног живота у теорији трајућих у простору и времену преваплотења (реинкарнација).

ТЕОСОФ — Али и само Еванђеље говори о реинкарнацији. Отворите 17. главу Евангелија по Матеју (стих 12). Христос ту каже: „*Али Илија је већ дошао, и не познаше га...*“ Он је то говорио о Јовану Крститељу, показујући тиме да је Јован Крститељ реинкарнирани Илија.

ХРИШЋАНИН — Молим, молим, али то се никако, ни философски ни емпиријски не може поткрепити. Ајде-де и неког другог, али пророка Илију Господ *никако* није могао сматрати „преваплотеним“ (реинкарнираним), јер је пророк био у *телу* узет на небо. То као прво. А друго, баш је пророк Илија *лично* стојао са Мојсејем уз Спаситеља на Гори Преображења, па према томе, значи није био уништен као личност. А јављање пророка Илије на Гори Преображења збило се *после* рођења на земљи Јована Крститеља!

ТЕОСОФ — Па како онда треба схватити речи Христове?

ХРИШЋАНИН — Оне се могу схватити без великих тешкоћа, ако се погледа на друго место у Еванђељу. Господ је рекао: „*Ако хоћете примити*“, то јест — указао је на то да Његове речи имају преносно значење. И уопште, не саветујем вам да Еванђеље користите у одломцима или пасусима. Једним одломком (ван контекста) било које књиге, може се доказати све што се жели. Истински научно проучавање узима *текст у контексту*. А контекст тога стиха који сте навели можете наћи у 11. глави Евангелија по Луки, где се говори да Јован Претеча треба да дође „у *духу и сили Илијиној*“. А зар не објашњава све: „у *духу и сили...*“? Напомињем још да су

Јудејци сваког благочестивог и доброг цара називали Давидом, али су га тако називали без икакве мисли о реинкарнацији, него је то била једна особина јеврејског језика. Мисао о реинкарнацији исто толико је страна Библији колико и мисао о безбожју. Напротив, идеја *Васкрсења* — предосећа се у Старом, и блиставо се открива у Новом Завету. Та идеја је нешто сасвим различито од идеје реинкарнације.

ТЕОСОФ — Али како су онда ученици могли питати Учитеља за слепорођеног: „он ли сагреши или родитељи његови?“ (Еванђеље по Јовану 9. глава). Ако је „он“ сагрешио, онда је то, свакако, могао учинити само у претходним својим животима, зар не?

ХРИШЋАНИН — То ни најмање не проистиче из овога стиха. Прочитајте Еванђеље, прочитајте целу Библију, али ни трага нећете наћи од реинкарнације. Међутим, у Библији громогласно одјекује трагедија *прародитељскога греха*, као и тешке последице тога чина. „Где, у безаконјима бејаш зачет и у гресима роди ме мати моја“ (Псалам 50.). Овде се пророк Давид каје за *првородни* свој грех, за који и себе сматра одговорним, јер представља живи делић целокупног тела човечанства. И апостоли, када су питали Господа за слепорођеног, баш на то су мислили, као да кажу: „Да ли је његово слепило последица првороднога греха у њему лично, или због личних грехова његових родитеља?“ Али Спаситељ преноси питање на сасвим другу раван и указује не на узрок слепорођености, но на оно што из ње треба по Промислу да произиђе — на *Славу (благодат) Божију*, која је исцелила слепорођенога. Тиме нам је Господ заповедио да више пазимо на то како се остварује и усваја Слава Божија у *нашем животу*, него ли да радознало испитујемо узроке скривених појава. Правда и Љубав — за нас људе неспојиве врлине — једино у Богу се поклапају. А ни најпаветнији човек није у стању да психоанализира Бога.

ТЕОСОФ — Пре 2000 година човечанство још није било сасвим зрело да прихвати пуноту Откривења. Тајна реинкарнације (преваплотења) је последње и врховно откривење, а притом је оно одређеном степену есотерично (за мали број посвећених). она је тај нови тон — намењено само зрелим и изабраним.

ХРИШЋАНИН — Баш у то је тешко поверовати. Ниједан човек библијске вере, ма и мало духован, неће поверовати да су ваши теософи (Јелена Петровна Блавацки, Аница Безант, Кришна Мурти и пуковник Олкот) били зрелији и богоугоднији, него сви они пророци, апостоли, мученици и безбројни светитељи Цркве Христове — из прошлих четири миленијума. Напротив можемо се врло лако уверити у супротно: да ти ваши самозвани пророци „нове религије“ не само да стоје ниже од наших светлих пророка Христовога Духа, него се још показују као људи које је нечиста сила таме отворено гурнула у борбу против светле тајне хришћанства. По учењу Самоистине (Христа), касније новозаветно Откривење никако и ни у чему не може да противречи ранијем (старозаветном). Зато апостол Павле — надахнут Духом Светим — изриче анатему (одлучење од Истине) на свакога, чак и ангела са неба, који би се дрзнуо да проповеда вероучење *противречно апостолском благовестију*. Јер

апостоли су, свакако, знали, Господ их је упозорио, да ће се током историје света појављивати многи лажни пророци, вукови у овчијој кожи који прикривају своју духовну таму изгледом „светлог ангела“, (2. Коринћанима 11:14). Зли духови делују вешто и лукаво, а понекад и грубо, рачунајући на лакомисленост и глупост људску као и на њихов немар да траже *Једино Откривење са Неба*.

ТЕОСОФ — Али зашто нико од хришћанских учитеља Цркве није до сада објаснио све те дубоке метапсихичке појаве које се збивају у човеку, а њих сада проучава наша окултна наука — која је проникнула до у област подсвесног и надсвесног? Ово је доказ очитог развоја духовних и психичких знања на основу којих окултизам постаје солидна наука.

ХРИШЋАНИН — Оппростите, не желим лично вас било чиме да увредим, у толико пре јер видим да не знате свето Откривење Хришћанства. Међутим, то што ви називате „окултна наука“ — само је *демагогија духа*. Као што се у политици, ради веће популарности у масама, разне партије упињу да се представе као заштитнице интереса већине, тако и овде, знајући да већина савремених људи има више поверења у своју човечију „науку“ него у богооткривену веру, окултисти то користе и себе називају људима од „науке“, да би тиме привукли полубразоване људе. Заоденувши се у привидну „научност“, окултисти олако стичу ауторитет у очима духовних слепаца. Јер онај који поседује духовни вид одмах прозире да је овде посредни *демагогија*, значи — *замка*. Заиста, нема ничега заједничког земаљски, научни, приземно емпиријски и рационални сциентизам са истинским познањем Духа? Заиста, мистичко познање нестворенога Духа Божијег *предпоставља* метафизичко узлетање изнад свих нижих емпиријских и рационалних сазнајивости. У томе и јесте сав смисао *вере као поверења Божијој Речи у Откривењу*.

Наука духа заиста постоји и веома је дубоко разрађена у делима светих отаца Православне Цркве, али она нема ничега заједничког са земном окултном „науком“ укорењеном у старј, непреображеној човековој природи која досеже само до области „душевног“, а та област сачињава, — после телесног спрата — тек други спрат човековог бића, где нема истине. Врховни, трећи спрат је област „духовног“, способан је да прими у себе Истину — Христа (свети Павле је разликовао три врсте људи: телесне, душевне и духовне).

„О, када бисте ви знали какве су дубине *небескога* знања откривене у Еванђељу, у апостолима и у хришћанским подвижницима, као *духовним* (а не *душеним*) људима, људима Божијим! Али се до тога знања може доћи само путем једино правог, *царског есотеризма*, наиме, *есотеризма праве вере, чистоте срца и крсног самоодрицања у благодати Духа Светога*.“ „Блажени су сиромашни духом и — блажени су чисти срцем...“ То је *нови поредак ствари*, нови свет усиновења Богу.

Окултна наука је аутономна наука која потиче из ограниченог човековог ума. Њоме се може бавити чак и атеиста, а да притом не напусти свој безбожни начин живота. (У теософском друштву „Јутарња Звезда“ атеизам се признаје на равној нози са другим верама!) Сваки духовни светац може и грубим питањем приземне логи-

ке разголитити тај мртви есотеризам окултиста. Међутим, стање је другачије у првој науци духа... Ту се знање стиче не кроз спољашње, једино од човека зависно изучавање, и не само кроз механичке јоги-вежбе, но рођењем кроз благодат Духа Светога, кроз Сина Божијега, кроз Оца Небескога — у Тројици слављеног и познативог Творца.

Овде, на трећем духовном спрату, човек напредује покајањем кроз сазнање свог духовног сиромаштва, и одбацивањем своје саможивости стиче чистоту срца, а по мери чистоте (мери љубави према Богу) открива му се и нестворени, вечни духовни свет. Тако има два супротна пута. Један је пут таме којим иду јогини, окултисти са њиховим замршеним „наукама“. Други је пут светлости, којим иду хришћански подвижници духа. Према искуству ових испосника, „научни“ продор окултиста у виши свет духова је пад у *прелест* (обманутост) телесног и лажног знања, пут који је Црква одбацила у првим вековима Хришћанства као пут „паганствујуће јереси“. Зато је целокупна дијалектика „спасења“ кроз реинкарнацију, са гледишта Хришћанства, најобичнија јерес, духовна лаж, која потпуно разоткрива окултизам као знање непреображеног нижег реда.

ТЕОСОФ — А како, конкретно, хришћанска мисао објашњава такве феномене да људи препознају места која су раније видели, а у свом животу никада раније нису ту били?

ХРИШЋАНИН — Прво, сваки човек наслеђује целу природу Адамову. У генима наслеђује сво памћење расе. Проблем сећања је проблем понирања у дубину своје личности а не у митолошко умножавање живота и сељакање свога „ја“ кроз многа тела реинкарнације...

Друго, то сећање на места у којима човек раније никада није био објашњава се и тиме да човечији дух (када досегне до трећег спрата духовности) *живи ванвремени простор*, и зато може и да се присећа прошлости, и да предвиђа будућност, јер је све земаљско (како прошлост тако и будућност), само *један трен садашњости*, односно *вечности*. И зато врло често у животу човека оштро избије „сећање на будућност“, то јест он у сну, или чак на јави, свесно или несвесно, *памти будућност*, а затим је се лако „присећа“. Та је појава сасвим у природи човека.

ТЕОСОФ — А како човек понекад указује на неке детаље који нису присутни у његовом времену, него су постојали раније, у давна времена. Рецимо, неко се сећа да је на том и том месту старог замка то и то узидано...

ХРИШЋАНИН — Ни та појава не претпоставља претходне „раније животе“ човека на земљи. По хришћанском вероучењу и по истинитом духовном знању, познато је да около човека, а често и у њему делују силе невидљивог света духова. Те силе, како светле, тако и тамне, налазе се изван човековог времена, и човек веома често потпада под њихов опишљиви утицај. Такозвана појава „двојника“ — раздвојене личности — заснива се на томе утицају злих духова. Такође, сви видови бесомучности, као поседнутости од демона, Ови

нечисти духови дају уображеним људима дар видовитости и предсказивања.

ТЕОСОФ — Зар различити број талената и дарова са којима се човек рађа не сведочи о његовом предходном животу, о његовим ранијим способностима?

ХРИШЋАНИН — Не, никако. Ви сами тачно говорите, када кажете: „Таленат, дар...“ То управо указује на Онога Ко је дао таленат, Ко је подарио одређени дар. Прича о талентима у Евангелију потпуно открива и објашњава ту тајну — да Бог даје човеку таленте као дарове.

Хришћанском благодатном сазнању је до те мере страна мисао о реинкарнацији да је и најмања напомена те заблуде код Оритена, — кад он говори о *препостојању (преегзистенцији) људских душа* (до њивовог уселења у тело) — била једнодушно одбачена на Петом Васеленском Сабору. Хришћани свих векова потпуно јасно осећају *безмерну вредност* не само једнога живота, ма и најкраћег, но и сваког тренутка тог живота чији смисао уопште није у коначном самообожењу човека овде на земљи, него у јасном определењу слободне човекове воље за Бога или за Сатану, (у стремљењу срца). Ми долазимо овамо да као троструко биће (духовно, душевно и телесно) полажемо испит слободе. Да ли смо за несебичну љубав Бога, или за себичну љубав Сатане? Види се кроз наш избор да ли смо пшеница или кукољ... Између тога двога је избор. И кроз то слободно определење се остварује тајанствени закон спасења у коме се сједињују пунота човекове слободе и пунота Божијега Свезнања. Окултисти хоће да приморају човека на бескрајно гњурање у земљу, зато што не знају истинске путеве човековог усавршавања. Али до тог савршенства стиже се не „научним“ путевима, путевима земног самоусавршавања (чему ни бескрајни циклуси вечности не би били довољни!), него тамо се стиже Јединим Путем, кроз Једине Двери, кроз Христа — Спаситеља, који избавља сваког смиренога грешника са његовог животнога крста, и из понора привидне карме. Он одмах са крста носи душу у Царство Небеско! Зато је Господ рекао на Велики Петак покајаном разбојнику са десне стране: „Већ данас ћеш бити са Мном у Рају!“ (Значи, не постоји никаква сеоба душе из једног тела у друго, не постоји никаво „чистилиште“ кроз реинкарнацију).

ТЕОСОФ — Али по мом осећању морала, чини ми се да је недопустиво да због само једног кратког живота на земљи човек може пропасти заувек.

ХРИШЋАНИН — Али погледајте то питање мало другачије. Најпре, немојте га гледати са становишта своје мале „овоземаљске праведности“. Ослободите се бар на тренутак „свог“ моралног комплекса да сте ви врховни и непогрешиви судија. Знајте да је сваки „ваш лични“ осећај правде ограничен и недовољан за решавање небеских питања и загонетки. Верујте да мудрост није у тражењу људских објашњења, него у потпуном синовском поверењу у непогрешиву Праведност Оца Небескога. Ако бар на тренутак предпоставите да Господ Бог није безвољни, безживотни, кармички „Принцип живота“, но Живи Отац Небески, Творац видивог и невидивог света, па

и ваш — Он види и вашу Слободу, вашу вољу: да ли је она синовска или демонска, да ли сте ви *пшеница* или *кукољ*...

Ако ми, људи, снимамо фотографским апаратом живот у покрету, у једном трену, колико ли савршеније може Бог Отац моментално снимити и одредити нашу слободу и њено могуће застранење — недокучивим за нас путем Свезнања Свога.

ТЕОСОФ — У реду. То се да предпоставити.

ХРИШЋАНИН — Ето, видите. И то је оно најважније. А сетите се и онога о чему смо већ говорили и са чиме сте се сложили: да су како једна секунда земаљског времена, тако и милијарде векова *тог истог времена* — потпуно *једнаки* пред вечношћу нествореног Божанства, пред оном Светлошћу Небеском Тројице Свете, која нас тражи и зове у блистави загрљај обожења. Зато не треба да бежимо од те вечне Светлости у овај сиви свет бесконачног сумрака и таме.

А усавршавање изван и изнад ових земаљских предела је не само могуће, него је оно *начин живота у небеском царству*, чији долазак „у сили Апостоли већ најавише, и то Царство незаситивог напредовања у обожењу није некакво нирванско море небитија, него је оно океан преизобилног живота „синова Божјих“. Тај њихов живот вечни се разраста у љубави према стваралачком раду. „Љубав — говори преподобни Јован Лествичник — је вечно усавршавање ангела“.

ТЕОСОФ — И ви поуздано тврдите да је теорија реинкарнације неистинита?

ХРИШЋАНИН — Теорија реинкарнације (преваплотење) је *апсолутно антихришћанска теорија*. И стварно, не греше неки хришћани када је називају *антихристовом*. Прави хришћани верују да постоји само један ваплоћени Бог, Исус из Назарета, и да је Он неупоредиво узвишенији од Јелене Блавацке и Рудолфа Штајнера — колико небо од земље.

Антихрист, по Светом Писму, има *на крају* да дође. Он ће покушати да путем пантеизма и синкретизма уједини све вере. Само мањина, а то ће бити православни хришћани, неће поверовати у њега као Христа Бога. Зато ће се он старати и покушати „да превари, ако је могуће, и избране“ (Матеј 24:24). С тим циљем он хоће да *раније* убеди цео свет да постоји нека праведнија (праведнија и од Евангелија!) и „научно“ доказана „истина“ о реинкарнацији, *по чијим законима ће и наступити други долазак „Христа“*.

Али прави хришћани, који знају тајне своје вере, никад у такошта неће поверовати, јер добро знају да ће се Други Христов Долазак догодити неочекивано и као Последњи Суд над целим човечанством. Тада ће Господ у надкосмичком блистању Славе доћи у Свом Васкрслом и Преображеном Телу, (које и сада постоји, јер га је Господ узнео на престо Оца Свога) „да суди живима и мртвима“ — после чега ће настати нови свет, нови живот човечанства у Оцу и Сину и Светоме Духу.

Међутим, Антихрист (отац лажи) ће успети да обмане све оне који су се занели окултним „наукама“ о тобожном реинкарнирању многобројних Месија. Теософија и данас преноси стару отровну ми-

сао веома опасне секте гностика̄, који су учили да има 365 небеса̄ (уз друга псеудонаучна фантазирања), тврдећи да је дух Месије — Христа сишао на „Исуса“ при крштењу. И сада, у новом циклусу времена (у новом аватару) исти тај дух Месије — Христа сићи ће (кроз ренкарнацију) на неког другог „Великог Посвећеника“. Недавно је, уображена гаталица, Аница Бесант, уверавала многе да је „Учитељ света већ овде“, да је дух Месије (каква хула, за нас хришћане!) сишао на индуског младића Кришна Муртија... Међутим, касније се и сам Кришна Мурти одрекао таквог високог ранга.

Индуски гуру Вивекананда је лицемерно наступио у Америци, (где је изветрила свака хришћанска мистика и озбиљност) говорећи да су све религије једнако добре. Али када је био насамо са својим обраћеним Американцима, онда је тек откривао своје право лице и говорио им да је индуска вера најбоља...

И Махариши и Мун из Кореје, разметали су се као да су велики усређитељи човечанства. Али ће доћи други још опаснији који ће засести на високи престо васеленскога црства. На њих је Господ мислио када је рекао: „Тада ако вам ко рече: ево овде је Христос, или онде, не верујте. Јер ће се појавити лажни христоси и лажни пророци, и показати знаке велике и чудеса, еда би преварили, ако је могуће, и изабране. *Ето вам казах унапред*. Ако вам, далке, кажу: ево га у пустињи, *не излазите*. Ево га у собама *не верујте*.” (Матеј 24).

Пропаганда о томе да се људи и христоси реинкарнирају — вешта је припрема за појаву сваког лажног христа. Јер без те лажне вере у ренкарнацију, лажни христос и не може да се наметне свету. А кад људи верују у ренкарнацију — његова победа је већ осигурана. Из овога је јасно да се прихватањем вере у реинкарнацију (преваплотење) човек одриче хришћанске вере у *Вавплотење Бога* (Инкарнацију Бога), Који се — *једном и заувек* — оваплотио (телесно родио) од Јеврејке Девојке, Богородице Марије и Духа Светога. Тим Својим телом Он је страдао и васкрсао из мртвих, а затим се, у телу вазнео на Престо Божанства. То је разлог, да се вера у реинкарнацију и вера у Христово Васкрсење међусобно искључују.

Ни један од лажних богова Индије није умро из љубави према човечанству, а није ни победио смрт васкрсењем — као једини човекољубиви Бог, Исус Христос. Из овога се види да онај човек који верује у реинкарнацију, самим тим одриче се и најсветије Евхаристијске Тајне Тела и Крви Христа Бога, одриче се Причешћа Телом Новог Адама које се „дроби, али се не цепа“... Човек који верује у теософију и антропософију одриче се и свога хришћанскога Крштења, заснованог на апостолском Символу вере. Одриче се чак и вере у непоновивост сваке личности човекове, вере у јединитост личности свакога светитеља и свих људи уопште, било живих било преминулих. Ми видимо у Богу највећег Уметника, који ваја свако тело и сваку душу једне личности — као уникат. Зато је за нас неприхватива окултна, лажна теологија која празним гатањем жели да раствори непоновивог пророка Илију у „личности“ Јована Крститеља... Када бисмо ми прихватили митологију реинкарнације, онда се не бисмо могли молитвено обратити поименице ни једном свети-

тељу, и не бисмо могли молити се на Задушнице ни за једног нашег покојника — које ми по вери православној можемо волети и преко гроба, — очекујући да се сретнемо са њима у Дан општега Васкрсења...

О свесним слугама те далекоисточне вере у реинкарнацију — не вреди ни говорити. Они су синови таме, слуге оне *тајне безакоња* која „*већ дејствује*“ (2. Солуњанима 2:7). Они су пропагандисти оног Антихриста који, по речима апостола Јована Богослова: „*долази и сада је већ у свету*“. Апостол Љубави (Јован Богослов дао нам је савет и упозорење како да се држимо према тим људима сажежене савести: „*Вољени, не верујте свакоме духу, него испитујте духове јесу ли од Бога; јер су многи лажни пророци изишли у свет. По овоме распознавајте Дух Божији: сваки дух који признаје да је Исус у телу дошао (то јест да се стварно и заувек оваплотио), од Бога је. А сваки дух који не признаје да је Исус Христос у телу дошао, није од Бога; и то је дух Антихриста за којег сте чули да долази и сада је већ у свету*“ (1. Посланица Јованова 4:1-3).

Међутим, несвесне слуге Антихристовог безакоња — треба сажаљевати. Клањајући се долазећем Злокобнику, они мисле да творе „дело Божије“. Они су се занели човеко-мудријем (антропо-софијом)'. Завртеле су им мозак и узвишене фразе, привлачне, апстрактне мисли и опсене. Они се теше да иду путем „хришћанског“ есо-теризма". Њих предводи лажна богиња безличне „Истине“, уместо Лик живогa Бога.

Њих — гладне и жедне Истине — треба увести у крило Једине Свете Христове Цркве, да их Она напоји чистим духовним млеком Лепоте Откривења... Да би и они могли са нама приступити светој Чаши Живота, говорећи ову покајничку молитву:

„Прими ме данас, Сине Божији, за причесника
Тајне Вечере Твоје.
Јер нећу казати тајну непријатељима Твојим
Нити ћу Ти дати целив као Јуда,
Но као разбојник исповедам Те:
Помени ме, Господе, у Царству Твоме.“

(Превео са руског А. М.)

Summary

Archbishop John (Prince Schachovskoj)

ON THE REINCARNATION

The Author gives, in a vivid form of dialogue between a Christian and a Theosophist, the theological refutation of the Far-Eastern doctrine of the Reincarnation.

The main argument is taken from the biblical Revelation fact of the Incarnation of God with the name of Jesus. The Body of God-Man Jesus is *unique*

and self-same, from His Birth to His Ascension, the Second Coming and for ever.

Mythological belief into a repetitive Reincarnation undercuts the value of person's historical life, as an *eph' apax*, and denies the mystery of man's free choice between God and Satan.

The Coming Antichrist will be accepted and worshipped only by those who believe in the false doctrine of Reincarnation.

Др Атанасије Јевтић
јеромонах

ЊЕГОШ И ПАТРИСТИКА

Захваљујем на указаној ми части да и ја проговорим о великом Владици и великом Песнику, мада нисам ни владика ни песник. Али, Његоша волим и из те љубави проистиче и ова захвалност и ово што ћу о односу *Његоша и патристике* даље рећи.

Дао сам такав наслов овој беседи претпостављајући да је познато шта је то *патристика*. Па ипак да потсетим: Патристика је мисао, дело и традиција Светих Отаца Цркве, у првом реду великих Отаца Источне Православне Цркве. У то *светоотачко предање* спада уствари све оно што је од времена Новог Завета до данас најживље и најприсутније у свим областима Цркве на Истоку. Зато када се говори о Источној Православној Цркви, којој је припадао и Његош, онда треба првенствено подразумевати патристику, *живу патристику*. А то је изворно хришћанско, јеванђелско, апостолско-светоотачко виђење и схватање света и пре свега човека.

Говорено је и писано да је на Његоша имала утицај „жива антика“. Да видимо да ли је на њега имала неки утицај и жива патристика?

За Његоша је речено да је теологију учио „по звездама“. У томе има велике истине. Не само зато што је Његош био готово самоук, што није учио редовну школу теологије, него и зато што је у Његошевој теологији свет звезда, *космос*, имао веома велику важност. Свет као *свемир*, као *космос*, са свим својим „мировима“ звезда, несумњиво је у центру пажње Његоша и као песника и као мислиоца. Другим речима, у центру Његошеве поетске визије и философије стоји *космологија*. Усуђујем се да кажем да је код њега чак и теологија у функцији космологије. У том смислу је Његош онда заиста врло близак антици, јер је у центру читаве антике била и остала космологија. Наравно, они који познају добро хришћанску процену античке мисли и античког погледа на свет знају да је та античка космологија обухватала и теологију и антропологију, али

Саопштење на 18. Међународном скупу слависта посвећеном Његошу (11. 9. 88).

знају и то да је кључ и исходиште и за једну и за други била управо космологија. Ако је у центру и Његошеве песничке и философске визије свега била космологија, онда би он био више антички мислилац и философ, него ли хришћански мислилац и песник. Да видимо да ли је то баш тако?

Треба одмах рећи да је и у патристичи космологија такође ушла у жижу посматрања и интереса, јер аутентична хришћанска мисао никада није порекла свет, него га је увек озбиљно узимала у обзир и о њему дубоко промишљала. Само, и то треба одмах рећи, патристичка космологија је много комплекснија и потпунија и она је сва центрирана на антропологију. Уствари, код црквених Отаца Истока антропологија је полазиште за космологију, а не обратно као код античких мислилаца.

Нема сумње да је и код Његоша антропологија у центру његове пажње и брига његова о човеку — у поетском и философском смислу — је несумњива. По нама је основни проблем шта је код Његоша прво: антропологија или космологија?

У свом сјајном делу о Његошу — „Књига дубоке оданости“ — мудра Исидора Секулић је на самом почетку рекла да Његош „сагледава целину свега“, у коју целину је уклопљен и човек, и он то назива „свесветије“, што би краће речено било *свемир*, а ми, додаје Исидора, кажемо „свечовечанство“. Очигледно је да она правилно оцртава Његошеву визију свега, али својим додатним објашњењем она ипак помера акценат са космолошког момента на антрополошки. Његош о „свесвјетију“ говори у оној дивној песми посвећеној праху Симе Милутиновића. Заиста, то *свесветије* — *свемир* као да је у центру пажње Његошеве и собом одређује све остало, па и његову антропологију. Мада, одмах треба рећи, већ два стиха ниже он сам помера акценат и тежиште преноса на антропологију, али на то ћемо се још вратити.

Ако бисмо само тако посматрали Његоша, а тај поглед је свакако исправан и не промашује Његошеву основну оријентацију, онда би он заиста био и јесте, близак антици, близак, ако хоћемо, и гностицима, и богумилима, и своме добу, тј. великим песницима романтизма пре њега који су имали или могли имати утицаја на њега (чему су многи проучаваоци Његоша посветили немали број студија, но ми се нећемо на свему томе задржавати). Треба заиста посебно нагласити да је песник Његош несумњиво и човек свога доба. На њега доста утиче, рецимо, астрономија новијег доба са њеним сазнањима, посебно Коперникова слика универзума. Њега очарава небески свет, посматран сада већим телескопима, са свим његовим безбројним галаксијама, које Његош назива „шаровима“ и „мировима“, космички бескрајни простори са светлошћу која свугде зрачи и светли. У том погледу је, дакле, Његош дете свога времена. И наравно, у томе нема ничега лошег.

Али, треба рећи и нагласити да је и рана патристичка, хришћански апологети првих векова Хришћанства итекако су узимали и користили, можемо слободно рећи експлоатисали, класичну античку космологију у своме хришћанском систему, тј. у својој визији и тумачењу света. Веома су користили, на пример, идеју „Логоса“,

„Слова“ што би рекао Његош, Хераклитовог Логоса и стојичке логосе као „семена“ ствари, па идеју *симпатије* у космосу, и друге елементе узимане нарочито из философије Платонове, Филонове и Платинове. Многи су од њих прошли одличне школе јелинске философије и били значајни философи антике (напр. Ориген). Али, ипак треба рећи да су ови ранохришћански Оци знатно померили антички оптички угао посматрања космологије и усмерили га више ка антропологији, ближе ка оном изразито хришћанском погледу и виђењу који ће велики хришћански мислиоци 4. и 5. века, тј. највећи Оци Цркве, назвати Христологијом. Одмах, међутим, треба приметити, кад је реч о Христологији, да ову они нису схватали у уском смислу, како је то у новијем теолошком и интелектуалном, углавном западном свету навикнуто да се схвата, наиме као уску област теологије која се односи само на личност Христа Исуса. Христологија је у класичној патристици, оној из 4. и 5. века па надаље кроз Византију и сво православно средњовековље, обухватала све остало у хришћанском схватању и мишљењу што се не односи директно на тајну Свете Тројице, којом се бави *теологија* у строгом смислу речи. Све изван тога је Христологија: и стварање и „систем“ света, дакле космологија, и сва тема о човеку, дакле комплетна антропологија, и спасење, тј. оваплоћење, и сва даља вечна судбина света и човека, то јест есхатологија.

Таква Христологија развила се из оне ранохришћанске Логосо-логије коју су, као што рекомо, износили пред учене Јелине рани хришћански апологети. Она је имала доста додирних тачака, видели смо, са античком религиозно-философском традицијом о *логосу*, али овде схватаном као безличном *принципу*, док су хришћански апологети поистовећивали Логос са личношћу Христа као Сина Божијег. Његош је, изгледа, више користио Христологију ових раних Отаца апологета, и отуда су код њега тако често заступљени појмови и изрази као: Логос, односно *Слово*, *закон*, *светлост*, *луча* или *искра* (зрака), који су кључни код Његоша, али имају и своје хришћанске корене, тј. иако су често позајмљивани из грчке мисли ипак имају нови, хришћански, християнизован садржај у ранохришћанској патристици. У тој раној патристици ови појмови и изрази нису увек и обавезно морали бити из јелинске класике, јер већина њих налазе се и у библијској традицији коју овде не треба заборавити, а Библија је Његошу ипак била директно доступна.

Може се са сигурношћу и текстуално доказати Његошева употреба Библије. И то не само, као што Исидора Секулић на једном месту каже, да је Његош једино у свом тестаменту директно цитирао „из црквених текстова“ (то је текст: „Слава Тебје показавшем у нам свјетлост“, који је библијско-литургијски), него се код Његоша могу наћи много чешће позајмице, дословне или препричане, из црквене библијско-литургијске традиције. (Треба памтити да у православном живом предању Библија је пре свега преношена и интерпретирана у литургијском контексту и искуству, у стваралачком поетском поступку и преживљавању). Само као за пример тога подсећамо на поетске делове из многих Његошевих химни Богу, све оно хвалење Божје величанствености, читаве синтагме о бездна-

ма, о светлости, о стањима и расположењима душе, о анђелима итд. све се то већ може наћи у Псалмима Библије и литургијским текстовима Православне Цркве, дакле у хагиолошкој и химнографској традицији православног Истока, која је уствари настала од Отаца Цркве. Да споменемо само Дионисија Ареопагита, тајанственог источног писца с краја 5. века, који је у својим теолошким, али и поетско-естетских и философским делима, узимао доста елемената античке космологије, али их је сасвим християнизовао и оцрквенио, па су после та његова дела имала великог утицаја на црквену химнографију и многе друге црквене литургијске текстове. Али, код Ареопагита, још више него код ранохришћанских апологета, оптички угао посматрања свега у небеском и земаљском свету још је више центриран на Христа. После Ареопагита долази један Максим Исповедник, византијски теолог, философ и мистик 7. века, и низ других великих патристичких писаца на Истоку, чији је допринос био пресудан за развој и пуни процват источне Христологије, у коју је потпуно уграђена свецела хришћанска космологија (такав је напр. један Јован Дамаскин — врхунски теолог, али и велики песник из 8. века хришћанског Истока, и такође Григорије Палама и исихасти).

У космологији једног Дионисија Ареопагита несумњиво има доста елемената узетих из неоплатонске космологије, или од токова других источних традиција паралелних са неоплатонизмом, али су сви они преобликовани и стваралачки преосмишљени у оквирима хришћанског виђења и схватања универзума. (Пример одличног модерног тумачења Ареопагита јесу руски философ А. Лосев и француз Рене Рок). По мени, владика Раде као несумњиво хришћански човек и мислилац, сличан је управо Ареопагиту. Много тога је узео од грчке антике и паралелних са њом других духовних токова, рецимо од гностицизма, или ако хоћете и од нешто каснијег богумилства, па онда од новије европске романтичарске философије, кроз Гетеа, Милтона, Державина и других. Али, оно што се нама чини у свему томе битним то је, да је Његош свој угао посматрања и сагледавања свега тога усмерио другачије, центрирао у друго средиште из којег онда све то постаје лако појмљиво, мада не више пресудно. У чему се састоји или где се налази средишна жижа Његошове визије свега?

На почетку овог нашег покушаја једног другачијег приступа Његошу рекао сам да је код њега по среди ипак више космологија него антропологија. Међутим, сад би требало тај став преиспитати. А ево зашто. Његош почиње своју Лучу Микрокозма — по сопственом признању његово најмилије дело — већ у *посвети*, а такође и у својим најранијим песмама, управо обраћањем све своје пажње на човека, на његов проблем, на његове муке и „*вапрошања*“. А и зар је могао Његош да тако не чини, кад је био пре свега песник, а какав би то био песник који не поставља човека у центру својих поетских порођајних мука? Брига за човека, дакле, била је полазна тачка све Његошове поезије и мисли. Али, Његош је понекад, можда и почесто, заборављао на ту своју полазну тачку и своју је пажњу толико проширивао да се из оптичког угла посматрања човек скоро губио. Узмимо за пример ону песму када он у ноћи пева химне звездама, сам под сводом звезданог неба, или пак узмимо његову песму

Мисао где је човек скоро потиснут, изгубио се из центра пажње, која се померила и пренела на „свесвет“ који врло заклања ако не и сасвим истискује собом човека. Треба рећи да ова опасност космоцентризма увек прети сваком човеку и песнику. Поезија је скоро увек песма о свету, али где је у том свету место човеку?

Само у оним моментима када се владика Његош отимао од своје космологије, ја бих рекао чак од *космократије*, у философском смислу доминације космизма над тајном човека, он се у тим моментима враћао ономе што је у њему било најинтимније, а то је „судба човека“. (У посвети *Луче* јасно је одмах читаоцу да је кључни Његошев проблем човек, о коме песник пита и „питателницу“ Природу и „земаљске мудраце“, али остаје без правог одговора, јер „Тајна чојку човјек је највиша“). А када то и где се Његош отимао од своје, и уопште билочије космологије, и зашто? Питање може бити постављено и другачије.

Наиме: Зашто Његош у својој *Лучи* тек при крају поставља, тј. износи на видик тему *Христос*, кога он најчешће зове *Слово* — Логос (тема класичне антике, али не мање и ранохришћанске патристике, и још пре ње Јеванђеља Јовановог, на које су многи тумачи Његоша скоро сасвим заборавили)?

Чини нам се да до сада није примећено, а то је чудно и карактеристично, да је велики Цатињски Пустинјак и велики Песник Владика ипак посветио Христу више места него што је то само онај његов завршетак *Луче*, она химна „О преблаг, тихи Учитељу!“ — која по нама није само завршни него и кључни део целе поеме. Наиме, Његош се у *Лучи* на Христа вратио бар седам-осам пута и тиме показао да је средишња тачка његовог виђења свега ипак човек, дакле антропологија. Али то је код њега несумњиво хришћанска антропологија, а она је незамислива без Христологије. Зато је велики Песник коначну „судбу човека“ као тему у *Лучи* везао са појавом и „судбином“ Слова, дакле са Христом. Нема сумње да је у *Лучи* главна песникова тема, и као философска и као лична људска — човек и његова крајња судбина. За Његоша — а овде је он тесно повезан са патристиком — антрополошко питање не може се правилно поставити, ни још мање спасоносно решити без повезивања антропологије са Христологијом, јер откако је у Христу Бог постао човек и јавио се као Богочовек, хришћани не знају за другу антропологију мимо оне која је у склопу свеобухватне Христологије. Зато се у Православљу све то скупа и назива Теантропологијом, Бого-човеко-словљем (Јустин Поповић).

Да погледамо сада пажљивије Његошево враћање на Христа током *Луче*. Прва три места (певања I, стих 125; III, 254 и 309) доста су уопштена и можда могу бити оспоравана да ли се односе на Христа, али могу бити и схваћена и у смислу Христологије ранохришћанских апологета, који *логос-слово* као особину Божје мудрости и словесности (= свемоћне мудрости или мудре свемоћи) схватају христолошки (мада више у контексту космолошке Христологије). У ова три места, нема сумње, везе са антиком су врло тесне, и код Његоша и код ранохришћанске патристике. Четврто место је много конкретније: „ланац миродржни је свемогуће Слово Створитеља“

(певање III, 337—8), јер говори о Христу и као творачком Логосу Божијем и као основном сабирном (=сведржитељском) принципу свемира. Наравно, и ово место је код Његоша из ранохришћанске патристике, али и из оне из 4. века и касније, која космолошку Христологију ранохришћанских апологета употпуњује црквеном сотериолошком Христологијом, у центру које је Богочовек Исус Христос, Син Божји који ће оваплоћењем и очовечењем (Његош ће на крају *Луче* рећи: „Син достојни Оца превјечнога, / обука се у човјечество“ (певање VI, 265-6) ући у саму жижу бића, историје, судбине света и човека. У сваком случају, ово место је постепено прелаз ка све одређенијем лику и улози Слова Христа у судбини човека, како га види Његош у *Лучи Микроkozма*. О томе нарочито говоре задња три христолошка места у *Лучи* (певање V, 131-3 и VI, 144-8 и 261-280).

Ево првог од та три места. У петом певању — о небеском боју двеју војски — када је Сатана побеђен и његова војска збачена у тартар, када је требало да Адамов лик, Адамов род људски такође буде бачен у ад, управо тада се одједном, некако изненада за само певање, појављују стихови:

„Свето Слово премилосна Оца
Нас (људе) с границе вјечне погибије
Свемогућом вољом заустави.“

Нема сумње да је овде *Слово* — Христос, и то и онај који је „ланац миродржни“ што постојано држи светове да их Сатана не може срушити, али и још више онај који је, по Библији, Спаситељ човека, Адама, рода људског. Овде је, дакле, акценат веома умерен са космичког Логоса на библијског Христа, тј. Христологија ране патристике употпуњена је радикално јеванђелско-црквеном сотериолошком Христологијом. Спасоносна појава и интервенција човекољубивог Слова Очевог у кључном моменту Адамове судбине, и то мимо логичког и чак праведног тока ствари, нема сумње да је песнички израз Његошевог доживљаја улоге и места новозаветне личности Христове у судбини човека, која је тиме постала главна, централна у свесветију. Јер Слово је овде „својом вољом“ зауставило да Адам и његов лик не буду бачени у тартар, и то, по себи необјашњиво, Песник није ни покушао да објасни, јер то се и не објашњава, јер се ни лик ни појава Христа не објашњава ничим. „Христос се не објашњава ничим, Он је објашњење свега“, вели Свети Максим Исповедник.

Друго христолошко место је у шестом певању — о судби Адамовој — када се и сам Бог (= Бог Отац) сажаљева над човеком, како је то и Исидора запазила — да је и Богу жао човека: осуђује га, а као да плаче над њим:

Божествену моју душу нежну
Заболеће судба човјеческа:
Ја ћу Слово моје возљубљено
У плот људску посл'је облачити,
Послати Га, да избави људе.

И ово место садржи новину и изненађење, управо онакву какву садржи сам *Нови Завет* хришћански, *нови* чак у односу на библијски Стари завет, а поготову у односу на религиозно-космолошку концепцију било ког система из антике или друге религиозне философије која покушава да објасни свет и човека. (Сетимо се само нашег Бране Петронијевића, који не може да прихвати таквога Бога, који је створио свет, па после „морао да силази са свога престола“ да би „доправио оно што је сам створио“, али то је сува философска теологија у којој космологија није унутар Христологије, него је мањевише она мерило свега).

Треће христолошко место у *Лучи* је она завршна појава Христа оваплоћеног и очовеченог на крају саме *Луче* (претпоследњи 10 стихова) и она коначна Његошева химна Христу, не само као „Преплахом тихом Учитељу“, него још више као *Васкрсломе* Богочовеку и *Спаситељу* земље и човека. Ово задње важно је напоменути да би се видело да Његош ту придаје све атрибуте Христу — Слову које Он иначе има у патристичкој Христологији: да је вечни Син Бога Оца, да се оваплотио, да је васкрсао из мртвих и смрт уништио, да је Спаситељ човечанства.

Откуда то да се Његош при крају *Луче* трипут врати на Христа? Како се то уклапа у песнички састав и унутрашњу кохезију целе поеме, у њену уметничко-естетску целину итд.? Овде морамо да се критички осврнемо на оно што је као тезу изнела Исидора Секултић и још више и шире од ње Вуко Павићевић. Они, наиме, сматрају да је цео додатак у шестом певању — о судбини Адамовој — а поготову онај химнички крај о Христу, уствари био само неки *компромис* Петра II Његоша као црквеног владике! У најмању руку чудно је како је олако чак и Исидора жртвовала своју велику оданост и поштовање према Његошу, своју уопште високу оцену о њему, кад је могла да каже да се Његош можда „уплашио Руског Синода“ да му не пребаце нешто, ваљда неку „јерес“, па је зато у шестом певању покушао да „спасе“ библијску причу о Адамовом паду (који је иначе у ранијим певањима друкчије представљен него што је то у Библији). Вуко Павићевић ту иде још и даље у понижавању Његоша приписујући му овакво компромисерство. Као да је Његошу било до страха од Руског Св. Синода, којег се није бојао ни његов стриц Петар I, нити је пак сам Синод стварно ишта замерао било коме од њих двојице. Или, са друге стране, као да нема и других, самом Његошу вернијих могућности за објашњење овог његовог песничког поступка, који је увек, у својим највећим думетима, право слободно славараљство и не подлеже чак ни „уметничким регулама“ и „логичким прописима“ споља.

Мени се чини да је управо овде Његош најближи патристици, заправо надахнут је директно из самог њеног изворишта. Другим речима, на основу ова три христолошка места сигурно је да је Његош био и остао аутентични *хришћанин* и то баш православни. Да покушам да то у најкраћим потезима објасним.

Видећи и доживљујући свет и описујући га у својим певањима, притом свет као Божију творевину из које и за коју он слави Бога, Његош је, као човек и мучећи се проблемом човека, морао осетити

да је „свесветије“ или космос, универзум, ипак све у свему нешто много мало за човека. У оваквом, а и свеједно каквом другом свету, човеку је ипак у крајњој линији нанета нека неправда, без обзира чак и на чињеницу да у човеку постоји „луча микрокозма“, светлост, искра, фокус — како их све Његош назива — и што та искра или луча повезује човека са Богом. Ипак је то за човека мало, и све то још није човек. У својој раној песми „Мисао“ Његош је, по мени, и сам оштетио човека, као што га је на други начин оштетио и у свом познатом предсмртном писму лекару Петру Маринковићу, које је иначе врло слично са Тестаментом, где је велики Његош човека као бесмртно биће, као душу бесмртну, веома прославио, али по такву цену да је тело људско унизио до те мере да то није достојно једнога Његоша. Оног Његоша који се у Тестаменту хвали и Богу захваљује што је сам узвишен телесном лепотом над другима на земљи. Оног Његоша који је тело итекако волео и у другим га песмама опевао и хвалио. (То хваљење људског тела помиње и Николај Велимировић у својој студији о Његошу и онда покушава да ту нађе неко измирење у самом Његошу).

Дакле, посматрајући човека из своје космологије, где је и скоро сва његова теологија (рекосмо да је код Његоша и теологија у функцији космологије), Његош као велики човек и мислилац и пре свега истински песник, у свему томе ипак не налази човека. Јер, свеколики свет или „свесветије“ егзистенцијално је тесно и претесно за човека, гуши га и затвара, окива као у неку тамницу, и ту за човека унутар свемира нема правог излаза. Његош се ту, рекао бих, отима и спасава не од „Руског Синода“ или од „Цркве“ као неког ауторитета, строгог судије и томе слично, бар у Православљу нема разлога за таква осећања и страховања. Николај Велимировић је лепо показао у „Религији Његошевој“ да Његош нити је био сумњичен, нити још мање суђен од било кога за неку „јерес“; то могу бити само проблеми неких новијих тумача Његоша а не њега самога или онога ко познаје аутентично Православље. Да додам овде и једно упоређење: не би био суђен, раније, на Истоку, ни велики мислилац Ориген — од кога је иначе Његош доста утицаја имао, мада не знамо којим баш путем — да није дошло до стварања проблема ширих размера око контроверзног Оригена и његових следбеника. Или други пример: Свети Григорије Ниски је имао доста позајмица од Оригена, али никад није за то суђен, јер је то било и остало његово лично виђење и није га наметао другима. Просто речено, Православље није знало за инквизицију и она нема места у патристичкој традицији.

Дакле, усуђујем се рећи да је Његош као човек, доживљујући све димензије и сву трагичку судбину човека, из егзистенцијалних разлога спасавао човека „прибегавањем“ Христу. То ће рећи, да је његова антропологија, иако можда не тако видна унутар његове философске, претежно космолошке визије света, ипак била централни проблем њега као песника, и ту антропологију он је коначно сагледавао христоцентрично. (Иво Андрић слично вели за Велимировићево тумачење Његоша).

Јер, вратимо се трима наведеним местима из последња два певања *Луче*: Ако је Слово Божије, а оно је у та сва три места *Личност* — Син Божије који ће оваплоћењем постати Христос Спаситељ (= Богочовек), зауставио да Адамов род не оде у пакао, и ако се сам Бог сажалио на човека, онда је израз тог Божијег сажаљења и само то сажаљење, тачније: *човекољубље његово, оличено у самом Сину његовом* (Његош као да цитира Нови Завет: „Слово возљубљено” је „Син Љубљени” из Матеј 3,17 или „Син возљубљени” из Ефесцима 1,6 итд.). Другим речима, Његош овде као да препевава библијске речи: „Бог тако завоље свет да је и Сина свога Јединороднога дао, да сваки који у њега верује не погине него да има живот вечни” (Јован 3,16). Уз ово треба поново нагласити и то да Његош истиче да Слово-Христос постаје Спаситељ човека тек оваплоћењем и очовечењем: „Слово моје возљубљено у плот (= тело) људско обућиће се”, и: „Обука се у чловјечество”. Ово пак *спасење* оваплоћењем јесте изразито хришћанско, хумано, богохумано, јер Христос ће *васкрсењем* из мртвих *целе* људске природе, па дакле и тела, истински *искупити* и прославити целог човека, а не само „*искру*” или „*лучу*”, тј. не само *душу* човекову.

Кад сам рекао да Његош оваквом христолошком антропологијом „спасава себе” нисам тиме мислио на неку себичност, егоизам и слична поједностављења и извртања хришћанске идеје *спасења*, него је овде реч о пуном и правом *спасавању* смисла људске егзистенције, о *раскрићу* коначне и пуне истине с човеку, о *вечној љубави* према људском бићу и његовом неумишљивом достојанству и непропадљивој, вечној вредности. Његош оваквим „*излазом*” из своје космологије *спасава* човека и пред собом лично, *спасава* и осмишљава тиме и сами велики и величанствени космос, јер, сходно Апостолу Павлу (Римљанима 8, 19—22), и сва твар, сав космос само у *спасењу* човека има свој смисао и вечну пуноћу. Његош јесте био под утицајем Коперникове неантропоцентричне космологије, али он је њу *надишао* управо оваквим повратком ка ипак истинскијој и хуманијој, антропоцентричној, Христоцентричној космологији, која на тај начин није негирана, него је и она сачувана, али не више као самоциљ у самозатвореном систему, него је *утраћена* у свеобухватну Христологију — Теантропологију.

По нашем мишљењу, ако је шесто певање у *Лучи* нека „*неоследност*”, онда се Његош свесно *спасавао* управо таквом „*неоследношћу*” отпевавши на крају *Луче* ону химну Христу коју је он сигурно интимно носио у своме срцу и бићу. Тиме је пројавио да је за њега људски Адамов лик у центру *мв* душе и у самој *жижи* свесветија, а сва је *Луча* *уствари* и спевана (а спевана је сва у току Часног поста, пре страдања и васкрсење Христовог) да изрази Песников *доживљај* судбе човека и њеног коначног, есхатолошког *решења*.

У композицији своје *Луче* Његош философ и мислионц унео је и уклопио и проблем *преегзистенције* људске душе, као и многе друге елементе из антике, можда и гностицизма, можда и богумилства, и из западне романтичарске песничке традиције — све то стоји (мада то не треба апсолутизовати и Његоша свим тим објашњавати), али

Његошев основни проблем није ни преетгзистенција, чак ни питање пада човековог, него му је основни проблем: како да себи објасни тајну човека оваквог какав је и да нађе истинско спасење = решење проблема званог *човек*. Његош је зато *Лучу завршио* онако како ју је завршио и како ју је, по нама, један Његош једино и могао да заврши. Једном свеобухватном антропологијом, која се у патристици назива Христологија, а код неких савремених православних теолога — Теантропологија.

У тако доживљеној свецелосној антропологији, каква је патристичка и каква је код Његоша, Бог је заиста истински и искрено — љубављу својом, ничим неизнуђеном него хтеднутом тако од почетка — повезан са човеком, али и човек са Богом. Та веза и јесте Христос — „Хора тѡн зѡнтѡн” = „Земља Живих”, истински *животни простор* и обиталиште вечноживих, и Бога и људи. Исидора Секулић је донекле то схватила кад је рекла да је код Његоша однос Бога са човеком пријатељски, блиски, што и сам Његош каже у познатом писму пред смрт лекару Маринковићу: да Бога никад и није другачије замишљао него као пријатеља, као „духа превеличанственога, премилостива својима тварима”. (Можда је Његош ову идеју о пријатељском односу Бога према човеку и човека према Богу, узео, рецимо, из предговора Цетињском Октоиху и Псалтиру, штампаном од његових Црнојевића, где је речено да је Бог за то и створио човека себи за саговорника и „сословника” — сазаједничара, пријатеља и сарадника, за друга с којима ће водити разговор и вечно општити. А тај предговор Октоиха и Псалтира је из живе патристичке традиције источног Православља).

Исходећи из таквог искуства живог односа са Богом Живим, појављеним и дошавшим нам у Христу оваплоћеном и очовеченом, Његош је могао онако и да опева љубав Божију (којој је иначе, што опет није довољно запажено, посвећено немало предивних стихова у *Лучи*: „Поју пјесне вјечите љубави”; „И љубави вјечите блаженство” итд.), из које једине побуде Бог и шаље своје „Слово возљубљено”, јер га је „заболела судба човекова.” Ту „судбу” или „судбину” човека узима на себе Христос када из љубави према човеку постаје и сам човек, и то је смисао оног његовог „зауостављања” Адамовог лика на самој ивици попибли. Тај чин зауостављања „вољом свемогућом” означава добру изненадност његовог „мешања” у иначе неминовно безизлазну судбину човекову после пада, и та његова божанска „овојевоља” (можемо слободно рећи „самовоља”, у изворном теолошком значењу, грчки — *автексусион*) уствари је сопствено надилажење чак и саме правде Божје схваћене „објективно”, изнад и мимо живог, љубавног односа Бога и човека. Ова изненадна интервенција Сина Божијег и његово лично мешање у судбину рода људског изражено је песнички у последња два десетостиха *Луче*, са оним почетком, неочекиваним и неприпремљеним, додајмо и — необјашњивим (ако не желимо самог живог Песника подредити уметничким „регулама” свеједно да ли поезије, философије, естетике и других у суштини мртвих схема):

Гле дивнога сада видјенија!
Сунце правде и земљу огрија
.
Син достојни Оца превјечнога
Обука се у чловјечество.

(Треба приметити да је овде израз „Сунца правде“ узет из патристике, као и то да је осам стихова пре тога Његош већ споменуо „рођење Свјета истинога“, тј. Христа, како је речено и у служби (химнографији) Божића, и он је Божић као празник *Рођења Христовог* посебно волео).

Ова изненадност *виђења* или визије оне изненадне *појаве* Христа оваплоћеног ради нашег спасења заиста не произилази из претходно у *Лучи* описане космологије, јер никаква космологија није никада, и не може никада, дати човеку спасење и свести Бога на земљу, слободно, добровољно, из ничим неизнуђене љубави, без икакве принуде, па макар она била и у „правди“ Божијој. Његош у својој „творитељној поезији“ ове и овако изненадне визије Христа једноставно исходи из библијско-патристичке есхатологије, из *будућности* човека, а не из прошлости његове у рају, или на небу, када је преегзистирао и тамо пао. Јер отуда, из прошлости, нема, и никада не би ни произашло, решење судбине човека. Предстојала је само „дравда“ (свеједно Божија или нека, општа неумитна, на коју лукаво и пледира Сатана, али је зато Сатана у суштини својој нехуман, нечовечан, и они Његошеви тумачи, чије су симпатије на страни Сатане, нису уз Његоша).

Другим речима, да је Његош остао при својој величанственој али тужној и трагично безизлазној космологији, његова би антропологија била сва у прошлости, у *протологији* уместо *есхатологији*, која је једино правилна хришћанска и антрополошка перспектива. Дobar део *Луче* је управо посвећен само протологији, зато се и бави питањем преегзистенције, доисторијским падом човека и свим осталим. Али, проблем човека није у прошлости, као што је то у антици, и зато се Његош овим задњим певањем у *Лучи* радикално разилази са антиком. Јер антика је сва у прошлости, у таквој визији судбине света и човека где и нема истинске *будућности*, има само „повратка свега на почетак“ или на „вечно кружење“, али то је онда одрицање саме људске *историје*, јединствености и непоновљивости човека.

Библијско и патристичко виђење света и човека је у будућности њиховој, есхатолошко је. Права антропологија је тек она која гледа на човека не шта је он сада, него шта ће и шта може бити. Исидора Секулић је опет добро споменула једног енглеског песника (Р. Браунинг) који каже: „Човек још није човек“, али та мисао је одавно присутна у класичној патристици (у наше дане је особито наглашава Јустин Поповић) све до средњовековног православног исихазма код нас. (То је и идеја српског косовског одређења за Царство небеско).

Наиме, основна истина библијско-патристичка је да је човек више оно што ће тек бити него оно што сада јесте. То је Христо-

лошка, есхатолошки усмерена антропологија. Сходно њој, не одређује прошлост будућност, него обратно. По речима Светог Максима Исповедника: није тачка А (алфа) та која одређује тачку омега, него омега одређује алфу, циљ опредељује и старт и пут ка циљу. Зато није без разлога Христос у Апокалипси рекао: „Ја сам Алфа и Омега, Почетак и Свршетак“. То је као на нашим православним иконама и фрескама она позната „обратна перспектива“, која посматрача не води негде назад, у недоглед, него центар иконе је окренут човеку и налази се у самом посматрачу. Зато мислим да Његош, као православни хришћанин и истински песник, није могао а да *Лучу* не заврши онако како ју је завршио — да би остао стварно Његош.

И да резимирамо: Његош је из патристике, и оне ранохришћанске и оне развијеније кроз даље векове живота и мисли Православне Цркве на Истоку, несумњиво узимао елементе које је поетски уграђивао у своју поему о свету и човеку. У патристички је било већ апсорбовано доста елемената из антике, и то како код којег патристичког мислиоца, код неког више (Ориген), код других мање. Битно је нагласити да су ти еклектички позајмљени елементи у патристичком стваралаштву већ били хришћански преобликовани и уграђени у ново виђење односа Бога и човека, човека и света, прошлости и будућности. Код неких од Отаца Цркве било је и већих утицаја антике, али су то углавном били периферни мислиоци, док су главни патристички токови мисли преображајно организовали читаву хришћанску визију света и човека око тајне Христа Богочовека, дакле у свеобухватну Христологију, у светлости које је онда виђен и схваћен и овај и онај свет, и небо и земља, и човек и његова крајња судбина.

Пливајући токовима патристичке традиције Његош се понекад и понегде задржавао и у њеним рукавцима, али је ипак, сматрамо, остао у главном току живе патристичке традиције, живог виђења и доживљаја тајне човека и његове коначне судбине. Зато је и задржао антропологију у центру своје пажње и песничке бриге. Ту је он, у основној визији и искуству, верни ученик патристике.

Без обзира на све токове и утицаје 19. века, Његоша можемо укључити у настављаче ове живе патристичке традиције.

Summary

Dr. Atanasiye Yevtich

NEGOSH AND PATRISTICS

The Author recognizes some Gnostic and later Bogumil material incorporated into Njegosh's main poem *«The Rays of the Microcosm»*. Nevertheless, the Poet overcame the old Hellenic preoccupation with cosmology and concentrated on Man's destiny. Its supreme solution he finds in the Incarnation of the Logos, when God becomes the Friend of Man, the Saviour. Therefore, the concluding verses of the Poem — a beautiful *Laudatio Christi* — come as unexpectedly as the very fact of the Incarnation.

Протојереј Божидар Мијач

ПЕВАЧИ НА СТАКЛЕНОМ МОРУ

„И видех други велики знак на небу и чудо: седам анђела који имаху седам последњих зала, јер се у њима саврши гнев Божји.

И видех као стаклено море смешано с огњем, и оне што победише звер и лик њен, и жиг њен, и број имена њенога, где стоје на мору стакленоме и имају гусле Божије; и певаху песму Мојсија слуге Божијега, и песму Јагњетову, говорећи: велика су и дивна дела твоја, Господе Боже сведржитељу, праведни су и истинити путеви твоји, царе светих. Ко се неће побојати тебе, Господе, и прославити име твоје? Јер си ти једини свети; јер ће сви незнабошци доћи и поклонити се пред тобом; јер се твоји судови јавише.

И после овога видех, и гле, отвори се скинија сведочанства на небу, и изиђоше седам анђела из цркве, који имаху седам зала, обучени у чисте и беле хаљине од платна, и описани по прсима појасима златним; и један од четири животна створа даде седморици анђела седам чаша златних напуњених гнева Бога, који живи ва век века. И напуни се црква дима од славе Божије и од силе његове; и нико не могаше доћи у цркву, док се не сврши седам зала седморице анђела“ (Откр. 15,1-8).

Главна порука која се саопштава овим текстом јесте: *мисија небо-земне цркве у последњим (тј. и нашим) временима, што се, као и у другим сличним апокалиптичким саопштењима, излаже на сликовито-драматични начин. Овде се то, углавном, чини у три, не сасвим формално-логичке, појаве, и то: седам анђела у којима се свршава гнев Божји, певачи и певање на стакленом мору, скинија сведочанства из које излазе седам анђела као извршиоци гнева Божјег на земљи. Анђели имају налог да, у слици изливања седам чаша гнева Божјег (што се рељефно види из 16-те главе), обелодане (обзнане, облаговесте, проповеде) садржај песме певача, у ствари искупитељско дело Христово, Цркви и свету (односно: Цркви као свету), што је лајтмотив текста. Саобразно таквој концепцији изложићемо ово тумачење у та три поменута круга.*

I.

(15, 1)

Ради се о тзв. *гневу Божјем* (кажем такозваном јер је то термин који се у обичном схватању а понекад и у теологији поједностављено и погрешно схвата). Овде се тај гнев назива *знаком* и *чудом*, што, пре свега говори да га не треба једноставно, буквално схватити, него симболично, знаковито, чудесно. Нема изгледа ништа симболичко-чудније од тога да се Бог љубави и милосрђа пројављује, објављује, представља као гневни, као онај који кажњава, чини зла и то преко анђела, светлих службених духова Божјих, носиоца благих вести. У томе би, формално и буквално узев, била противуречност, оно што се у логички назива *contradictio in adjecto*. Не би ли то био двоструки однос Бога према свету: на једној страни (или некада) љубав, а на другој (или некада), гнев. У даљем тексту, и његовом тумачењу, то ће се осветљавати у мери наше приправности и могућности да схватимо знаковите и чудесне тајне које нам се овде откривају.

Тај „знак” и „чудо” односи се дотично на виђење *„седам анђела који имаху седам последњих зала.”* Седам је, као што је познато, у библијској а нарочито апокалиптичкој употреби, број неке потпуности, пуноте. Значи, примењено на ово откривење, потпуна, дефинитивна, последња зла, јер се у њима, како се каже, „саврши (заврши, усаврши, испуни) гнев Божји.” За ово зло је у грчком оригиналу употребљена јака и жестока реч *илиги* која буквално значи: ударац, рана, ожиљак, казна (казна ударом), али у ширем значењу то је и *поремећај, мука, невоља*. У сваком случају зло је само по себи неки силовити и разорени покрет уперен на неки објект, на некога или нешто и прави смисао добија тек у односу на онога или оно коме се или чему се дешава, где је уперено. Ово зло није зло по бићу, него по акцији, учинку. Нема апстрактног зла. Зло које би мировало, било пасивно, инертно — не би било зло. Треба, значи, видети коме се ово зло (ова акција) догађа, на кога се односи, коме се задаје (односно, боље рећи: чему се задаје). Свакако, као што очигледно произлази из 16-те главе, не односи се на праведнике и праведност (Бог праведнике и правду милује) но на *грешнике* и *грех*. Њима се обричу и догађају ови удари. *Не, у ствари, њима, него зло у њима, али и њима уколико су поистовећени са њим.* Ова зла су то за грехе, за, као што ћемо још видети, сама зла.

Пунота овако квалификованих зала у акцији, дакле, сачињава гнев Божји о тимос ту Тхеу. Овде је сад прилика да ближе објаснимо сам појам гнева Божјег и с погледом на његову суштину и ситуацију управљености:

а. По суштини овде употребљена реч за гнев о тимос ни формално не означава само гнев као зловољу, љутину, срџбу, него и, и то пре свега, снагу, напон, тежњу, повишено деловање. Ово друго не само боље него и искључиво одговара појму божанског гнева. Бог је у суштини љубав (I Јн. 4,8). Свако деловање Божје, према томе, је испољавање, манифестација љубави као суштине бића Божјег

према човеку и свету. Бог не може не бити љубав. У Њему не може бити гнева као злоће. Ако би се претпоставило да је Бог гневан у буквалном, антропоморфном, најчешће употребљаваном смислу те речи, могло би се пасти у јерес манихејства по којој од вечности постоји царство светлости и таме, добра и зла, Бога и сатане. Борили би се, у том случају, Бог и сатана, а човечански, као и космички, свет представљао би само поприште те борбе. Излазило би да некога кажњава Бог, а некога сатана. Та борба је (односно: била би) жестока, окрутна, крвава. Стално би се ишло на мучење противника. Као да је и Бог, слично оном другом начелу, крвожедни деспот. (Као што је, недавно у часопису „Градац“, један наш, теолошки необавештени а злоради и пакосни, — писац, Драгош Калајић, тврдио у своме раду под насловом „Испит катастрофе“: да је Апокалипса, како каже, у знаку осветољубиве мржње и затамњивачких страсти. Овај злобни буквалиста је, не досегнувши реч Божју у Апокалипси, ову тајанствену и дубоку књигу схватио на равни својих плитких филозофских разматрања). По тој логици чим се човек појави бива мучен — било од сатане и његових експонената (ако следује Богу), било од Бога и његових експонената (ако следује сатани). Човек би стајао међу неумоливим поларним силама. Сатисфакција би се, евентуално, могла догодити тек на крају кад и престаје драма живота. То би био груби антропоморфизам, у стилу примитивне антропоморфологије, и примитивни митоморфизам, у стилу примитивне митоморфологије. Где је ту Божја љубав и где је ту људска слобода (као узвишени дар Божји)? *Не, не; о таквом, набијеном мржњом и кажњавањем, гневу Божјем не може бити говора.* (Не треба, при том, да буну сама антропоморфна употреба ове речи да се изрази једна иначе тешко изразива божанска активност, јер она, премда неупоредива са људским гневом, ипак га, по некој паралели, најбоље могуће предочава и људском схватању приближава. Шта да се ради — како, којом речју, активни мисијски однос Бога према окорелом греху људском представити? Богонадахнути писац, снисходећи слабостима људским у разумевању божанских тајни, послужио се је обичном људском речју да исаже не-обичну Божју истину).

б. *О чему је стварно реч?* У чему је милосрдна божанска активност која се људским речником може, тако парадоксално, назвати гневом? У томе, пре свега, да је гнев везан за *ситуацију* у којој се човек, а тиме и свет; може наћи, и налази, у удаљености од Бога, односно Христа. Односи се превентивно на ту ситуацију. *Гнев је ситуација постојања изван Христа.* Бити без вере у Христа (јер вера је веза са Христом, бивање у Њему) значи пребивати у гневу Божјем, бити на његовом удару. Ову ситуацију је Г. Христос најрељефније приказао у Причи о блудном сину (Лк. 15, 11—32). Син, у Причи, својеволно, по слободној одлуци, напушта дом оца (што је слика напуштања дома Божјег, битија у Христу, вере) и пребива у удаљености, откинутости, аутономији своје зле личности. Настала је нова, друга, ситуација, у којој син допада до невоља и беда: „А кад потроши имање своје (изгуби свој благодатни живот у Христу), настаде велика глад у оној земљи (удаљености од Бога),

и он се нађе у невољи“ (Лк. 15, 14). Нико га није принудио, натерао да се удаљи. Њега ни Њаво није саблазнио као Еву у рају (који може да заведе али не може да принуди). Ко присиљава неверника да буде неверан, безбожника да буде безбожан, неморалника да буде неморалан, богоборника да буде богоборан: Гнев је ситуација не бити у Христу. Бог је увек спасавајући, милосрдни, али се открива као гневни за оне, онима, који се не дају спасти. Где је Христос, тамо је љубав; где Њега нема, тамо је гнев. „Ко верује у Сина Божјег, има вечни живот; ко не верује, гнев Божји стоји над њим“ (Јн. 3,36). Порицање тога слободног одређења и механичко улажење у одређене (дијаметрално супротне ситуације водило би екстремној апо-катастази (успостављању) или екстремном ката-стасису (стропоштавању) при чему би и само дело спасења у Христу било дезактуализирано.

Али Бог (тачније: дело Божје у Христу) није ни по себи као у платоничко-стојичком схватању апатхос (незаинтересовани, апатични), него патхос (заинтересовани, активни). Гнев је и реакција Бога (Дела) на зло које човек чини. Дело спасења долази у покрету, деловању, акцији. Оно се стално самосаопштава, догађа у чину, акту. Бог је зрачећа енергија. Нема у Богу неутралности, пасивног односа према греху и злу у човеку и свету, него, напротив, има дијаметралне и активне супротности. Грех је неспојив са Божјом светошћу, јер ће, како каже Апостол, „горе муке заслужити онај који Сина Божијега погази, и крв завета којом се освети за погану уздржи, и Духа благодати наружи“ (Јевр. 10,29). Дело Божје, најчешће уобличено у реч Божју, убиствено је за грех. „Огањ излази из уста његових (Христових) и појешће непријатеље његове“ (Откр. 11,5). Бог је, у том смислу, нетолерантан. Његово дело убија зло у човеку, а пошто је човек у многоне поистовећен са тим злом у себи, убија, у том случају, и тога човека самога. (Једна плитка и невилдовита сентименталност би, можда, из неких лажно хуманих разлога, захтевала милосрђе и према самоме злу, његовој помаи и обести. То би, онда, био свет без Бога, јер би зло могло да несметано порасте и овековечи се.) Не, не. Шта би ме се тицала једна за мене неегзистенцијална Божја трансценденција, неки далеки, неутрални и недокучиви Бог. Не. Бог је мој Бог, који се стално обраћа, делује у мојој слободи, обзнањује се као љубав или гнев — зависно од мога става и односа према Њему (спасењу у Њему). Он, дакле, убија, али и оживљава; управо: убија зло да би оживео добро. Његово је дело нама управљено ради спасења. Гнев, већ по тој унутрашњој дијалектици, открива Бога милосрђа. Ко одбије милост Божју, спасење у благодати, потпада под гнев Божји, поуку невољама, као што је речено за отпадни и тврдокорни Јерусалим: „И срушиће тебе и децу твоју у теби, и неће остати у теби камена на камену, зато што ниси познао времена у коме си похоћен“ (Лк. 19,44). А ко прими милост Божију биће уврштен у преображени „свети Јерусалим, који силази с неба од Бога“ (Откр. 21,10).

Гнев Божји је стварност. Док је греха (неправде) у човеку, међу људима и свету — биће гнева, „јер се открива гнев Божји с

неба на сваку безбожност и неправду људи који држе истину у неправди“ (Рм. 1, 18). Пазимо: на безбожност и неправду, а тога је увек много, јер, како каже Јован у својој Првој посланици „сав свет у злу лежи“ (5, 19), што ипак није увек и свуда исте јачине и степена, истог интензитета. Високи степен је достигао у време Првог Христовог доласка, јер је тада и зло достигло високи супањ, за које је речено да „кад људи познаше Бога, не прославише га као Бога нити му захвалише, него залудеше у својим мислима, и потамне неразумно срце њихово... Ниједнога нема (не беше) праведна, ниједнога разумна, и ни једнога који тражи Бога; сви се уклонише и заједно неваљали посташе: нема га који чини добро, нема ни једнога циглог“ (Рм. 1, 21; 3, 10—13). Тада је гнев био најјачи. Сам крст Христов, распеће Сина Божјег, открио је овај свети гнев — да се, како каже Апостол, нико не оправда пред Богом, „да сав свет буде крив Богу“ (Рм. 3, 19). *Крст је радикална осуда злога света* (Јн. 9, 39), *али, истовремено, и спасење* (Јн. 16, 8—11). „Јер ако и распет би по слабости, али је жив по сили Божјој; јер смо и ми слаби у њему, али ћемо бити живи с њим силом Божјом међу нама“ (II Кор. 13, 4). *Христос, као жртвено Јагње Божје, суди свету, али и спасава свет. Све је стављено под удар, тако схваћеног, гнева, који, кроз проповед о Христу, у току историје стално осцилира. Црквена историја је, у многостручности, историја ове активности. Наше време, житије и битије у њему, сазрева сигурно, за нови интензивни продор овога напона Божјег, ове гневно-милосрдне акције. Неправда се данас усавршава, али, изгледа, да се и гнев Божји данас „свршава“, тј. почиње да се јаче извршава. Кажем, почиње, јер још не видим његов пуни замах, али зачетке — видим. Свет се већ стере под гневом Божјим. Чаше гнева, о којима се детаљно говори у 16-ој глави, само што се нису излиле на апостатне структуре садашњег живота. На лажи, на обмане, на неправде, на бесчашћа, на неморалне мијазме, на духовне (па и псеудоцрквене) чамотиње. Ова близина гнева Божјег, који већ почиње да делује, предаје тој чињеници вредност знака и чуда: осуђује свакога ко је изван Христа, а оправдава свакога ко је у Христу, „који ће (у овоме чину) дати свакоме по делима његовим: онима дакле који су трпљењем дела доброга тражили славу и част и нераспадљивост, живот вечни; а онима који су уз пркос супроте истини и покуравају се неправди, немилост и гнев. Невоља и туга на сваку душу човека који чини зло; ... а слава и част и мир свакоме који чини добро“ (Рм. 2, 6—9).*

II

(15, 2—4)

Визија певача на стакленом мору изгледа на први поглед да одвлачи поглед на другу страну, али не: ова епизода се, на апокалиптички начин, уклапа у тему гнева као љубави. Шта је по среди?

Стаклено море је оно исто (стаклено) море о коме се говори у 4, 6. Исте су, пре свега, две битне ознаке: море и његова стакленост.

Слика мора, углавном валовитог и бурног, у преносном значењу као и тамо, слика је нарѡдā и њихове драматичне историје. Као што је стихија мора често бурна и хаотична, тако је и историја народа често хаотична и бурна (али таква је и историја душе људске; хаос није само споља, изван човека, већ и унутра, у њему). Али у овој визији слика мора је и нешто друкчија од слике натуралног мора: ово море ураста, прераста у један други ступањ, може се рећи квалитет (у симболичком значењу људи, нарѡдā, историје) — оно престаје бити хаточином валовити, а постаје космичко, кристално провидно и стабилно стаклено, Ради се у тим ознакама (као и у 4,6) о вечности у коју време урања, о достизању вечнога постојања, где нема више подизања и сунуврата, замршитоштва и одмршитоштва, тескоба и врења. Све је, у поређењу са земаљским односима, као *окончано*. Егзистенција се у досегу вечности егзистенцијално мења: престају вражде и крвопролића, насиља и ратови, тортуре и јади, конфликти и борбе, успеси и неуспеси. Под-тиштени и над-тиштени изгубили су мотиве за своје сукобе и окршаје. Историја је ушла у надисторију.

Али ово стаклено море у неким ознакама, поред наведене сличности и истоветности, *разликује се од онога описаног у 4,6*. Ово, у саврећању са оним (ако се, сасвим условно, може тако рећи) означава *нешто нижу сферу небеског битија, што се, поред осталог, формално изражава речју „као” „ос”* Означено је „као стаклено море”, што говори да још није сасвим (о)стаклено, тј. вечно, а за тим, што је још важније, разлика се изражава у атрибуту *огњености*, у чему Булгаков с правом види двојствени карактер те стварности: *односи се не само на чисто небеску област, него и на земаљску у њеној вишој појави. Динамиса овога „мора је огњена. Небески огањ је енергија овога мора, што је, свакако, претећа, гневна (наравно за свет зла) сила. Огањ спаљује коров греха, рашишћава и пречишћава тмуше злога постојања. Ова појава је јако активна, садржи концентрацију снаге.*

Певачи на стакленом мору смешаном с огњем који „победи звер и икону њезину, и жиг њезин, и број имена њезина”, представљају, као и у другим химнолошким апокалиптичким визијама (на пр. у 4, 6; 14, 1—5), Цркву у њеној небо-земној мисији. Ово је небеска црква у земаљској пројекцији, при чему је више назначено небеско тајанство цркве у њеној уперености на земаљску стварност него ли то тајанство само по себи. Црква из своје вечне сфере хоће да проникне и преобрази земаљски живот који још стоји у знаку борбе са зверју и антихристом. Огањ је симбол активитета те борбе и победе, која се, као гневно милосрдна ревност, концентрише у Цркви као инструменту Христове мисије спасења у свету. Сакупио се је у њој концентрат мисије и предстоји експлозија, пожар, на плану историје и душе. То је онај огањ-ревност за који Христос каже: „Ја сам дошао да баџим огањ на земљу; и како би ми се хтелo да се већ разгореo” (Лк. 12, 49). То је онај рат-ревност о коме Христос каже: „Не мислите да сам ја дошао да донесем мир на земљу; нисам дошао да донесем мир него мач” (Мт. 10, 34). Да, то је активна црква, заједница спасених у Христу, који се у вери одржаше у време по-

шаста антихристове и одолеше притисцима насиља и преваре. *Победна црква Христова*. Успоставио се је и порастао, квалитативно и квантитативно, обновљени, преображени народ Божји, који, сад, заједно са језгром већ оформљене небеске цркве, постаје експонент директног обрачуна са антихристовским силама. Овде, дакле, нема понављања у односу на визију из 4, 6—8 и друге сличне визије, него је по среди допуњавање, довршавање, актуализација онога што се је тамо упечатљиво наговестило: *вечна стварност цркве згуснула се, збила, сконцентрисала у грч средстава — оруђа за енергију гнева Божјег*, који се излива, односно који ће се изливати, на све просторе (духовне и физичке) отпалог света.

Певање спасених уз „гусле Божје“ — шта је? Односи се на садржајну страну наговештеног (али у неком степену и већ насталог) збивања. Односи се на садржај гнева Божјег. Певање уз гусле (инструмента за музику) у овој (као и у другим сличним) визији има сасвим преносни смисао. Ни певања (у обичном значењу), ни гусала (у обичном значењу), већ — *обзнањивање* на један високи и високо активни начин, искупљења у Христу. Музика је овде повишени, веома виспрени и продорни, начин тога обзнањивања, може се рећи: *проповедања, евангелизације*. Садржај гнева Божјег бива химнолошки предочен. Садржај, овако саопштен, обухвата два тематска круга: први у вези са праобразним значајем Мојсија и други са образним значајем Христа (што се, у крајњој линији, слива у једно спаситељско дело Божје): „Певаху песму Мојсија, слуге Божијега, и песму Јагњетову“. Мојсије, у своме историјском чину, је праобраз Христа у Његовом историјско-надисторијском чину: као што је Мојсије спасао Израил, изабрани народ Божји, из египатског ропства, тако и Христос, нови Мојсије, спасава Цркву, нови Израил Божји (а у њему и њиме и свет, јер Црква има космичке размере) из греха, зла и смрти. Христос је, значи, прави Мојсије, који спасава за вечност, а не само за неку историјску епизоду. Ко се у Христу спасе, неће више никад погинути. Та два садржајна смера ове химнолопије су, дотично, следећа:

а. *Слављење дела Божјих остварених у правди и истини*. „Велика су и дивна дела твоја, Господе Боже сведржитељу, праведни су и истинити путеви твоји, царе светих“. Ово као испуњење и примена на есхатолошки догађај спасења у Христу, одговара првом делу Мојсијеве песме, која се односи на слављење Бога због избављења Израила од Фараона чудесним преласком преко Црвеног мора (II Мојс. 15, 1—10). Антихрист је, сад, прави Фараон који сатире (хоће да сатре) посвећене у Христу и Њиме вођене из греховног потопа у Ханаан избављења. Сила антихристова се распршава као војска Фараонова. „Кола Фараонова и војску његову врже у море: избране војводе његове утопише се у Црвеном мору“ (II Мојс. 15,4). Сви злочестиви убојници као и истакнути експоненти, лидери и главари антихриста, бивају, као и они египатски, уништени. Народ Божји, конституисан у Цркви, пролази кроз потоп греха и насиља као Израил кроз Црвено море, а антихристова моћ бива савладана тим истим потопом: њих уништавају сама њихова зла. Црвено море, у реалном и симболичном значењу, замишљено је као замка за бого-

носце, а постало је клопка и помор за ђавоносце, богоотпаднике. У томе, у том низвртавању зла и победи добра, јесте *праведност* и истиност путева Бога сведржитеља, који се овде певају, тј. означајују, проповедају.

б. *Поклонѐње Богу, јер је он свети* (тј. сам по себи и у односу на историјско збивање праведан). Ово поклонѐње због победе над антихристовским притисцима и обманама у есхатону, одговара другом делу Мојсијеве песме, која се односи на Божју провиденцију и његово дело освећења. „Водиш милошћу својом народ, који си искупио, водиш крепошћу својом у стан *светости* своје” (II Мојс. 15, 13). Кроз перипетије антихристовског обесвећења гради се христовско *освећење*. Светост се искристалисала у самим антисветим историјским збивањима. Фараон је мислио да ће Израил пропасти потуцајући се и злопатећи се у своме бежању из Египта у Обећану земљу, али се тај народ баш том спољашњом злопатњом (страдањем-мучеништвом), учврстио и, такорећи, посветио, а Фараонова моћ, на самоме томе, скршила. *Гоњења антихристова доводе до истих* (у преносном значењу) *последица*: она су очеличила избране Божје и учинила их светима, а антихрист, са ордијом тлачитеља, потпуно у ништавило смрти. *Коме се, онда, треба поклонити? Ко заслужује поштовање? Зар застрашујућа насиља насилника? Зар подлости подлаца? Зар лажни лажљивих? Зар обмане обмањивача? Зар неморал неморалних? Само је Бог, праведни и свети, који је осмислио страдања праведника учинивши их фактором усавршавања, достојан поклонѐња.* Неправедници гину од саме правде и светости светих, јер их она, односно Бог у њима, потискује и разара. Где правда светлост засија, греховна тама се расплињава, распршава „Спашће их страх и трепет; од величине руке твоје замукнуће као камен” (II Мојс. 15, 16).

Сва у Христу освећена Црква постаје инструмент овога деловања. Она са зенита вечности (вечног живота који није само загробни, него и предгробни) шири истину доживљену у своме сопственом искуству: дело Божје *правде и светости* на њима (у њима) остварено. Нема веродостојније поруке од такве: „Јер ми живи једнако се предајемо на смрт за Исуса, да се и живот Исуса јави на смртном телу нашем” (II Кор. 4, 11). Сада се тај живот јавио у облику сведочанства о томе животу. Смрт, више, није граница између небеске и земаљске Цркве, „Јер знамо да кад се земаљска наша кућа тела раскопа, имамо зграду од Бога, кућу нерукотворну, вечну на небесима. И за тим уздишемо, желећи обући се у свој небески стан” (II Кор. 5, 1—2).

Певачи на стакленом мору (црква спасених у Христу) својим (повишеним, певајућим, устрепталим, огњеним, гневним) прокламовањем дела Божјег у Христу, *јесу пројекција будућности, наговештај последњих времена, али, ипак, нису, још, сам крај времена.* Ово се збива *усред историјског времена (обухвата, дакле, и наше дане), пре Другог Христовог доласка.* Црква се креће ка своме есхатолошком успону — да послужи ствари гнева Божјег као манифестацији активизма божанске љубави. У емпиријској црквеној сфери, као што видимо и знамо, има још доста слабости и недоумица, мртвила и па-

сивности, али у небеској сфери (која, као што смо видели, обухвата и земаљско језгро) постоји дилемијум обелодањивања правде и светости Божје, што је сад не само свету зла, него и нама који се можда још колебамо и посустајемо у тој борби упућено. Њихова химничка порука хоће да подржи и осветли наш животни пут према спасењу и учини нас слугама и сведоцима Његове истине у овоме свету лажи. Колективно биће цркве, чији смо чланови, својим изразитим делом, већ се је оспособило за ову улогу. Треба се значи, хитно укључивати у победи, премда још страдални, процес Цркве. Не плаши се злих моћи, не презај пред сатанским привидима. Не двоуми, не скомрачи, не тактизирај. Свака лична или општа црквена тактика, која би ишла линијом мањег отпора и компромиса са светом зла и неправде, штетила би не само носиоцу такве млакости, цркви него и самоме зломе свету, који би се у том случају, лишио фактора који би га могао подићи из каљуге пропасти. Црква је најбољи пријатељ свету кад му истину говори. Нема места плашњи и кукавичлику. Пораз антихристовске убојности ближи се крају, јер, како је речено у историјско — надисторијској, мојсијевско-христовској, поеми: „Господ ће царевати довека. Јер дођоше коњи Фараонов с колима његовим и с коњицима његовим у море и Господ поврати на њих воду морску; а синови Израилови прођоше сухим посред мора” (II Мојс. 15, 18).

III.

(15, 5—8)

Непосредни извршиоци мисије, гнева-ревности, су, како се овде каже, анђели (њих седам, што означава пуноту службе и масовност службеника), који излазе из „скиније сведочанства на небу” са „седам чаша златних напуњених гнева Бога, који живи ва век века”. Реч је о Цркви и њеним службеницима представљеној у скинији сведочанства како ју је некада видео Мојсеј на Синају (II Мојс. 25, 9; Јер. 8,5). Виделац, дакле, види већ угледану и већ постојећу стварност. Старозаветна скинија је у овоме контексту праобраз новозаветне Цркве Христове. Небо-земна стварност Цркве долази до пуног израза у анђелској служби. Небески храм, баш највише кроз ову службеност, није само небески но и земаљски; анђелска је служба људима на земљи, свету, окренута и управљена. Наглашава се дијадички (двоструки) карактер еклезије, која је, било на небу или на земљи, (односно и на небу и на земљи) Божја творевина. Свака еклезиологија, каже Булгаков, која се оријентише монистички, а не дијадички, јесте дефектна”.

Да бисмо боље схватили лик Цркве Христове, карактер њене активности, морали би боље упознати њен *пралик* на који се овде указује. Скинија сведочанства у Ст. Завету је, првобитно, био шатор који је устројен по Божјем наређењу од разних материјала и који је ношен у пустињи, по изласку Израила из Египта, четрдесет година. У њему, у најсветијем делу, налазио се ковчег заветни, у коме су били: две камене плоче са написаних десет Божјих заповести, по-

суда с ма́ном (небеском храном коју је Бог слао народу при путовању по пустињи) и палица првосвештеника Арона (II Мојс. 25—31 гл.). Поред онога што ова скинија сама по себи значи, као богослужбени-симболички простор, имала је и један мисионарско-акциони значај: *сведочила је против греха норада*. Све је, поред афирмативне стране, указивало на опомену и укор: плоче са заповестима — кршење воље Божје; посуда с ма́ном — одбацивање духовне хране; палица Аронова — побуна против Божјег вођства. Ковчег завета је у целини сведочио и био знак за извођење одбацивања Бога (његове воље, помоћи, пута) од стране заблуделих. Симболика превртљиве и богоотступне историје. Скинија је опомињала на оно што су одбацили. Али, поред симболике негодовања Божјег против отпада и посрнулости људске, била је, по том, а у многome и самим тим, инструмент исправљања и руководства за остварење воље Божје. Укор, али и узор. Таква је, само бескрајно савршенија, нова (односно: нова и друга — *кени диатхики* скинија Божја, Црква Христова. Црква, пре свега, није искључиво религиозна заједница, у којој би се Бог с времена на време јавио) и водио као што је био Израил, него, битно, *непрестана стварност присуства Господњег у овоме еону*; Црква смрти и васкрсења Сина Божјег је Његово пнеуматичко биће. Ту особеност и разлику наглашава Апостол, говорећи: „Али дошавши Христос, поглавар свештеничких добара која ће доћи, кроз бољу и савршенију скинију, која није руком грађена, то јест није овога створења... Крв Христа који Духом Светим себе принесе без кривице Богу, очишћава савест нашу од мртвих дела, да служимо Богу живоме и истиноме“ (Јевр. 9, 11, 14). *Нагласак је овде на акцији: служење Богу живоме усред светске посрнулости и мртвила. Жртва Христова чини Цркву мобилном*, јер Он принесе себе (и литургијски увек изнова се приноси) *ради очишћења од греха*, „принесавши једину жртву за грехе, седи свагда са десне стране Богу, чекајући даље док се положи непријатељи његови у подножје ногама његовим“ (Јевр. 10, 12—13). Црква је стварност распетог и васкрслог Господа у овом времену (еону), која, самим тим, дакле онтолошки, не може бити затворена у себе саму, пасивна, него је, као искупитељско дело Христово, *мисијски отворена према свету*. Ту активност, поред карактеристике бића, истиче и израз „отвори се црква сведочанства на небу“. Глагол „отвори се“ значи да се отвори за неко дејство (касније ћемо видети ближе које и какво). Прва скинија се отварала, ради обављања одређеног култа, једном годишње, а ова друга (нова) отвори се да буде *вековно отворена*, тј., у реченом смислу, активна, мобилна (по апокалиптичком изразу гнева).

Ко ће, дакле, (односно преко кога) да изврши ову акцију *продора у посрнули, невернички (може се рећи: издајнички) свет*? Ко ће остварити (и непрекидно остваривати) *мисију негодовања* — тнева Божјег према отпалом свету и, кроз то, привести (омогућити да се приведе спасењу? *Овде је јасно наведено да су то анђели*: „И изиђоше седам анђела из цркве који имаху седам зала“. Анђели су извршиоци (оваквог, квалификовано схваћеног) гнева Божјег, у ствари: *мисије љубави*. Само мора се ближе означити особеност и ком-

плексност ових извршиоца. Иако се кроз читаву Књигу анђели јављају као важан и чест фактор апокалиптичких збивања, ипак, суштинске службености, нема потпуне уопштености њиховог функционисања; они су полиморфни чиниоци. Анђелство конституише служба коју врше, а не само природа коју имају. Анђео је, као што му и и име значи, носиоц вести Божје, весник односно (по у овом тексту употребљеној терминологији) извршиоц гнева Божјег кроз вест, вешћу. Та вест је, сад, постала гневна, тј. повишено и напрегнуто активна. Јако је и изразито подвучена компонента такве службености. Томе објашњењу иде у прилог чињеница да они излазе из „скиније сведочанства“, тј. из светилишта Цркве Христове. Значи: ови чиниоци који у Цркви врше службу гнева (усиљеног, жестоког весништва). Спољашња ознака да су „обучени у чисте и беле хаљине од платна, и опасани по прсима појасима златним“ — говори, очигледно, да је реч, о свештенству у његовој богослужбеној функцији (такво одело, одежде носе свештеници кад у храму чинодејствују). Овде је јаче него игде у Књизи истакнут тај анђелски карактер свештеничког службовања. Али Анђели по функцији нису само небеска бића, која имају дејство и на земаљске подухвате, него и свештенство, клир, који ту службу анђелоки врше. Тако су у писмима Црквама Мале Азије (II и III-ћа гл. Апокалипсе овим именом названи предстојници тих цркава, епископи у којима се оличава свештеничко — анђелска служба). Само појам анђелске службе је и још шири и обухватнији: под њом не треба разумети само клир, мада он улази у овај круг *par excellence* због нарочите харизме (дара благодати) коју су за ову делатност примили у Цркви, у његовом официјелном служењу култу, него и читаво чланство Цркве, које је у св. крштењу, у неком виду и степену, оспособљено за ову делатност, као што каже пророк Јоил: „И биће у последње дане, говори Господ, излићу од Духа свога на свако тело и прорећи ће синови ваши и кћери ваше“ (Јоил 2. 17; Дела ап. 2, 17; ср. Рм. 12, 3; I Кор. 12, 7; 14, 26; Еф. 4,7), а још директније св. ап. Петар: „Ви сте (чланови цркве) избрани род, царско свештенство, свети народ, народ добитка, да објавите (обзнаните, обелоданите) врлине онога који вас дозвола из таме на чудесну светлост своју.“ (I Петар. 2,9). Сви чланови, на разне начине и у разним степенима, партиципирају у анђелству Цркве, јер само богослужбовање у целини може досећи пуноту мистичког броја седам (седам анђела у дејству). Сва, дакле, Црква свештендејствује-мисионира у различитости и слојевитости свога бића, у свету греховно-сатанске отуђености.

Треба сад, поред већ реченог, боље разјаснити *карактер и модус свештендејственог мисионарства* о коме је реч. Које је, и какво је, то богослужење овако активно испољавајуће према светском доминијуму? То је постојеће црквено богослужење са литургијским центром у себи. Литургија је у највишем степену богослужбени мистеријум али и богослужбени министријум, у коме сви, у небо-земној укупности, учествују, као што се, поред осталог, фактички и симболички представља на дискосу (супстрату — подлози на коме се припремају дарови за бескрајну жртву):

То је небо-земни богослужбени реализам Цркве, мисијска стварност. Треба се чувати да се богослужење схвати церемонијалистички, механичко-култски, као пуко одржавање прописаног типика и мање-више пасивног учешћа у њему, при чему би ритуал био сам себи циљ или, можда, сам по себи спасавајући извор. Не; култ није сам по себи ни циљ ни извор благодатног живота, него *средство којим се Св. Дух служи да у нама реализује искупљење у Христу*. Треба стално имати у виду ову небеску литургију, која је, као заједница спасених и пребивајућих у Христу, теургичка, слављење, као што смо видели, Бога у делима његовим, велегласно објављивање тих дела ради ширења Царства Божјег. Морамо се чувати од формалистичких и мистификаторских деформација. Литургија је, у ствари, мисија. Црква је творевина Св. Духа у чијем центру стоји факт долазка Месије и позив да се у тај факт поверује као једино спасавајући, чиме у свет наступа нови еон постојања, успоставља се егзистенцијална заједница верујућих са Христом као Господом.

Средиште богослужбеног догађаја је присуство распетог и васкрслог Христа у заједници верних који је у њима Духом Светим делатан. Присутни у литургији бивају причесници, суетелесници Господњи. Збива се тајна богослужбене инкарнације: „Реч постаде тело и усли се у нас пуно благодати и истине“ (Јн. 1, 14). То је активистичка конкретност богослужења. Примамо реч благодати и истине, која ће у нама постати „извор воде (истине Божје) која тече у живот вечни“ (Јн. 4, 14). Креира се нови и активни свет Божји усред мртвила постојећега. То ново, иако за сад будуће, створење, у свом специфичном облику, имамо већ сад у Св. Духу. Почетак пуноте, у том почетку, већ садржи пуноту. „Последњи час“, о коме говори Јован у својој Првој посланици (Јн. 1, 14), већ је настао. Заједница богослужбеног активизма је успостављена: „Чаша благослова коју благосиљамо није ли заједница крви Христове? Хлеб који ломимо није ли заједница тела Христовог; јер сви у једном хлебу (и вину) имамо заједницу“ (I Кор. 10, 16—17).

Богослужбено-литургијско сабирање, дакле, обликује заједницу у Христу, која је, у ствари, сам Христос у своме делу спасења продужен у времену и простору. *Тиме богослужбени догађај, у онима и кроз оне који у њему учествују, постаје носилац мисије*. У Христу сабрана и успостављена заједница следује Његовом позиву одаслања у свет. Она се сабрала да би се одаслала. Христос у своме делу и примеру овде се, као Црква, рекапитулира: „Као што мене посла Отац, тако и ја шаљем вас“ (Јн. 20, 21; 17, 18). То је она иста активност која се овде означава испуњеношћу и извршеношћу гнева Божјег: „И један од животних створава даде седморици анђела (тј. пуности богослужбеног мисионарског активизма) седам чаша златних напуњених гнева Бога, који живи ва век века“. *Милосрдна љубав према свету добија мисионарски интензитет гнева, поприма облик Сина Божјег* (Јн. 3, 16; I Јн. 49), који себе предаје за спасење изгубљеног света, поставши, у томе, „послушан до смрти, а смрти крсне“ (Фил. 2, 6). У овој *missio Dei*, кроз литургијско сабирање, учествује Црква и у томе је њен апостоличитет (Еф. 2, 20). Као

што се учествује у евхаристији (причешћивању и причашћивању), тако треба учествовати и у мисији. Причешћујући се крвљу и телом Христовим, причешћујемо се и Његовим делом, мисијом, *Нема правог бого-служења без праве бого-мисије*. У богослужењу се успоставља мисионарска акција, којом се, по преимућству, гради Црква као етичко-просветитељски орган у покварењачко-тамним масама, због чега Христос ту функцију објављује као примарну за Његове следбенике, чланове цркве: „Ви сте светлост свету; не може се град сакрити кад на гори стоји. Нити се ужиже свећа и меће под суд него на свећњак, те светли свима који су у кући. Тако да се *светли* ваша светлост пред људима, да *виде* ваша добра дела, и славе оца вашег који је на небесима“ (Мт. 5, 14—16). Мисионарска динамика резултира из егзистенцијалне повезаности са Господом Христом, а не из неке друге, било које, спољашње констелације, произвољне тактике. *Права Црква не може не бити мисионарска*. Црква је мисионарски жива уколико је снагом Господа, на сакраментално-богослужбени начин, испуњена. Зато ову акцију не може нико, да спречи (рецимо политика, државе и сл.) јер би то значило спречавање не људи но Бога у Његовом Делу.

„И напуни се црква славе Божје и од силе његове; и нико не могаše доћи у цркву, док се не сврше седам зала седморице анђела“. *Испуњеност Цркве (храма) славом Божјом (докса ту Тхеу) јесте знак да је мобилност Цркве (у значењу које смо навели) достигла свој врхунац, зенит. Гнев, као активитет љубави, влада есхатолошким часом*. Мајестетична присутност Божја у храму-цркви, слично као у Ст. Завету (II Мојс. 24, 15; 19, 18; 40, 34; I Цар. 18, 10; Ис. 6, 4; Јез. 10, 4), управљена је на извршење већ инаугурисане, припремљене, делатности. „Слава“ је, дакле, овде функција, а не особина (својство) бића Божјег. Бог, наиме, нема и не потребује „славу“ за себе, него за створење коме се објављује и у њему ради преображења до израза долази. То је зрачење бића Божјег на тварни космос. „Сва је земља пуна славе његове“ (Пс. 72, 19). Чаше гнева су, као што каже свештени руски тумач еп. Петар, напуњене том енергијом Божје љубави — негодовања против звери и њених присталица. Црква је сад испуњена дејственом славом и неприкосновена, такорећи неприступачна, за ма шта друго, за ма какву другу, иначе можда легитимну и корисну, делатност. Престаће администрације, јуридичка цепidlaчења, естетска благољепија, богословски спорови, материјалне (и материјалистичке) преокупације, сва феноменална институционалност уколико није укључена у ноуменалну дубину мисионарског подухвата. *Све што је споредно ће изостати да би напред ступило оно што је главно, оно што је, како каже Г. Христос, „једино потребно“ (Лк. 10, 42)*. Црквени рад се ослобађа многог баласта. Црква, сад постаје чист акт суда Божјег над светом неправде. „Постављам те данас над народима и царствима, да истребљујеш и обараш, и да затиresh и раскопаваш, и градиш и да садиш“ (Јер. 1, 10). *Епоха агресије Царства Божјег против царства демонског на помолу је*. Руина старог света греха стоји пред рушењем да би се на тим развалинама сазидао нови свет Божји. Гнев је процес таквога рушења, односно, психолошки узев, пречишћавања

читаве стварности, пре свега духовне, а потом, због органске повезаности, и физичке — да се потиснута правда и светост успостави у Богу. Док се ово не сврши, Црква је, како овде стоји, затворена, езотерична, тј. сконцентрисана на свој основни, историјски у многоме пренебрегнути, задатак: да светлост живота разбије таме смрти, да се светост и правда успоставе у свету.

*

* *

Ова реч није само констатација есхатолошког факта, него и позив на мобилизацију, на богослужбено укључивање у акционо биће цркве. Нема (не би смело бити) више летаргије и апатије, само обичајног и номиналног припадања цркви, скомрачног отаљавања обреда, само формалне коректности, мртвог живота (какав је описан и изобличен у писму Сардској цркви), него искључиво, огња правде и светости. Одазови се позиву док је час активизма у току. Буди подвижник и носиоц Христове моћи у овоме прехом немоћном свету. Војниче Божји, устани у бој за правду, укључи се у анђелску мисију цркве, као што и богонадахнути Псалмист жеравично апелује: „Ти си (у том случају) најлепши између синова људских; благодат тече из уста твојих, јер те је благословио Бог до века. Припаши, јуначе, уз бедро своје мач свој, част своју и красоту своју. И тако окићен похитај, седи на кола за истину и кротку правду, и десница ће твоја показати чудеса. Оштре су стреле твоје, народи ће пасти под власт твоју; прострелиће срца непријатеља царевих (Божјих). Престо је твој, Боже, вечан и непоколебив; скиптар је царства твога скиптар правде. Љубиш правду и мрзиш безаконје; тога ради помаза те, Боже, Бог твој уљем радости“ (Пс. 45, 1—7). Нема за ову мобилност старости и превазиђености. Мисионарски је виталан и млад ко је духовно виталан и млад, јер, по речима Пророка, „Праведник се зелени као трава, као кедар на Ливану узвисује се. Који су засађени у дому Господњем, зелене се у дворима Бога нашега; родни су и у старости, једри и зелени, јављајући да је праведан Господ бранич мој и да у њему нема неправде“ (Пс. 92, 12—15). Час гнева Божјег је твој прави час.

Не треба да буну (премда може горко да боли) што емпиријско стање Цркве још није можда, на тој висини. Празни храмови и празне душе. Деца без веронауке. Омладина би хтела да се врати у дом Очев, али као да су за њу субјективно узев, његове катије затворене; не налази правога пута за своје обраћење. Зубље Цркве као да су погашене. Преовлађује материјалистичко-вулгарни стил живота. Ко изгоре за истину, ко пострада за правду? Где су лучоноше и мученици? Ко је то спутао и паралисио продор светлости у ове тмуше преховне? Која пракса и која теорија? Земаљска страна Цркве је у мисијској кризи, али је небеска, са језгром и земаљске, у успону. Језекиљ је видео ово стање као поље мртвачких костију које оживљава Дух Свети: „И рече ми: сине човечји, хоће ли оживети ове кости? А ја рекох: Господе Господе, ти знаш. Тада ми

рече: пророкуј за те кости, и кажи им: сухе кости чујте реч Господњу. Овако говори Господ овим костима: гле, ја ћу метнути у вас Дух, и оживећете" (Јез. 36, 3—5). Оживеће и већ оживљавају. Ангели су већ добили налог да излију на земљу чаше гнева — мисије, чији садржај певају (проповедају) небеса. Стаклено море је узбуркано огњем речи Божје. Вапај и вапијање. Сручиће се огњевито реч Божја на земљу. Само тек што није, а делимично, у небо-земној синтези, и већ јесте.

Summary

Revd. Bozidar Miyach

THE SINGERS ON THE SEA OF GLASS

The Author makes challenging exegesis of the 15th chapter of the Book of Revelation. He stresses mainly the missionary impact of the Church's existence and her witnessing to Christ as the Saviour of the world. Great is the impact of the angelic powers who celebrate the will of God as the manifestation of the glory of God descending upon the Church.

монах Давид Перовић

ТЕМЕЉНИ ПОЈМОВИ И НАЧЕЛА СВЕТОГА ПИСМА¹

Од приступа богонадахнутој књизи Свето Писмо зависи шта ћемо наћи у њој. Иначе Светоме Писму се приступа различито: филолошки, са становишта језика и културе, науке; са друге стране, приступа му се са вером. Први, филолошки приступ Књизи није теологија, него изучавање њених, библијских текстова. Други приступ међутим, са вером, јесте теологија, или — потреба за Писмом као за хлебом, хлебом теологије. Еванђелским језиком речено, од нас се тражи, као некада од младића у Еванђељу, готовост да узмемо свој крст и сместа да пођемо за Христом Спаситељем.

За такозване неверујуће људе и наследбенике Христа, Свето Писмо представља само један кодекс моралнога понашања, норми и упутстава, док за свадљивог секташа на пример, оно представља најузвишенију моралну чистоту или, само етичко језгро. Па ипак секташ се поводи само за тим језгром, док све остало он одбацује. Уствари он настоји самовољно да прилагоди Свето Писмо својој наказности; у томе је дакле, промашај секташа као и свих самовољних тумача Светога Писма.

Немогуће је свести апофатички (неизрециви) смисао Светога Писма само на његову моралну поуку; то би заиста било мало. Ту се такође не ради нити само о врсти психотерапије у погледу нашега страха пред животом; нагласили смо већ, да Свето Писмо није само књига утехе за лична, такозвана проклета питања, како је Достојевски уобичавао да говори о томе. Најпре и најпрече, Еванђеље је благовест упућена човеку који приступа са вером, а она, блага вест, није нешто склепано на брзу руку. Библија је органска књига од почетка до краја и ту је христолошком нити све повезано.

Што се пак хронолошке поделе Књиге тиче, она датира пре Христа Оваплоћенога и јављенога у телу, и опет, од појаве Христа у телу. У оба случаја пак — Христос Богочовек се налази у њеном центру. Међутим, гледано у обрнутој историјско-есхатолошкој пер-

¹ Написано на основу предавања оца јеромонаха Иринеја Буловића (1981—82).

спективи созерцавања Светога Писма, ова подела изгледа овако, — од краја историје и времена (из *Есхатона*), ка почетку историје и времена (Постању).

Питање настанка новозаветнога канона и критеријум за његово формирање

Нови Завет није само савез него и саветовати се, заклети се, обећати; то је аманет, завештање, веридба... Првобитно значење речи Завет (јевр. Берит) јесте додир, сједињење, савез Јахвеа са изабраним Израилом. Ту су и друга значења, у смислу уговора, договора или спора двеју личности (лат. *Vetus Testamentum*). Подела Светога Писма на књиге површна је. Оно није скрипта ни уџбеник историје, него историја виђена очима вере или, мистагогија (тајноводство) ка Христу, ка централној Личности историје, истовремено и до нашега Водича кроз њу.

Мистириолошко, литургијско учествовање у историји и процењивање, суштински се разликује од научно-философског или пак хронолошког приступа њој. И мада само мистагошко или свештено тумачење укључује у себе и поменуто, научно-философска, историософска, оно ипак не остаје само на њима.

Хришћанско тумачење историје темељи се на суб спекте Кристи, то јест на присуству Самога Оваплоћенога Логоса у историји, јер све што је створено да постоји, ради Њега је створено и постоји. Због тога је историјска књига Светога Писма истовремено и пророчка и поучна и догматска. Поучна је зато што, етика на пример, не може стајати без органске везе са хришћанским догматима; другим речима, како верујемо онако ћемо и живети. Историјска књига је неисцрпна јер се опуномоћује чињеницом оваплоћења Господа Исуса Христа.

А пророчка књига је опет таква, јер су се пророчанства о Христу испунила. Најзад, ове књиге нису лишене имена, нити разноврсних тема и обавештења која никада не застаревају захваљујући својој актуелности. „Личност Богочовека Христа спаја оба Завета, и Нови и Стари, па отуд начињена подела не одговара суштинској садржини“, — кажу тумачи Светога Писма. Да сажмемо; подела новозаветних књига на Историјске, а ту спадају Еванђеља, на Поучне или Посланице, и најзад, на Пророчке, тј. на Откривење, приближна је, јер свугде је све.

Запитајмо се, чиме је проузрокована оваква прубост поделе? Закаслелим утицајем Схоластике који смо претрпели, а што је приметно до данас. Сва четири Еванђеља неокрњене пуноте називају се списима. Стога је приметно да Еванђеље има најшире значење. Сви списи Новог Завета или новог Значења али не и другачијега, синонимни су са нашим домаћим називом — Свето Писмо Новог Завета. Разлог томе је што сви Свети списи поседују благовеснички карактер о Тројичноме Богу кроз Богочовека Христа, или још, блавест о Духу Светом, о нама, о Цркви, кроз Христа.

Стожер Новозаветне вести јесте Личност и Дело Богочовека Христа. Према томе и кључ за усвајање и разумевање, како Старога тако и Новог Завета треба тражити у Христу. Реч о Христу јесте сама та блага вест или радосна порука о искупљењу човека, човека снабдевог слободом којег је искупила љубав Божија. Бог се кроз Христа сјединио са проблематичним људским бићем па се смрт преобразила у живот, време у вечност, проклетство у благослов. Решава се најважније питање: питање наше смрти и саме смрти Христовом Смрћу. Његова Смрт постаје наш живот а ми више не стојимо над ништавилом, како иначе гласи порука и поука овога света.

Ава Јустин Нови Белијски у својим богонадахнутим списима је неуморан у истицању проблема смрти. Чињеница је „да све вере, сви духовни покрети полажу свој главни испит баш по питању смрти“, — каже он. Гледано очима оца Јустина на целокупни етос Запада, запажамо „као да живот тријумфује око нас“. У исти мах, плаше нас толика слеђена срца и слуђени умови око нас. Откуда ужас код људи данашњице? Човек познаје науку али се поред ње осећа као зрнце изгубљено у хладним беживотним просторствима васионе. Отежано општење са људима ствара мук његовог духу. Осећај усамљености проузроковао је неурозе, растројство. Многе људе обузео је страх од савременог начина живљења, то јест, зашто морају свакодневно да се хране страхом као неизбежном храном. Неко од савремених је написао: Нуклеаристичка анархија се исказује као изврсна провокација демократије у којој свако, несрећан, образује свој контрасвет².

Онај човек који је окусио сву горчину контрасвета па забунтовао против греха и почео да га се клони, могао је да стекне знање да му нема исцелења од самоубиствене горчине греха, сем у радости еванђелској. Ово искуство имамо када нас освоји Христово човекољубље и када га ми постанемо свесни. Место горчине због остављености сада долази до приљубљивања уз Христа, а место страха и злољубља промена хране: благодат и добротољубље.

Данашња појава контрасветова резултат је протеста човека модерног доба против савремене духовне болести на смрт. Ту болест можемо различито именовати: нељубавност, јерес секуларизације свега, крикови бесмисла, немолитвена самоћа, што све заједно сачињава једну исту јерес, колико нову толико и прастару, нама хришћанима добро познату као удаљеност и отпадање од Божијега живота и Божије славе.

Тако се дошло до свођења овоје личности на саму индивидуу, себељубиву и самодопадиву „завршену јединку“, чији је поглед на тајну живота и света појединачна и колективна слика палота, пакленог човека 21-га века.

Богословски речено, човек се изметнуо у земљу пусту и безобличну; дрзнуо се да одбаци своју боголикост — лик Ликоливчев и кренуо као некакво „оно“ у прогресизам. Међутим, пошто је то

² Летопис Матице Српске, јануар 1984, стр. 99.

учинио не као слика и сличност Христова, он је неминовно морао да ступи у поредак са нечовеком. По теорији Еволуције (гноза савременога антитеизма), наше људско постојање и стваност треба изводити из бесловесне датости, то јест узрочности: живо из неживога, човека из нечовека, качовека, ...

Наше мишљење поводом тога тиче се даље самога знаменитога Шардена, који чак ни поред своје харизме познања Божије творевине није био кадар да отупи оштрицу еволуционистичког мимобожног погледа на космологију, антропологију, гносеологију, историософију; систем Еволуције допуњен и поправљен Хришћанством ишао је на штету Христологије.³ Далеко смо од помисли да Шарден као теолог — природњак доводи у питање Оваплоћење Бога Логоса. Па ипак он, чини нам се, умањује Христа јер Га видно обезличује ...

У својим истраживањима и достигнућима Шарден не допире даље од Нове космогоније која се негује на светским институтима и колеџима. Питамо се, да ли су „христогенеза“ и „христоомега“⁴ као прогресија (еволуција) целокупне твари у једно Есхатолошко Врховно Добро заиста резултат нове, шарденовске теологије, или пак резултат откривењске, предањске, нове теологије? По нашем мишљењу Шарден се нашао у опасности од догматске колебаивости и митологизирања. Шарденов Христос одвећ произилази из еволуционога процеса као органски финале једне замагљене Парусије.

Што се тиче односа Еволуција — Парусија, на самом почетку стоји намера еволуциониста да омаловажавају библијско предање о постанку света, односно да сурово елиминирају Бога из Његове творевине, чиме и из заједничких ствари божанских и човечанских. Искључивши тиме Први, вулгарни еволуционисти су искључили и Други долазак Христов, односно свеколику Парусију. Међутим, без обзира на то, Христос неометано долази и доћи ће да доврши Своје започето Дело стварања света, да би након тога могло да настане Ново Небо, Нова Земља, Нови Људи.

За све време свога постојања, Црква је прожета Парусијом. Светитељи већ увелико живе Божанским животом, потврђујући истину да у њима живи Христос са Оцем и Духом. Дакле, наша Парусија је актуализована будућност сада и овде и на свакоме месту докле допире невидљиве границе Цркве. Да! Христос је дошао, Христос долази, Христос ће доћи, доћи Христе!

Зато је неумесно и залудно сводити Христа на једну, завршну детерминанту Паневолуције, на ону најсрећније изабрану карику која недостаје у ланцу Еволуције и Феноменологије.

Старо правило гласи да, „ко се данас огрешио ма и најмање о истину, сутра већ изневериће је целу“. Зато се макар и најмање огрешење о тајну Христове Личности претвара у опасност да се наша, човечија личност неповратно индивидуализује и минимизира.

Други проблем, организовање друштва, и њега Еванђеље решава, пружајући нам слику спасених, слику заједнице у љубави односно у Цркви, јер љубав је Црква и Црква је љубав. Наравно ту се

³ Шарден, феномен човека.

⁴ „Христогенеза“ као Платонова лествица добра, а „христоомега“ као Платонов Врх лествице добра или Врховно добро.

не ради о паради обезличених индивидуа, него о литургијском, евхаристијском прожимању слободнога Богочовека Христа са слободним људима, и људи међусобно ради постизавања љубавне слободе до онога степена, о којој је слободно говорити само највећим љубитељима Бога (Св. Апостол Јован, Св. апостол Павле, Св. Григорије Богослов, Преподобни Симеон Нови Богослов, Преподобни Силуан Атонски).

Пракса нашега времена показује да је човек човеку вук, а то мори душе. Сетимо се само антихероја Достојевског, као и самог Достојевског као антихероја који је решавао једно од најпроклетих питања у свету, питање љубави, односно зла. Ивану Карамазову не смета постојање Бога него толеранција зла у свету, насиље над детињом сузом. Проблем зла неко уме да артикулише а неко не уме, па се мучи јер му недостаје димензија љубави пред којом се мора показати смирење; у противном (не показивањем смирења пред љубави), понижавамо се пред злом, а то је недопустиво. Сам Достојевски пак, смогао је снаге да узнесе Христу — Осана, благословен грјадј...

Логос Светога писма

Еванђеље стоји у знаку НИ-КА (у знаку победе). Оно односи победу над питањима ума, воље, савести, протеста. Оно нас својом спасоносном речју приводи Спаситељу Који је Ипостасна Реч која нам се јави у Телу. Бог је постао створење остајући онај *СУШТИ* од искони. Бог улази у границе људскога лика, тела, света, иако се у Њему простире тучина Суштине, како рече Св. Григорије Богослов. Еванђеље нам се увек јавља као Христос Богочовек, и у Христу сваки човек и сви ми заједно. Еванђелски призив на покајање истовремено је позив на свеопшти усталак против греха.

Огањ који спаљује све оно што је прешно и смртно Христос је запалио на Педесетници, и тај Огањ обузима сваку душу која прилази Цркви као Дому спасења. У таквој Цркви, као нашем Дому ми доживљавамо своје Охристовљење.

Уз помоћ Утешитеља Духа Светога, ми чујемо Христов зов и одазивамо се. Он нам дарује веру да Га познамо као Ипостаснога Логоса, као Живо Еванђеље, и да у Њему познамо Пресвету Тројицу Која је Бог наш. Не Бог самац, не ни безлична сила, него Пресвета Тројица или Откривени Бог у Три Личности. Ипостасни Логос Божији присутан је у Светом Писму као Оваплоћени Логос. Реч љубави коју нам упућује Еванђеље, реч је Самога Логоса Који постаде тело, тако да наше читање речи Божије сада постаје слушање и гледање Самога Спаситеља Христа. Помоћу благодати ми сада доживљавамо исто оно што и Апостоли: лични сусрет са Спаситељем. Целокупна Тајна побожности садржана је у овом сусрету са Господом Спаситељем Који се обукао у нашу природу и јавио се подобан (сличан) нама. Па иако је тело показало Бога очовеченог, тајна Битија Божијег се тиме ипак није исказала. Тело колико открива Бога толико Га и скрива. Бог ступа у Заједницу (Цркву) са

бићима, али он по Свом нествореном Битију превазилази створено битије као такво. Притом Бог Логос открива Себе ненаметиво, преко речи Еванђеља, која је Његова реч. Њоме као неопходном силом верни ступају у везу са Спаситељем. Према томе, наш интерес за Христа и за Цркву није идеолошки него сотириолошки.

Христос је наш Спаситељ а они који се спасавају уди су Његовога Тела — Цркве. Зато христолошка еклисиологија, и обратно, еклисиолошка христологија чине двоједину, онтолошки истоветну тајну Христа и Цркве. Свето Писмо и Старога и Новог Завета обухвата ову тајну, и истовремено је само оно, Писмо, обухваћено њом, и то на следећи начин: Стари Завет је припрема Евангелија или педагог до Христа, док је Нови Завет присуство Саме Оваплоћене Речи Божије — Христа у Заједници (цркви). Наше спасење оствариво је само кроз Спаситеља и Цркву, помоћу Светих Тајана и Светих Врлина. Једино тако спасени су, спасавају се, и биће спасени небројени из свију племена и народа Божијих. Ко је верни и мудри слуга? Онај ко зборник Светог Писма не доживљава другачије сем као благу вест, коју Пророци објавише, Апостоли проповедише, Мученици исповедише и Оци нас наши научише да верујемо и да држимо. Наша православна духовност је христосредишна. Христос је садржај свију Светих Тајана и оне нам Га дају откривенога. Верни син пак треба да приступа са делатном вером, са неућутном надом и са нелицемерном љубављу. Пораст ове тријаде врлина условљен је усрдношћу у испуњавању свих заповести. Када кажемо да је Христос Богочовек-центар Откровења, ми тиме не вршимо вештачко одвајање Његове Личности од Личности Оца и Духа, и не доживљавамо Га ван тријадолошкога оквира, јер Он, Христос, открива Пресвету Тројицу. Кроз Њега прилазимо Богу Оцу и примамо Духа Светог, који је Дух привођења Оцу, Дух светоотачке побожности. Ми у нашем богословљу никада не можемо раздвајати једну исту Личност Логоса и Исуса из Назарета, јер од тренутка Оваплоћења Личности Сина Божијег, Логос је Бог у Телу. Исто тако ни Цркву не можемо одвајати од Христа када знамо да је она Тело Његово. „Он није Сам него читави Христос, и глава и уди” — каже Бл. Августин. Верни се налазе унутар Тела Христовог и једно су са Њим, а никако апстрактна скупина, индивидуе.

Свето писмо и Црква

Свето Писмо је Књига Цркве, црквена књига. Текст је од Цркве, за Цркву и дат је Цркви. Бог Тројица говори заједници и не открива се ван заједнице Старог и Новог Израила. Божија реч оставља место за доживљај, за живи сусрет. Мртво слово оживи и постане дух и живот за онога ко Христа доживљава као причесник, а то опет значи као свесна личност која послушкује и разумева изнутра из Цркве, никако извана. Црква је простор на којем је настало Свето Писмо. Пресвета Тројица надахњује писце; они док пишу, чине то као уди Христови, за Тело и у функцији Христовог Тела. Црква као Богочовечанска заједница старија је од Светог Пи-

сма. Реч Божија саопштавана је још од почетка самога стварања, када је Бог удахнуо душу живу. Прва Апостолска заједница живела је без Светога Писма али није била без Новог Завета. Реч текста био је садржај њихова живота, још незаписан. Божија реч чује се унутар Божије заједнице и намењена је Заједници верних. Црква не црпи из Светога Писма него је оно проповед о Христу и Цркви. Другим речима, оно „...Што чујемо, што видемо очима својим, што расмотрисмо и руке наше опипаше... (1 Јн. 1, 1)“. Дакле Живи живот Цркве јесте садржај Писма.

Због свега тога ова Књига не може бити есотерична, или само уском кругу посвећених намењена, како то на пример секташи мисле. Она има мисијску улогу: „...Идите, дакле, и научите све народе“... (Мт. 28, 19). Ову проповед не врши свако по своме нахођењу и укусу, као поменути секташи, него Црква проповеда као Аутор те проповеди — која је богонадахнуто Свето Писмо. Са друге стране, Црква није производ Светога Писма нити јој је оно наметнуто магијски од стране Бога. Црква не нормира своју веру оним што је у Писму записано, него је она написала Свето Писмо да би изразила своју веру и доживљај вере, своје искуство општења са Светом Тројицом, са Једним од Тројице Који је постао човек и у Којем су присутни цео Бог и човек и свет. Реч Божија обукла се у нашу реч и говори нам на богочовечански начин. Бог нам говори Христом.

Завршићемо наше саопштење словом Св. Еванђелиста Јована Златоустог:⁵ „Кад би сви Хришћани свих времена пламтели оном вером којом су ученици (пламтели) по вазнесењу, и када би били пуни Духа као прва заједница, иако мноштво па ипак једна душа и једно срце, сједињено са Богом и пуни дарова, тада нам Свето Писмо уопште не би ни било потребно. Али пошто гресима својим и страстима гасимо Духа и огањ Педесетнице, зато нам је оно дато по слабости нашој као помоћно средство, и да нам буде садржај живота“. Не гасити Духа пак значи, непосредно општити са Оним Који сада посредно општи са нама кроз Писмо, а непосредно, кроз наш светотајински живот у Цркви.

Summary

Monk David Perovich

BASIC NOTION AND PRINCIPLES OF THE HOLY SCRIPTURES

In contradistinction of philological and purely historical approach to the Bible, the Author expounds the traditional theological approach of the Holy Fathers. The Bible is the book of the Church, the Good News of the salvation, offered to Mankind through the Incarnation of God.

⁵ Отац Јустин Поповић је уобичавао да Св. Јована Златоустог назива — петим еванђелистом.

The Person of God-Man Jesus Christ recapitulates in Himself the whole history from the creation up to the Eschaton. Therefore, the Christian interpretation of history is visualized *sub specie Christi*. In Christ both the Old and the New Testament are inseparably united. He gives the infinite divine Meaning to Cosmos and Mankind. His Resurrection gives the only acceptable solution to the tragedy of death.

Teilhard de Chardin tried to put the Divine Christ in a narrow framework of the theory of evolution. Christ is the Eternal Jahweh in human flesh. He poured out the Uncreated Fire of the Divine Love on His Church as the living Evangelion.

The Church is older than the Holy Scriptures. The first Apostolic community in Jerusalem lived without the written text of the New Testament. The first Christians lived on the living Tradition. The Word of God has been written in the living soul and body of the first Christians. Henceforth, St. John Chrysostom could have said: »Were we, all Christians, filled with the firely faith of the first Disciples..., we would not have need in any Scriptures. But since we by our sins and passions extinguish the Holy Spirit and the fire of Pentecost, the Holy Scriptures is therefore given to us as a helpful instrument, in order to give us the content of our life.«

Др Добривоје Мидић

ЕСХАТОЛОШКА ДИМЕНЗИЈА ЦРКВЕ И ЊЕН УТИЦАЈ НА ХРИШЋАНСКИ ЖИВОТ

Духовност, односно духовни живот се јавља у свим религијама и сачињава, рекао бих, њихово битно обележје. Етичке норме, закони и њихово испуњење правила о исхрани (пост) у поједине дане, као и разлика чистих од нечистих ствари су израз духовног живота, како у Старом завету, односно Јеврејској заједници, тако и међу незнабошцима и религијама прошлим и онима, који су данас на снази. Међутим, хришћанско поимање духовности се битно разликује од његовог религијског схватања уколико, наравно, прихватамо да хришћанство није религија у класичном значењу ове речи него Црква, која се темељи на Господу Исусу Христу. Другим речима, битно обележје религије, њена суштина, која је чини различитом од Хришћанске Цркве је њен индивидуалистички приступ спасењу. На тој основи подлога сваке религије су њени закони и етичке норме и њихово испуњење, којим јединка остварује заједницу са Богом. За разлику од религије, хришћанска Црква је утемељена на заједништву људи у Христу или, како се то данас често може чути, личном заједништву. Дакле, јасно је да правилно поимање духовности нужно претпоставља правилно разумевање хришћанства као Цркве.

Хришћанство јесте Црква, заједница људи у Христу

Хришћанство се појавило као Црква, тј. као заједница људи у Христу и кроз Христа са Богом, а не као идеологија или пак скуп етичких норми и закона, које треба да испуни сваки хришћанин понаособ, ради задобијања награде, која је вечни живот. С обзиром на то ни један историјски догађај није толико нераскидиво везан за саму природу Хришћанства, односно Хришћанске Цркве, колико Рођење Господа Исуса Христа и јединство људи са Њим и између себе кроз Христа односно после вазнесења Христовог са

Епископом (као иконом Христа) у Св. Евхаристији.¹ Јеванђеље Јованово представља најбољи пример овог и оваквог заједништва Цркве у Господу: „Оче свети, сачувај их у име (Г. И. Христа) твоје, оне које си ми дао, да буду једно као ми... да сви једно буду као ти Оче што си у мени и ја у теби, да и они у нама једно буду, да свет верује да си ме ти послао” (Јов. 17, 11—24, 6, 53—54). Да ово пак није само жеља Христова тј. Цркве, а никад неостварена у историји, јасно нам показују Дела апостолска, која бележе историју Цркве првих векова: „а сви који вероваше бијаху на окупу и имаху све заједничко” (Дел. ап. 3, 44 и д.).

Ради тога ни један други догађај није толико пресудно утицао на живот Цркве, поставши самим темељем њеног постојања, колико њено јединство, заједништво људи у Христу односно Епископу кроз Св. Евхаристију.

Имајући, дакле, у виду, пре свега, горе наведену стварност Цркве, проблем спасења човека, његов вечни живот као и живот света, који се огледа у превазилажењу смрти односно у васкрсењу, постаје проблем његове заједнице са Христом и другим човеком у Христу, тј. живота човека унутар заједнице обједињене Епископом кроз Св. Литургију. Ако пак имамо у виду да Св. Литургија представља икону есхатолошке стварности света, јасно је да Црква свој живот овде у свету заснива или црпи из есхатолошке своје онтологије. Другим речима, Црква својим животом, заснованим на есхатологији, Литургији пројављује Царство Божије у историји од његовог потпуног установљења.

Стога, дакле, живот у Цркви није самостални израз сваког хришћанина понаособ, засебно. Етичке норме и закони немају важности саме по себи, но само онда кад се поистовећују са „животом у Христу” конкретне Црквене заједнице утемељавајући и чувајући њено јединство у Христу.

Упркос томе што се у новије време од већине теолога, толико западног колико и источног хришћанства, а под утицајем исповедничке теологије, све више хришћанство представља као пракса индивидуална, Божанска литургија (каква се сачувала у православној Цркви), пружа и представља основни темељ за схватање хришћанства као Цркве, заједнице људи у Христу (у Епископу као икони Христовој кроз Св. Литургију), и начина живота у тој заједници. Уосталом, не представља случајност чињеница да Божанска Литургија у свести православних хришћана одувек заузима централно место и најважнији израз Цркве, као и темељ односно догађај према коме је усмерен читав живот Цркве — хришћана.

Међутим, пре него пређемо на детаљније излагање литургичког-есхатолошког начина постојања Цркве, треба знати шта је то Св. Литургија.

Св. Литургија-Евхаристија је пракса (служба) приношења света под видом хлеба и вина Богу Оцу као благодарност. И ова пракса се пројављује у заједници свих верних једног места, односно једне конкретне црквене општине у једном епископу (свештенику), који је

¹ Види: И. Зизиула, *И енотис тис еклисиас*, Отика 1965. Такође, G. Florovsky, *Christianity and Culture*, Belmont- Massachusetts 1974.

икона Христа, смештена у дан недељни, дан Васкрсења. У тој и таквој пракси Црква сведочи да Бог Отац заједничари Духом Светим у Сину своме са читавом Црквом, са читавим светом у Цркви, са свим створењима пројављујући Цркву као Тело Христово, као тог и истог Господа Исуса Христа. На тај начин Црква својим литургијским начином постојања пројављује свет у себи као „Космичку Литургију“, као Цркву, као Христа.² Но којим начином живота Црква себе пројављује у свету као једну Литургијску заједницу, Тело Христово?

ЛИТУРГИЈСКИ НАЧИН ПОСТОЈАЊА ЦРКВЕ

Свето писмо представља Цркву као једну заједницу, општину, једно друштво посебне врсте, чија је глава Христос у које су верни примани њиховим слободним пристанком, доносећи све што су имали на заједничку употребу од целе Цркве. Међутим, прва Црква није била просто удружење са хуманистичким и религиозним циљевима или пак један мистички покрет своје врсте. Била је то једна нова заједница, једно ново друштво, један нов народ, истинско „Царство Божије“ у историји. Још, у апостолско време Црква је себе сматрала независном од државе и самодржећом или боље речено једном новом друштвеном класом под влашћу Божијом кроз Исуса Христа, која, иако је била у свету, својим специфичним начином живота у заједници пре беше „небеска заједница“ него овога света.

Временом, а особито после Вазнесења Господа Исуса Христа, овакав став хришћана према Богу и свету, овај првобитни хришћански начин живота, ова и иста прва Црква (упркос томе што се ово не може са лакоћом потврдити) није се изменио. Црква је себе изражавала и обједињавала са Христом Епископом кроз Св. Литургију. На основу тога Св. Евхаристија и њен начелник Епископ постаје темељ Цркве на којем се оснива и развија целокупни свој живот, живот, који је сходно свом темељу-корену евхаристијски односно христолошки, пројава Царства небеског у историју а које није продукт историје него је с неба сишло. Ово ће се показати касније (у 4. в.) када је држава односно Црква дошла у сагласност једна са другом, на неки начин, те се Црква тј. њен начин постојања појављује као организовани монашки покрет. Међутим, тог и таквог монаштва главно обележје је била саборност-заједништво. Један манастир је био једна монашка заједница, „једна Црква“. Но не само једна религијска заједница, него је главна одлика исте била начин живота људи утемељен на Св. Литургију и зато послушних Епископу односно игуману као Христу.

Стога, дакле, за објашњење спасења света Црквом, тј. начина постојања хришћана, а који је есхатолошки, од велике је важности објаснити догађаје који су одредили баш овакав начин живота чланова Цркве. Но пошто је Црква заједница људи са Богом у Христу Духом Светим, неоспорно је да главни догађаји, који би требало

² Види, Св. Максим Исповедник, И мистагогиа, Такође, моју књигу: То мистирион тис еклисиас, Атина 1987.

да заокупљају пажњу сваког човека, јесу личност Господа Исуса Христа и делатност Духа Светога, једном речју „Тајна Христова“. Дакле, неопходно је правилно тумачење Тајне Христове због тога што она одређује начин живота људи као њиховог јединства са Богом а са циљем превазилажења смрти — спасења. Шта је, дакле, суштина Тајне Христове и које су њене конкретне последице за хришћански живот или, боље речено, за живот људи у Христу, остаје да на неколико наредних страница покушамо да дамо одговор.

ТАЈНА ХРИСТОВА

1. Библијске поставке

Представља данас озбиљан еклисиолошки став указивање на то да се пројава као и суштина Цркве не оснива на дан Педесетнице, као што се то раније сматрало у осталом, но пре Педесетнице,³ зато што, а то наглашавају у главном православни теолози, Црква своју суштину темељи на личности Сина Божијег и заједници свега створеног са Богом у Њему. Црква, дакле, на овај начин постоји као „Тело Христово“, као тај и исти Христос Син Божији, израз љубави Бога Оца према свету док је њен начин постојања у свету божански.

Овакво христолошко, што ће рећи есхатолошко, поимање тајне Цркве искључује њено тумачење у оквирима „спиритуалистичке еклисиологије“ типа Хомјакова или пак Бл. Августина и упућује на јединство Цркве у Епископу као икони Христовој кроз Св. Литургију. Међутим, то не значи да у Цркви или боље речено у једној христолошкој еклисиологији нема места Духу Светом или пак Св. Тројици. Напротив, Црква својом онтологијом као Тело Христово (заједница света са Богом у Христу Духом Светим), претпоставља, с једне стране, као свој темељ Личност Христову а да, са друге стране, не запоставља Св. Тројицу и њену улогу у постојању Цркве.

Дакле, ако се Црква пре свега пројављује као Тело Христово, њена суштина не може бити спиритуалистичке природе, нити пак систем или боље речено скуп религијских норми и философских идеја, него истина онтолошког карактера као живот који почевши из историје пројављује Царство Небеско. Јер Христос који је Син Божији рабајући се као човек улази у историју и на себи оснива Цркву.⁴

Забележено је код јеванђелиста Луке у првој глави рођење Господа Исуса Христа и то на следећи начин: „А у шести месец послан би од Бога анђео Гаврило у град галилејски по имену Назарет. Девојци зарученој за мужа по имену Јосифа из дома Давидова; и девојци беше име Марија. И ушавши к њој анђео рече: Радуј се бла-

³ Види: такође И. Кармири, *Еклисиологија тон трион иерапон*, 1961, стр. 37. К. Муратиду, *И усиа ке то политевма тис еклисиас*, Атина 1958.

⁴ Господ Исус Христос на себи а не на Петру оснива Цркву. Види: 1. Филиппиду, *Историа епохис тис кенис диатѣки*, Атина 1958. стр. 74.

годатна! Господ је с тобом, благословена си ти међу женама. А она видјевши га уплаши се од ријечи његове и мишљаше какав би ово био поздрав? И рече јој анђео: Не бој се, Марија! Јер си нашла благодат у Бога! И ево зачећеш и родићеш сина и надјенућеш му име Исус. Он ће бити велики и назваће се Син Свевишњег и даће му Господ Бог пријесто Давида оца његова... И цароваће над домом Јаковљевим вавијек, и царству његову неће бити краја. А Марија рече анђелу: Како ће ми то бити кад ја не знам за мужа? И одговарајући, анђео рече јој: Дух Свети доћи ће на тебе и сила Свевишњег осениће те; зато и оно што ће се родити биће свето и назваће се Син Божији... А Марија рече: ево слушкиње Господње; нека ми буде по речи твојој (Лук. 1, 26—38).

Из наведеног сведочанства јасно се разликују два момента: а) Друго Лице Св. Тројице улази у историју и узима на себе човечанску природу, учинивши је тако телом својим, оваплотивши се од пресвете деве Марије слободним пристанком исте, која дајући себе Богу уноси свеколику људску природу у ипостас Сина Божијег, остварујући велику тајну на земљи која се зове „Тајном Христовом“ и б) Син Божији постаје сином човечијим кроз Духа Светог.

У чему је дакле суштина спасења света у Сину Божијем и кроз Сина који постаје човеком?

а) У оваплоћењу Сина Божијег, који постаје савршеним човеком тиме што узима у личности својој људску природу, Св. писмо а и каснији Св. Оци изводе праву и основну консеквенцу да је спасење света на овај и овакав начин дар Божији. То је највећи израз љубави Божије према свету показане у Сину и кроз Сина. Љубав коју је прво Бог показао према нама (I Јов. 4, 9—10), и то љубав онтолошког а не психолошког односно јуридикског карактера, која се поистовећује са Сином Божијим који је постао човек. Дакле, да спасење света, његово вечно постојање није производ безличног испуњења закона или етичких норми (а Бог са висине на вапај људски опрашта прехове), него лично заједништво људи са Сином Божијим као потпуним човеком, јасно показује оваплоћење Сина Божијег. Спасење света је његово заједничарење са Богом у личности Сина Божијег као лична заједница људи са Христом, љубав према Христу као љубав према човеку.

Међутим, изношењем истине да је спасење свету дар Божији и да је сишло „одозго“ као личност Сина Божијег очовечена, хоћу да подвучем, а чини ми се да су то, колико јеванђелисти толико и каснији Св. Оци хтели да подвуку, чињеницу да је спасење света у божанском начину постојања људи (први људи су створени по икону Божијој). И овај начин живота људи не потиче из природе, није производ створене природе него је дар Божији створеној природи. Стога, ако се о спасењу света Црквом и као Цркве може говорити у границама људског појимања, а то је терминологија и Св. писма, тада је Црква Царство Божије, „Град Божији“ који одозго силази.

С друге стране, истина, која се може видети у тајни Христовој, да Син Божији постаје човек довољно јасно показује да се пројава Божија у свету види у човеку и његовом божанском начину постојања. Та збуњеност текстова свештене историје кад говоре о Христу

Исусу из Назарета јасно изражава дилему првих Отаца о томе ко је Христос: Бог или човек, или и једно и друго, нешто што ће се у каснијој теологији Цркве јасно искристалисати и изразити да је Христос потпуни Бог и потпуни човек, јединство божанске и човечанске природе у једној и истој личности Сина Божијег.⁵ И то нам даје за право, као што је дало право Ап. Павлу и другим Св. Оцима, да нагласимо да се у спасењу света не може заобићи то биће што се зове човеком. Једном речју, оваплоћење Сина Божијег је и темељ учењу Цркве да Син Божији постаје човек и страда греха ради Адамовог-прародитељског зато што створена природа једино у човеку и његовим божанским начином постојања може да постоји вечно. На тој основи се и формира појам страдања Христовог као жртве за спасење света, али не жртве као откупнине протумачене у јуридиком и етичком смислу ове речи већ личним-божанским начином постојања човека, христолошким начином, у коју је сврху и створен човек (Адам и Ева) по слици Божијој.

Јасна и одлучна формулација Цркве, дакле, да је Христос, тајна Христова, потпуни Бог и потпуни човек-Богочовек, заједница божанске и створене природе у Личности Сина Божијег послужила је неким Св. Оцима, као што је Св. Максим Исповедник да одлучно устврде да је тајна, која се сада пројавила у Христу, тајна Христова независна од прародитељског греха. Другачије речено, јединство створене природе са Богом у једној личности (Сина Божијег) као божански начин постојања човека је превечни план Божији о вечном постојању створеног света израженог и показаног у стварању и кроз стварање човека по слици Божијој или јединог слободног између све твари. Ради остварења тог и таквог плана о свету, а који је показан у Христу, човек се ствара последњим од свих створења, односно прво се ствара читава природа а тек на крају човек, који је заједница духовног и материјалног света, и то по икони Божијој. Св. Оци га називају принцем, круном свега створеног, и то не због самог човека него због његовог задатка, који му је стварањем додељен, а то је да читаву природу, која је постала његовом људском природом, сједини са Богом путем слободе, која му је дата као икона Божија и тако постане Син Божији по благоволењу. Дакле, тајна Христова, Христос јесте, како то Св. Максим наглашава „предзамисљени Божији циљ“ или план свега створеног, разумен и схраћен као лично јединство свега створеног са Богом кроз човека на начин који је показао у Христу. И то се да разумети и схватити једино у правилном разумевању стварања света из ничега. Свет као створен, природа која има почетак, нема постојања и вечног живота из себе саме и по себи него једино може постојати ако заједничари са Богом слободно. Свет, дакле, нема потребе за спасењем након греха првих људи само, него пре свега због тога што је твар, што је створен.

Међутим, из ове и овакве формулације спасења света као његовог јединства са Богом кроз Богочовека Христа, из ове и овакве тајне Христове први и основни проблем који тражи објашњења је-

⁵ Види одлуку IV Васељенског сабора.

сте: шта је то личност, односно какве врсте јединства је јединство Бога и света у личности Христовој?

Учење Св. Отаца о Личности (Христовој) и о личности човека као икони Божијој у њему темељи се на напорима Цркве да изрази и објасни своју веру у једнога Бога у Три Лица, преношене из поколења у поколење тајном Евхаристије и Крштења. Конкретно како треба разумети да је Бог Отац, Син и Св. Дух а да то нису три бога него један Бог?

Историјат догмата о Светој Троици до њеног коначног утврђења у IV веку, а највећим доприносом Кападокијских отаца, јесте прилично дуг и овде се нећемо њиме бавити.⁶ То што је за нас битно јесте да Бог постоји захваљујући Личности Бога Оца, који рађа Сина и од њега исходи Дух Свети. Први закључак основан на овој истини је тај да носилац постојања Бића Божијег јесте личност, а други да је личност веза или „схесис“, како је назива Св. Максим Исповедник. Име, односно Личност Оца изражава, у исто време начело Божанства и заједницу и то у каквој заједници стоји са Сином. Отац је Отац једино у заједници са Сином и Син у односу, у заједници са Оцем. Нема Сина без Оца нити Оца без Сина. Бог је од вечности Отац зато што од вечности има Сина.

Друга, паралелна са овом, истина јесте да је личност слобода — љубав изражавана као заједница. Јер ако Отац рађа Сина и исходи од Њега Дух Свети, што значи да Син као и Дух Свети нису производ безличне суштине Божије која има својство да рађа него ипостаси-Личности Оца, јасан је закључак да је личност слобода-љубав. Другим речима Отац хоће и рађа Сина (наравно из своје суштине) и у тој вези „Хоће“ и постоји, јесте љубав-слобода, јесте Отац. Овде би свакако требало нагласити када је реч о слободи Божијој да је она онтолошка а не психолошка и као таква се изражава једино позитивно, као постојање у заједници а не као слобода избора. Слобода као избор је својствена створеним бићима. Створено биће није онтолошки слободно зато што његово биће није производ његове слободе већ му је дато. То, у ствари, значи бити створеним, бити твар. Слобода твари је управо и слобода да се прихвати или одбаци биће. Дакле, слобода избора.⁷ Међутим, Бог није створен ни од кога. Њему од вечности не сапостоји ништа што би Он евентуално могао да прихвати или да одбаци (да изабере). Бог, штавише, не постоји ни као производ суштине божанске него је узрок своме постојању тиме што рађа Сина и од Њега исходи Свети Дух.

Задржавајући дакле израз: Бог је један по суштини а тројичан по лицима и подвлачећи да је Отац тај који чини колико Једног Бога, јединство бића Божијег, толико и његово триипостасно постојање, Црква поставља биће — онтологију Бога на личности Оца. Истовремено правећи разлику између личности и суштине, као и времена и вечности (створене и нестворене природе), она избегава,

⁶ О овоме види: Ј. Зизиулас, *Од маске до личности*, БОГОСЛОВЉЕ 1985. стр. 17—41.

⁷ Треба, међутим, имати у виду да је слобода као избор, чак и код створених бића, само могућност да човек одбаци биће и то зато што му је оно дато. Онтолошки се пак слобода изражава једино као заједница-љубав. (В. II Кор. 1,19).

с једне стране, грчко многобоштво и онтологију суштине, дакле детерминисаност постојања и, са друге стране, јеврејски монизам и етичку онтологију, која се изражава у испуњењу закона.

Да закључимо: Бог јесте=постоји слободно не захваљујући својој суштини него личности Оца, и ту своју слободу да вечно постоји изражава Тројичношћу — заједништвом као љубав. Стога, личност извире из заједнице и као таква јесте носилац бића, јесте слобода-љубав.

Ова и оваква вера Цркве у Бога као Св. Тројицу и постављање онтологије на слободном јединству мноштва показује се пресудном за живот Цркве, као слободне заједнице људи са Богом у Христу и једним правим одговором човеку и свету да иако створени и смртни по својој природи имају наду за вечно постојање кроз слободу човека и његовом изражавању кроз јединство са Богом у Христу. Међутим, пре него што пређемо на детаљније излагање спасења света Црквом и као Цркве, као слободне заједнице људи са Богом у Христу, погледајмо како и на који начин Господ Исус Христос, као потпуни човек, изражава своје постојање односно своју личност у којој створена природа превазилази смрт?

б) Из наведеног места из Св. Писма може се приметити да по благоволењу Бога Оца и садејством Духа Светога Син Божији узима у своју личност људску природу са свим њеним својствима чинећи је телом својим. Дакле, спасење света је дело Св. Тројице но различитим делањем личности. У тајни спасења ништа не бива без благослова Оца и синергије Духа Светога. Међутим, онај који узима судбину света као своју личну судбину је Син. Син је тај првомајстор, како га називају Св. Оци, у делу спасења света, који садејством Духа приноси овај свет Богу Оцу. Стога, немогуће је говорити о христологији-еклесиологији без пневматологије односно триаологије. Но на који начин створена природа постоји у Христу и Њиме се садејством Духа Светога приноси Богу Оцу?

Син Божији се рађа као потпуни човек благословом Бога Оца од Марије девојке-деве Духом Светим. Не рађа се као и сви други људи од мужа и жене него од Марије Деве. То значи да је Господ својим начином рођења слободан од природних закона — рађа се од девојке без учешћа мужа. Међутим, ово чудо рођења Христовог не треба схватити као пројаву свемогућства природе Божије него као догађај слободе остварен дејством Духа Светога. Пресвета Богородица слободно каже ДА вољи Божијој и Син се слободно рађа као човек а то значи Духом Светим и од Духа Светога. Јер „где је Дух тамо је и слобода“. Другим речима, Син Божији се рађа као потпуни човек слободно у односу на нужност колико божанске толико и створене човечанске природе Духом Светим. Међутим, Господ Исус Христос као савршени Бог и савршени човек није слободан односно носилац Духа Светога само при рођењу. У читавом животу Христовом присутан је Дух Свети, што ће рећи да је живот Христов као Богочовека израз слободе у односу на природне законе и захтеве природе, колико божанске, толико и човечанске. (Име Христос значи помазаник — носилац Духа Светога). Дух Свети је

присутан при кушању Хрстовом у пустињи, при његовом страдању, при Васкрсењу, где се и огледа најузвишенија форма слободе Христове у односу на детерминисаност природе. Идење на крст је парадоксално утолико, уколико смрт нема власти над Христом као Богом по природи. Исто тако и васкрсење од смрти. Дакле, то је израз слободе у односу на природне законе, плодови су Духа Светог, како оваплоћење Сина Божијег тако и Васкрсење, а не последице природа.

Међутим, слобода Христова у односу на природне законе не изражава се индивидуалистички, безлично него у односу на Бога Оца као испуњење воље Очеве. Јер речи које Исус Христос упућује Богу Оцу пре страдања: „Оче, када би хтео да пронесеш ову чашу мимо Мене! Али не Моја воља но Твоја нека буде“ (Лук. 22, 42—43), јасно изражавају слободан пристап Христа да испуни вољу Очеву. Бог Отац је хтео да се читава творевина спасе, а њено спасење је лично, слободно јединство са Богом кроз човека, и ту вољу Бога Оца испуњава Исус Христос узимајући на себе смрт и остале последице пале природе као личну своју судбину садејством Духа Светог. Дакле, у испуњењу воље Очеве Христова жртва за спасење света је израз љубави Сина према Богу Оцу и једино се тако и може схватити. Другим речима, Дух Свети је тај који остварује слободну заједницу између Господа Исуса Христа као потпуног човека и Бога Оца, и у тој заједници Бог Отац познаје и признаје читаву природу у Сину своме и као свога Сина.

Из објашњења личности Христове, која извире из заједнице Христове са Богом Оцем а пројављује се као начин живота Богочовека Христа на земљи, јасан је закључак да је јединство сваког човека са Богом у Христу и са Христом његово јединство у Цркви и са Црквом, зато што Господ Исус Христос будући Син Божији свој идентитет — своје биће, своју личност црпи из вечне заједнице са Богом Оцем. Међутим, после оваплоћења Син Божији улази у заједницу прво са Мајком Пресветом Богородицом, затим са својим ученицима и зато се назива рођеним од Пресвете Деве, Учитељем, Спаситељем света. Све су то везе које идентификују Христа и као потпуног човека. Но оне нису пресудне за личност Христову, који себе идентификује пре свега у заједници са Богом Оцем (Христос је Син Божији), него улазе у ову заједницу и зато је у Христу Богочовеку једна личност-Божанска са две природе, божанска и човечанска. Међутим, лична заједница сваког човека остварена са Господом Христом је заједница пристанком да буде мати Господа Исуса Христа а затим Апостоли, Мученици и сви Свети. И то је заједница Духом Светим, слободе-љубави. Дакле, Христос Духом Светим престаје да буде индивидуа, јединка него је **Заједница** — Црква, која је окренута Богу Оцу, има заједницу са Богом Оцем и зато су сви њени чланови синови Његови у Сину Јединородном.

(За објашњење хришћанске онтологије, која се оснива на заједништву, сматрам неопходним навођење једног примера из људског живота. Дакле, шта значи чињеница да је хришћанство односно спасење свету јављено као Црква, као заједница људи у Христу и да мимо Христа — Цркве нема спасења?)

Човек је изразито биће заједнице. Он се јавља, пре свега, као продукт једне љубавне заједнице, рађа се из заједнице мужа и жене. По рођењу, дакле, улази у једну, родитељску заједницу и из ове црпе свој идентитет-своју личност све дотле док ову не замени другом неком заједницом, породичном или пак друштвеном, и на њој оснује свој идентитет. То значи, личност је неодвојива од заједнице, извире из заједнице и себе посматра и идентификује само у једној заједници. „Ја” неопходно претпоставља једно „Ти” (вид. М. Бубер, Ја и Ти). Међутим, шта то значи бити идентификован у једној заједници, односно поимати себе и све друго кроз једну личност и у једној личности?

Једна мајка рађајући дете улази у заједницу материнства — љубави са њим. И та заједница мајке и сина одређује постојање-личност, колико мајке толико и сина. То нам јасно показује догађај смрти сина једне мајке. Дакле, по смрти детета мајка не налази да је овај свет леп и да живи више као и она сама. Са нестанком њеног сина нестао је за њу читав свет и она са њим а кога је, а то јасно показује смрт детета, мајка у сину и кроз сина посматрала и доживљавала. Међутим, смрћу детета умро је читав свет једино за мајку тог детета а не и за остали свет, остале мајке. И још, губитак једног детета не може надокнадити и заменити ни једно друго дете, чак ни једно друго дете које ће, можда, касније родити несрећна мајка. И то што чини личност овог детета конкретном и апсолутном, која се ничим и никако не може заменити, јесте љубав мајке према њему. (Мишљења смо да се Спаситељеве приче „О изгубљеној овци” и „Блудном сину” једино на овај начин могу разумети). Но та иста љубав, и ако природна, а не слободна⁸ чини да је смрћу детета и мајка „умрла” за овај свет и он за њу. Јасан је закључак, да једна љубавна заједница личности чини личност постојећом, конкретном и апсолутном. А да је тачно да једна личност постоји, живи само у љубавној вези са другом личности, недвосмислено сведочи индиферентност толиких мајки приликом смрти туђег детета. Оно уствари није „стварно” за њих ни постојало зато што нису са њим имале заједницу љубави и његова смрт није трагедија за њих, односно није њихова лична трагедија. Објективност постојања је израз личне заједнице.

Дакле постојање, живот се оснива на заједници љубави и зато је губитак једне вољене личности трагедија незаменивости за другу личност).

Међутим, може се неко с правом запитати: Зар није читав свет једна заједница и његово постојање оваквог какав је основано на заједништву, макар природном? У чему је, дакле, разлика између природне, светске заједнице и Цркве као заједнице људи и света са Христом и у Христу?

⁸ Разлику између слободне хришћанске и природне љубави види у делу И. Сикутри, *Симпосион*, Атина 1986.

*Црква је заједница људи са Богом Оцем
кроз Христа у Духу Светом*

Као што смо у претходној глави изложили, свет се сједињује са Богом кроз човека у Христу личношћу Сина Божијег и то слободно, Духом Светим. Другим речима, тајна Христова јесте Црква, слободна — Духом Светим — заједница све створене природе кроз људе са Богом Оцем у Исусу Христу. Међутим, на који начин људи остварују лично заједништво Духом Светим са Христом? Да би одговорили на ово питање морамо видети на који начин прво Пресвета Дева Марија заједничари са Христом Сином Божијим, затим Апостоли и сви свети.

Библијска сведочанства

Из наведеног сведочанства о рођењу Господа Исуса Христа очито је да заједница човека са Сином Божијим изражена у лицу Пресвете Деве Марије јесте заједница слободе у Духу Светом. То се види из речи Богородице упућених Богу: „Ево слугиње Господње, нека ми буде по речи твојој“. Дакако, Пресвета Дева Марија своје заједништво са Господом не показује само речима пристанка да буде мати Спаситеља света него читавим својим животом, којим се посвећује Богу како пре тако и после рођења Христовог. Зато је и била изабрана од Бога да буде мати Христова и има заједницу материнства са Господом. У противном, ако слободна оданост Марије Богородице Богу кроз њен живот као деве не игра пресудну улогу у њеном избору од Бога да буде мати Спаситеља света, немогуће је схватити зашто Црква толико настоји на девичанству Богородице како пре рођења Спаситеља тако и по рођењу. Међутим, овде би свакако требало истаћи чињеницу да заједница Марије деве са Сином Божијим одређује њен идентитет као Богородице и Она је неодојива више од Христа, као ни Христос као човек од Богородице.

Поред Пресвете Богородице, и Апостоли имају личну заједницу са Христом, којом сведоче за Христа да је он обећани Месија, а што Св. Писмо јасно показује. Међутим, Господ Исус Христос позива апостоле, као и све људе ако хоће за Њим да иду, нека оставе све, узму крст свој и иду за Господом. Дакле, заједништво са Христом основано на слободи. И ова заједница Апостола са Христом, заједница апостолства, чини њих Апостолима у Цркви незамењивим и пројављује се у читавом животу Апостола до смрти, смрти мученичке за Христа, којим (животом) сведоче свету да је његов једини спаситељ Господ Христос. Другим речима, Апостоли имају свој непролазни идентитет као Апостоли у заједници са Христом, коју остварују својим животом у једном конкретном историјском тренутку. И ова заједница је остварена Духом Светим, што значи слободно, из љубави, толико Господа Исуса Христа према ученицима колико ученика према Христу.⁹

⁹ Види: С. Склири, *Апо тин просопографија стин икона у „Синакси“*, с. 24, 1987, стр. 7—39.

Да закључимо: Син Божији, који је у вечној заједници са Богом Оцем, рађајући се од Духа Светога и Марије Деве као потпуни човек Богочовек Христос, а ради спасења света, Духом Светим постаје заједница-Црква верујућих утемељена на Христу као „прворођеном од све браће“. И зато сваки члан Цркве заједничари са Богом једино кроз Христа заједничарећи са свима члановима Цркве-са свима светима, Духом Светим, односно, слободно. Једном речју, неко улази у заједницу са Богом постајући чланом Цркве — Христа, Духом Светим односно Крштењем и постаје син Божији не престајући да постоји као човек по природи. На овај начин Црква својим животом јесте икона Св. Тројице, Божијег начина постојања, и јавља се испуњењем жеље првих људи: „и бићете као богови“ (Пос. 3,5), никле у њима на самом почетку историје.

Историјска сведочанства

С обзиром на досад речено, јасно је да се Тајна Христова као спасење света остварује на земљи-у историји, Духом Светим и конкретно се пројављује као заједница људи са Христом, као Црква. Међутим, ако обратимо пажњу на делатност Св. Духа у животу Господа Исуса Христа као и људи, који заједничаре са Христом, видећемо да се она огледа у начину живота Христа, којим Христос заједничари са Богом Оцем и људима и та заједница је утемељена на слободи-љубави. Дакле Христос није личност која је искључиво сама за себе носиоц Духа Светога, него се кроз Христа и Христом даје Дух Свети и људима. То значи да Христос као носиоц и даваоц Духа Светога а с обзиром на делатност Светога Духа како у Христовом животу тако и у животу ученика Христових није индивидуа него се пројављује као заједница-Црква. Са друге пак стране, ни Дух Свети на овај начин није сила или пак магична моћ која се даје појединцима и пројављује се кроз појединце независно од Цркве, него је заједница са Христом-Црквом т.ј. остварује слободну заједницу људи са Христом-Црквом, односно Цркву.¹⁰ Међутим, поставља се питање: на који начин Господ Исус Христос постоји овде на земљи и после Вазнесења на небо и како са Њим заједничаре људи постајући чланови његовог тела?

После Вазнесења Господа Исуса Христа на небо, Његово непрекидно присуство на земљи се наставља Духом Светим и огледа се прво у заједништву — љубави Христових ученика између њих, а кроз епископа (Апостола Јакова) Св. Евхаристијом са Богом Оцем. Другим речима, Христос је присутан на земљи Црквом и као Црква возглављена у епископу кроз Св. Литургију, односно Црква возглављена епископом кроз Св. Литургију јесте тај и исти Христос Син Божији на земљи. Стога, заједница људи са Христом и после Његовог Вазнесења на небо јесте заједништво Крштењем, односно Духом Светим са Црквом возглављеном у епископу кроз Св. Литургију. То значи да је неко Крштењем постао члан Цркве, која је у епископу

¹⁰ Види: I. Zizioulas, *Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie*, у «Communio Sanctorum» Genève 1982.

кроз Св. Евхаристију остваривала личну заједницу са Богом Оцем и пројављивала себе Христом, Сином Божијим, постајући (ново крштени) сином Божијим по благодати (Духом Светим). Но, шта значи Крштење којим неко постаје члан Цркве, Тела Христовог?

Крштење као слободно, Духом Светим, заједничарење са Црквом — Христом

Интересантно је напоменути да се приликом крштења новокрштени, док је за веме док му се читају молитве за изгон злог духа окренут Западу, позива од Цркве да се пре него исповеди веру у Св. Тројицу окрене ка Истоку. Та видљива радња значи да се новокрштени позива од Цркве да промени свој начин живота, одн. свој став према свету и Богу (да се покаје), из кога става је до тада црпео свој идентитет, своју личност. тј. успостави једну слободну заједницу са светом и Богом. Зато што човек рађајући се нужно улази у једну заједницу, нужно заузима један став према свету и Богу, из ког става црпе своју личност, свој идентитет, и тај се начин живота може назвати природним. Дакле, у тренутку крштења новокрштени се позива да промени свој дотадашњи природни начин живота и једино тако може исповедити веру и постати члан Цркве. Ако се овоме дода да је Исток страна према којој су се окретали први хришћани када су савршавали Св. Евхаристију и да су са Истока очекивали Други долазак Господа Исуса Христа окруженог анђелима и светитељима, јасно је да новокрштени мењајући свој начин живота улази у једну есхатолошку заједницу са Христом и свима светима, у Цркву а кроз Цркву Св. Евхаристијом у личну заједницу са Богом Оцем. Другим речима, новокрштени постајући члан Цркве постаје члан једне Евхаристијске заједнице, једног Царства Божијег које се није још у потпуности изградило овде на земљи пројављујући се својим животом подаником тога Царства, а у исто време и Сином Божијим.

Имајући у виду наведене чињенице, јасно је да новокрштени Духом Светим слободно темеље своју личност у заједници са Црквом и Црквом у епископу кроз Св. Литургију са Богом Оцем мењајући свој ранији идентитет заснован на природној заједници са родитељима, породицом и друштвом (отуда крштењем новокрштени мења име), поистовећујући се са Христом и постаје Сином Божијим не престајући да буде човек по природи. И овакав живот Цркве је последица искорењивања људи из природног начина постојања и постављање живота на есхатолошким основама, заснованог на речима Христовим: „Ако неко дође Мени и не мрзи на оца својега, и матер, и жену, и децу, и браћу, и сестре, па и живот свој, не може бити Мој ученик“ (Лука 14, 26). На истој основи ће Спаситељ тражити од својих ученика да не зову никога Оцем овде на земљи јер је један Отац њихов, који је на небесима, а кога хришћани признају својим животом у Цркви за Оца поистовећујући се са Христом. Зато ће и хришћани све називе, које су дотле употребљавали у породици и друштвеном животу пренети на Цркву: биће браћа између себе

јер су деца једног Оца Небеског, а Црква ће им бити мајка јер се од Ње рађају као слободни синови Царства Небеског, и Крштење ће се назвати поновним рођењем у Духу Светом.

Још један моменат, који смо већ споменули а који би требало посебно истаћи овде, јесте да исповедање вере, одн. примање новокрштеног за члана Цркве представља одговор новокрштенога на позив који упућује Црква — једна Евхаристијска заједница. Дакле, нико не може исповедити Бога за Оца изван Црквене заједнице, сам, што значи да синовска заједница људи са Богом је једино могућа кроз Христа и у Христу. На тој основи, љубав према Богу нужно пролази пут љубави човека према брату у Христу.

Јасно је дакле, да чланови Цркве својим онтолошким исповедањем вере, тј. есхатолошким начином живота пројављују Царство будућег века, које на овај начин почиње из историје. Црква је, дакле, Царство Божије у историји пројављено и пројављивано Духом Светим, Тело Христово. И хришћани су на овај начин поданици једног Царства, које још није у потпуности завладало овде на земљи, но које они пројављују својим животом као да јесте.

Међутим, да би ово могли видети као искуство Цркве, као њен онтолошки израз, неопходно је имати у виду Св. Литургију, зато што се на Св. Литургији Тело Христово, тај и исти Христос, пројављује као Црква, заједница свих верних једне Црквене општине у једном епископу и Црква се остварује као Тело Христово. Другим речима, литургијским начином постојања Црква се Духом Светим поистовећује са Христом и у тој слободној, љубавној заједници Господа Христа са Богом Оцем постоји као Син Божији. Бог Отац признаје и види у Христу све створено као свога Сина, али и хришћани слободно у Христу (Духом Светим, дакле, својим животом) исповедају Бога Оца за свога Оца.

Ако све ово имамо у виду, јасно ће нам бити да Црква живећи Духом Светим живи вером овде у историји, односно живот Цркве је утемељен на есхатологији, и зато је, по речима Ап. Павла, „вера основ свега чему се надамо, потврда ствари невидљивих“ (Јев. 13, 1).

Закључак

Проучавајући проблем духовног живота у Православној Цркви, дошли смо до следећих закључака:

1. Духовност у хришћанству не значи индивидуално испуњење етичких норми и Божијег закона него живот заснован на заједништву у Цркви а која је заједница израз слободе-љубави. Тај и такав начин живота Цркве пројављује је као литургијску заједницу, односно есхатолошки начин постојања света. На овој основи делатност Духа Светога у свету, односно духовни живот, као заједништво у Цркви из кога извире личност, није никаква надградња или придевак природном постојању — постојању које се оснива на природи — изражаван у разним психолошким формама него сама онтологија

света и човека, која се изражава као литургијски начин живота, литургијски однос човека према свету и Богу.

2. Дух Свети не последује Христу већ чини Христа Христом. То значи, духовни живот не последује Цркви као правној заједници, уједињеној у Епископу, није њен израз независан од правних чиниоца, који конституишу Цркву као заједницу у Епископу, него чини Цркву Црквом, заједницом људи утврђеној на слободи-љубави, изражаване правним формама. Дакле, Црква Духом Светим постоји као есхатолошка заједница у свету, а самим тим ни есхатологија не може више бити третирана као део, и то последњи, учења о Цркви, одн. као пост-смртна догматика, теологија.

Summary

Dr. Dobrivoye Midich

ESCHATOLOGICAL DIMENSION OF THE CHURCH AND ITS INFLUENCE UPON CHRISTIAN LIFE

Spirituality in Christian understanding does not mean a merely individual fulfilment of God's commandments, but a life based on the fellowship in the Church, which is the community of freedom and love. The Church's way of life is manifested as liturgical community, which involves the eschatological dimension of the existence in this world. The Holy Spirit stamps out each particular human being through the liturgical way of life and grants him full freedom in relation towards himself, towards the world and towards God. The Holy Spirit leads the Church as an eschatological community in her totality of life; henceforth eschatology cannot be treated as a portion of dogmatic theology, it is the fulfilment of theology, namely of ecclesiology.

Предраг Пузовић, проф.

ЈАНКО ХУЊАДИ И ЦЕЉСКИ ГРОФОВИ

Више од десетак година, тачније од 1443. па до 1456. године, трајали су сложени односи између Јанка Хуњадија и његовог савременика Улриха Цељског. Да бисмо осветлили те односе, за које недостају историјски подаци, осветлићемо личност и карактер Јанка Хуњадија, а затим личност и карактер Улриха Цељског као представника породице грофова Цељских. Ово с циљем да бисмо у том ширем контексту дошли до података помоћу којих бисмо расветлили њихове односе у току тринаест година.

Загонетна личност Јанка Хуњадија загонетна је по многоструком, а нарочито по пореклу. Око њега се отимају различити народи. Доказује се његово порекло из староримске породице Корвина; Мађари говоре да је био радом Сикул;* словенски народи сматрају да он води порекло од пољске породице Корвина, док немачки народи изводе његово порекло од Жигмунда цара немачког и краља угарског. Честа су позивања и на његово влашко порекло по оцу: да је син Војка, који је био у дворској служби краља Сигисмунда, а исто тако да је по мајци хрватског порекла, јер се на њеном гробу налази грб хрватске племићке породице Запоље: вук са звездом и полумесецом. Често га својатају Срби и Бугари. Јован Суботић је на основу дипломе краља Матије Корвина доказивао његово бугарско порекло, али он није критички испитивао веродостојност ове повеље. Ова повеља је уствари била фалсифакт босанског бискупа Ивана Томка Марновића, коме то није био први пут да даје нетачне или

* На основу предања Сибињанин Јанко је „Мађарин, син је Високог Стевана. Позвао га мађарски краљ на неки договор против Турака, и позабави се код њега, око тога. Краљ је имао лијепу кћер за удају и она се заљуби у Високог Стевана, и понуди се да му буде жена. Млади деспот каже да је ожењен, те за то је не може узети. Али млада госпођа не одмиче од деспота. Кад деспот крене дома, пред њим изиђе краљева кћер и каже му да је шњим затрудњела. Деспот даде њевојци два златна обиљежја са потписима, прстен и бурму, и рекне јој: „Ако буде мушко подај му прстен, да зна ко му је отац, ако ли женско, подај јој бурму, да зна ко јој је отац.“ То је мајка бан војводе Јанка. Она је родила близанце Јанка и Јаницу. Мађари дали су мушком име „бан Јанко“, а деспот Стеван Високи дода „бан Јанко Деспотовић“ (Босанско-херцеговачки изворник бр. 5, Сарајево 1897, стр. 192).

тенденциозне податке о прошлости. Исти Јован Суботић проширује Јанково порекло и на Србе. Иларион Руварац, проучавајући изворе и литературу са строгим акривијом једног научника, оспорава српско порекло Јанково, критикујући при томе погрешан суд Јована Бошковића. Руварац не само да тврди да Јанко није Србин, него не верује да ће се његово српско порекло „икад моћи доказати, па макар то покушавале доказивати све на свету научне академије и мимо тих академија сви остали писци и научници“. Дакле, што се тиче Јанкова порекла факат је да није Србин иако је код нас Срба много олеван, слављен и поштован као борац против Турака. Свакако је најтачнија тврдња да је он влашкога порекла, управо Влах који је рођен 1387. год. од оца Војка, који је био у служби на двору угарског краља. Очигледно је тенденциозна вест да је он служио као коњушар грофова Цељских, пошто су ову вест ширили само Цељски. Надимак Хуњади Јанко је добио по ердељском граду Хуњаду, који је стекао његов отац Вук заједно са браћом Магасом и Радулом.

Јанко Хуњади, познат у нашим народним песмама као Сибињанин, будући васпитан у ритерском духу био је у првом реду борац, ратник и као таквог красиле су га многе особине ратника. Он је за самог угарског краља Сигисмунда „одличан витез нашег двора“, док за Стефана Томаша, такође његовог савременика, он је сјајан и моћан човек. Он је човек поштен и суров, властољубив и мрзи своје непријатеље. Као појава Јанко је био средњег раста, велике главе, смеђе косе, великих очију, умиљатог погледа који је сваком уливао поштовање и приврженост у срцу. Поверење које је он уливао и храброст којом се одликовао приметио је сам Сигисмунд, који га је као младог витеза повео са собом 1414. године у Ахен на своје крунисање за краља Немачке. Он га је, такође, шест година касније (1420), повео са собом у рат против чешких Хусита. Највиши успон Јанкове славе и признање пред угарским двором било је 1446. године, кад је на Духове на Ракошком пољу код Пеште проглашен за „губернатора краљевине“. Ово свакако није ишло у прилог Цељским грофовима, чији је углед и утицај у Бечу због овога био озбиљно пољуљан.

Главно ратно подручје Јанково био је фронт према Турцима. Нас овде не интересују његови односи према Турцима, али их помињемо јер су они колико израз његове војничке моћи и јунаштва толико и израз његова сажаљења према хришћанима који су страдали од Турака. Последњи његов сукоб са Турцима био је приликом одбране Београда 1456. године. У то време је завладала куга, чија је жртва био и Јанко Хуњади, који је умро у Земуну 11. августа 1456. године, а нешто више од два месеца доцније, 23. октобра исте године у Илоку, умире од куге и Иван Капистран, такође велики хришћански борац против Турака. Не мирећи се чак ни на смрти са највећим непријатељем Хришћанства, Турцима, Хуњади саветује на самртном часу својим синовима да наставе борбу против њих и тиме увећају његову славу. По његовој жељи тело му је пренето у Сибињ и сахрањено у тамошњој катедрали, где се и данас налази.

Породица Цељских је немачког порекла. Била је то у почетку мала племићка породица, која се доселила на подручје данашње Словеније, али која је знала да води такву политику којом ће стално да увећава свој углед. Она се мена у политику европских држава и династија 14. и 15. века, и то као породица од велике снаге и утицаја. Њена снага имала је материјалну подлогу, стекла је силне поседе у Корушкој, и источним Алпима. Почетак њиховог политичког успона био је везан нарочито за Хабзбурговце, с којим касније постају непријатељи а стварају пријатељске односе са другим дворовима. Године 1331. наслеђују велике поседе у Штајерској, добијају Цеље и узимају назив Цељски, а десет година доцније, 1341. додељује им се грофовска титула коју је издејствовао Фридрих I. Њихов углед као грофова још више расте територијалним јачањем и породичним везама са пољским и мађарским владарима, затим са босанским краљем Твртком, хрватским кнезом Стефаном Франкопаном и најзад са српским деспотом Бурђем Бранковићем. Они постижу временом степен државних кнезова. У изворима којим располажемо не налазимо података кад су дошли из Немачке, а исто тако не знамо која су лица у почетку представљала ову породицу. Али у последњих сто и нешто година од времена од када постоје грофови имамо неколико имена која су заслужна за подизање њиховог породичног угледа, који је у сталном успону. Најпознатији су Фридрих I, који је имао синове: Улриха I и Хермана I. Херман I имао је сина Хермана II. Фридрихов син Херман I оженио се 1361. или 1362. Катарином кћерком босанског бана и доцнијег краља Твртка I. Према одлуци босанског краља Твртка II, датираној 2/9 1427. у Бобовцу, требало је, за случај ако би Твртко II умро без законитих наследника, припасти краљевина Босна грофу Херману и његовим наследницима. Ова се намера није остварила. Херман II је умро у Братислави 1435. и сахрањен је у својој задужбини, у картузијанском манастиру у Плестерјама у Долењској, који је основао 1410.

Цељским је много сметало вазалство под Хабзбурговцима кога су се ослободили тек 1423. године, заузимањем краља Сигисмунда. Од тог времена, па надаље они се убрајају у великаше римско-немачког царства.

После Хермана II на чело породице Цељских долази његов син Фридрих II 1435. године. Човек који је уморио своју прву жену 1422. год., Елизабету Франкопан, да би се оженио племкињом, Вероником, такође Хрватицом, против воље свога оца и краља Сигисмунда, коју је најзад стари гроф Херман извео пред суд и као вештицу дао је уморити 1425. године. После очеве смрти на чело породице Цељских долази 1435. Фридрих II, са својим сином Улрихом II. Овде се, уствари, приближујемо врхунцу славе и власти Цељских. Успеси Хермана II допринели су много томе да је цар Сигисмунд уздигао 1436. године сина му Фридриха II и његовог сина Улриха II, као и његове будуће наследнике, у ранг државних кнезова, даровао им грофовију Цеље, Портербург, Стернберг као државни феуд и подигао те поседе у државне кнежевине. Сад Цељски имају право више судске власти и право ковања новца. Они сад

непосредно потпадају под краља и круну без посредовања Хабзбурговаца. Цељска кнежевина, која је у сталној експанзији, озбиљно прети Хабзбурговцима да потисне њихову власт са словенских територија.

Политика цељских грофова развијала се по курсу политике средњовековних династа у Европи. Скупљена су многа материјална богатства, увећани поседи, проширене територије, стечена достојанства и све је то била солидна подлога њихове моћи. Зато моћни грофови цељски, налазећи се у Словенији, успешно паралишу власт Хабзбурговаца на подручју јужнословенских земаља, хватајући јака корена политичким и другим, а нарочито женидбеним односима, са дворовима Хрватске, Босне и Србије, утичући на развој догађаја и прилика у тим земљама.

Сјајни врхунац успона Цељских представља син и наследник Фридрих II, Улрих II, који је проглашен за грофа још пре ступања на тај положај. Политика Цељских као грофова, окренута Подунављу и Балкану, нарочито долази до свога изражаја за време Улриха II, а она страна политичког живота, окренута Западу и Средњој Европи, као да слаби. Затегнути односи са Хабзбурговцима довели су до дуготрајних међусобних борби, од којих су страдале словенске земље, али које су борбе окончане привидним примирјем, из кога су Цељски ипак извукли извесно признање. Године 1443. склопљена је Цељско-хабзбуршка погодба тако да су Хабзбурговци признали Цељске као државне кнезове. За Цељске је ипак било кобно мешање у наследство Угарске после смрти немачко-угарско-чешког краља Алберта II 1439. године и у унутрашње прилике Угарске, Аустрије и Чешке.

Последњи и најчувенији из породице Цељских Улрих II, представља врхунац успона и крај њиховог постојања. Будући да је био син Фридриха II и његове жене Јелисавете Франкопан, у њему је струјала племићка и војничка крв Цељских и Франкопана. Био је то човек великих душевних способности, који је био на висини правих династа свога времена. За Лиречека он је један од најсилнијих људи свога времена. Енеј Силвије је дао његов лични опис у врло живим и импресивним бојама, који залази и у карактер Улриха као човека. „Човек висок стасом, испупчених прсију, крупних костију, сувоњав, танких голеница, бледог лица, великих, крупних очију, нешто закрвављених, гласа промуклог. Што се тиче карактера, био је поносит и високоуман, бистар и оштар памећу, али непостојан и променљив. Неуморан на раду, неуморан љубећи жене. Реч задњу слабо је кад држао, умео је да се прикрива, туђе је отимао, своје расипао, брз је био да од речи одмах пређе на дело.“ У Улриху се стварно осећале две породичне струје и њихове карактерне особине: поноситост, одважност и јунаштво по мајци, која је била од Франкопана, а похлепност за иметком и сјајем, распиништво, лукавост и страстност, по Цељским. Он је највише личио на свога деда, Хермана II, који је такође био словенске крви, син Котроманићке. Улрих је властољубив и поносан, до суровости заједљив, зао, себичан, али истовремено и храбар човек, углађен и мање поштен од свога савременика Јанка Хуњадија. Он је препредени политичар и политички интригант.

Породица грофова Цењских, као племићка, ритерска, грофовска, водила је један живот, може се рећи, у многоме распусан. Зато извесне слабости и зла налазе се код њих од раније и то се пренело са оца на сина. Њима је комплекс жене постао опсесија. Они су познати као људи у моралном погледу грозни међу грознима. Они су браколомни, па страсно жуде за женама, које су често жртве њихових страсти. Тако је Фридрих II убио своју жену Јелисавету Франкопан, мајку Улрихову, не водећи рачуна што оставља свог малолетног сина без мајке само да би удовољио својим страстима и оженио се племкињом Вероником. Али и његов син није много бољи. Док је био у законитом браку са Катарином Бранковић одржавао је везу са једном женом из Беча. Отац га је зато прекорео, али он му је одговорио, пребацивши му за убиство његове мајке.

Улрихове политичке експанзије према Балкану подредиле су себи и његов лични живот. Он склапа брак са чисто политичком намером са Катарином Бранковић, ћерком деспота Бурђа Бранковића. Деспот Бурђе Бранковић, видећи да се налази између два јака политичка и војна фактора, цељског грофа Улриха и турског султана Мурата II, разудо је две своје ћерке у року од две године и удомио их на овим дворовима, Катарину 1433. за Улриха II. а Мару 1435. за Мурата II, давши обема богат мираз. Катарина је била толико лепа и богата, да за њу није било прилике код угарске господе. Посредовањем Жигмудове тетке Варваре запросио је Улрих II, и то је био комплимент њеној лепоти, „јер један Цељски никад не би узео жену која је без великих личних дражи“. Међутим, и поред њених личних особина, како каже папа Пије II, што је она била „лепа и поштена“, то је ипак био политички брак. Катарина је била „анђео од жене“ кад је могла да издржи тиранију таквог мужа. Папин суд о њој „лепа и поштена“ свакако да је био објективан, кад он то каже за једну девојку друге конфесије (православне) удаћу за римокатолика, а која није примила римокатоличко вероисповедање. Она је на двору римокатолика Улриха била православна, па је ради ње на том двору био православни монах као духовник. И њена кћи Јелисавета била је православне вере све до удаје за Матију, сина Јанка Хуњадија. Катарина, налазећи се у једном политичком браку, деловала је политички за Србе. Поред тога што је држала и неговала православље у коме је васпитана код својих родитеља, она је насељавала Србе по добрима свога супруга, по Крањској, Штајерској и Хрватској.

Карактер ове двојице савременика, Хуњадија и Улриха, типичан је такмичарски. Њихова борба око престола, затим њихов углед који су уживали и један и други, и најзад оно типично војничко и политичко код једног и другог, условљавало је једну грозничаву атмосферу њихових односа испуњену детаљима свађа и клеветања. Поред великог свог политичког и војничког изражаја према другим суседима, они су велики део своје енергије утрошили један против другог. Углед типичног војника, грубог Хуњадија, био је мета нимало поштеносте и врло углађеносте Улриху. Зато њихови односи, сачињени у првом реду из свађа око политичког престижа, имају и других обележија, као политику према Босни и женидбено-удадбе-

не односе. Тако је повељом Твртко II од 2. септембра 1427. дао у наслеђе Босну Херману II, у случају да он остане без мушких наследника. Наслеђе босанског престола било је повод највећим делом оних великих сукоба између Јанка Хуњадија и Цељских. Твртко II Котроманић остао је без мушких наследника, али ривалство Хуњадија у односу на иначе јаку породицу Цељских, дошло је до изражаја. Године 1443. умро је Твртко II, али је Хуњади успео да омете остварење Цељских које им је ова повеља пружала. Гроф Улрих настоји да нешто учини преко Беча, али не полази са војском да заузме престо Котроманића, јер би требало да пролије много крви. Јанко је успео да осујети тестаментално право Цељских и да на престо босански доведе Томаша. Овај му се 1444. године захвалио једном повељом, обећавши му помоћ у војсци и новцу и понудио му уточиште, ако му буде било потребно. Велике сукобе између Хуњадија и Цељских није могла да уклони ни опасност од Турака која им је стално претила.

Углед Јанка Хуњадија, славнога јунака у ратовима против Турака, не само у Угарској, него у читавом хришћанском свету, растао је. Хуњади је имао уза се јаку странку у Угарској и одушевљену војску. Тај углед је нарочито порастао од Духовског сабора 1446. године, када је он проглашен за губернатора краљевине. Овај избор и проглас учинио је снажан, али није одјек у Бечу, где је уплив грофова Цељских био приметан. Његов велики, тачније огромни уплив који је имао у Угарској, почео је да се осећа и на бечком двору, али је Улрих, чији је углед на двору био јачи, а тиме пољуман-ковао озбиљне сплетке против Хуњадија, оцрњујући га лажима и клеветима, да би га што више омрзнуо краљ. Краљ који је био млад, свакако је почео да схвата Улрихово клеветање као тачно, јер је Улрих говорио да Хуњади није веран краљу, да тежи за угарском круном и да ће краља отровати или неким другим начином уклонити са овога света.

Улрих, који се грчевито борио за очување свога угледа и престижа на бечком двору, није бирао средства којима ће што боље да оцрни свога такмаца Хуњадија. Али, та средства се њему нису чинила довољно ефикасна, него је он пошао корак даље, па је решио да скине себи са врата озбиљног и опасног такмаца Хуњадија. Зато Хуњади добије позив да хитно дође у Беч, што он не учини, јер му је изгледало сумњиво. Он се за тај недолазак правдао пред краљем следећом поруком: „Ако Ваше Величанство жели да му се поклоним у Угарској, ја ћу најпокорније то учинити; али изван граница краљевства да идем — нити је сигурно, нити је угодно, а у овај час и непотребно“. Овај његов недолазак, тачније неодазивање на позив, Улрих је искористио максимално у своје сврхе. Наведено извињење је представио краљу као пукву формалност, иза које се крије Хуњадијев презир краљеве личности и нечиста савест губернатора Угарске. Улрих је толико утицао на краља, да је он почео сумњати у исправност Хуњадијевих намера, тако да је то Улриху добро дошло да настави са својим даљим сплеткама против Хуњадија. Углађени и пакосни Улрих почиње да губи стрпљење, па од сплетака прелази на непосредно дело. Зато он покушава да зароби

Јанка Хуњадија, али му то не полази за руком. Наиме, он је дошао на границу Угарске и позвао к себи Хуњадија да се договоре о неким важним државним питањима. Хуњади није одбио позив, него је дошао на заказано место и улогорио се у непосредној близини. Имао је код себе две хиљаде коњаника. Затим је позвао Улриха да дође к њему на разговор. До разговора није дошло, јер он уствари није био ни планиран, па кад је цела ова акција промашила циљ, Улрих се врати за Беч, а Хуњади пође назад. Типичан војник са великим политичким искуством Хуњади се јави краљу писмено, да краљ не би ову ствар наопаче схватио, да је спреман да дође у Беч, али, ако краљ пошаље спроводни лист ради посебне сигурности. Краљ и Улрих на ово пристану доста нерадо. Јанко је заиста добио позив да иде у Беч и одазвао му се. Када се примакао Бечу на свега две миље, Улрих му пошаље витеза Ламберга са поруком да пожури, јер му је, наводно краљ изашао у сусрет. Хуњади у први мах није сумњао у тачност изјаве, али, кад је пошао још једну миљу даље и видео да му нико не иде у сусрет, посумњао је. Ту се срео са Улрихом који је са собом довео четрдесет коњаника, обавестио је Хуњадија да је краљ скренуо у оближњи виноград због врућине и да га чека у хладу. Сумња Хуњадијева се повећала, па је затражио од Улриха опроводни лист, а овај, немајући шта друго да каже, одговори да је краљ задржао код себе. Ту више није било места за сумњу, него се сумња претворила у потпуно знање. Радило се о очигледној превари. Зато се плаховити Хуњади расрди на углађеног политичког интриганта Улриха и рече му: „Ти, дакле, злотворе, хтео си у своје мреже заплести праведна човека. Ти наваљујеш на ме иза леђа са варком, а ја бих ти могао сада спреда шаком у лице одговорити. Кад бих само хтео, ти би морао сићи у јаму коју си мени копао. Јер ко би ме могао овде запријечити да овај злочин не казним како заслужује, да ти се осветим и вратим мило за драго. Но дужно поштовање према мом краљу задржава ме да поштедим мој живот који не поклањам теби већ његовом Величанству. Пази се да ми не дођеш више у руке. Онда ћеш исплатити оно што си мени ти намерио. Јест, тако ми живота!“ Изненађен одважношћу неустрашивог Хуњадија, Улрих није имао шта да каже. Стајао је запањен и изговорио је свега неколико нејасних речи. Ту су уствари пропале све његове сплетке према Хуњадију. Млади краљ се распитивао о Хуњадију поближе код непристрасних лица и добијао је од свих позитиван одговор о њему као човеку и јунаку, који није био без разлога најпопуларнији хришћански борац свога времена у Европи против Турака. Улрихове сплетке биле су очигледне, зато нису могле ни да се остваре. Сплеткама против Хуњадија он је оплео сам себе и проузроковао своје прогонство са бечког двора. Ово прогонство, као и свако друго, није било ни најмање славно и парадно: изашао из Беча са свега четири коњаника, а маса народа га је испраћала псовкама, грдњама, камењем и умало није погинуо.

Улрих је прогнан са бечког двора са којим је био у сродничким везама. Ово користи Јанко Хуњади да се приближи двору, настојећи да прикаже да је он одан краљу. Јанко чини извесне ус-

тупке двору. Уступа краљу утврђења у Угарској, осим неких на југу која су му потребна за пружање отпора Турцима. На двор шаље свога сина Матију.

Ово је трајало само две године, јер се лукави и политици вичнији Улрих поново враћа на двор почетком 1455. године, када је триумфално ушао у Беч са хиљаду коњаника, где га је чак на улазу града дочекао краљ Ладислав са бројним великашима и масом света, која је клицала насупрот грађама и каменицима, којима га је испратила пре две године из Беча.

Враћањем у Беч Улрих не мирује, него започиње поново акцију против свог заклетог непријатеља Хуњадија. Те године одржан је сабор у Бурју (1455. год.). Сабор је највероватније сазван ради опасности од Турака, која је стално расла. На сабору се дошло до закључка да је пружање отпора, једна илүзија, јер је за једну заједничку акцију потребна слота, а ње није било, зато што је већина великаша била између себе завађена, зато натерани заједничком опасношћу они се измире, али остану у завади два најмоћнија великаша, Јанко Хуњади и Улрих Цељски. Уствари, није било могућности за измирење, јер Улрих није дошао на сабор. Плашио се Хуњадија који је хтео раније код Беча да га зароби. Великаши свесни ситуације у којој се налазе посредовали су код обадвојице и они се измире. Да би ово измирење било дубље и трајније уговорена је удаја као његова гаранција; да се Јелисавета, ћерка Улрихова, а унука Бурђа Бранковића, уда за Матију, сина Јанкова. Тако је дошло до још једног политичког брака, који није био дуготога века. Када је Јелисавета, ћерка Улриха Цељског, верена за Матију, прешла је у римокатоличку вероисповест. Тај брак је био двоструко политички. Везане су пријатељством ривалске куће Хуњадија и Цељских, а посредно и непријатељи Бранковићи и Хуњади. Иако Јован Хуњади није постављао питање мираза, који ће његов пријатељ Улрих дати уз своју ћерку, умало баш због мираза није дошло у питање зарука. До брака је ипак дошло, али он је трајао свега три месеца. Јелисавета је као девојка била нежног здравља и више пута је побољевала, па је у браку и поред велике неге, подлегла болести. Њен свекар је звао Ивана Капистрана, фрањевачког монаха, да се моли Богу за њено здравље, али оздрављења није било. Хуњади је ипак искористио склапање овога брака за увећање својих територијалних поседа, што се види из тачке 4. склопљеног уговора између Хуњадија и деспота Бурђа Бранковића, када га деспот пушта на слободу после заробљења у Смедереву. По овом уговору Хуњади је требало да врати деспоту његове поседе у Угарској, али не све, него да задржи оне које треба деспотова унука да донесе у мираз. После смрти Јелисавете изгубљене су све наде на дуготрајни мир између Хуњадијеваца и Улриха Цељског. Ривалство је букнуло још већим пламеном. На будимски сабор 1456. г. дошао је краљ Ладислав са својим доглавником Улрихом, где је требало да се донесе коначна одлука о одбрани од Турака. На сабору нема Хуњадија, јер се бојао сплетки од стране Улриха. Улрих, непомирљиви непријатељ Хуњадијеваца, јавно је претио да ће истребити то „ласје племе“ па је систематски код краља радио против Јанка Хуња-

дија. Како је опасност од Турака била све већа, натерала је самог краља Владислава да преко папског легата поради на измирењу Улриха и Јанка, који се стварно и измире 31. марта 1456. године. Тим поводом је краљ одликовао Јанка, прослављеног јунака против Турака, и новим повељама потврдио му ранија даровања и повластице. Опасност је претила од Мехмеда II, који се спремао да освоји Београд, а онда да провали у Угарску. Краљ је дошао у Пешту, издао неке наредбе и заједно са Улрихом повукао се у Беч, а Јанка оставио на милост и немилост Турцима. Дошло је до крваве битке за одбрану Београда, коју је Јанко на опште задовољство хришћанског света извојевао 22. јула 1456. године. После ове битке, није прошао ни месец дана, Јанко умире у Земуну од куге. Цео хришћански свет га је оплакао. Чак је и Јанков непријатељ Мехмед II био ожалосћен, јер је ценио Јанка као великог јунака. Али, смрти Јанковој искрено се радовао Улрих Цељски.

Угарска се спремала за нове одбране од Турака. Због тога је сазван сабор у Футогу, на који је дошао краљ и Улрих, и читаве чете немачких и чешких крсташа, а био је позван и Јанков старији син Владислав који, сумњајући у могућност заседе, није дошао на сабор, док му није послат спроводни лист. На сабору је доживео разочарење. Краљ је именовао Улриха за врховног капетана у борби против Турака, а то је припадало Владиславу по оцу. Он је морао да врати краљу све крунске градове, нарочито тек освојени Београд, који је млади Хуњади брзо оправио. Додуше, краљ се понашао према Владиславу Хуњадију врло милостиво и љубазно, али је то овоме изгледало сумњиво. Са сабора у Футогу Владислав хитно крене за Београд, да би тамо дочекао краља, који се одазвао Владислављевом позиву да посети Београд. Краљ пристаје да дође у Београд под условом да му се да писмена изјава и заклетва на Јеванђељу, да ће га примити у Београду и испратити онако, како то једном верном поданику пристоји. Очигледно је да је краљ сумњао у верност Јанкових синова. Владислав потпише и закуне се да ће, кад се врати у Београд, да припреми дочек како доликује краљу. Краљ и Улрих Цељски пођу у Београд и поведу неколико хиљада чешких и немачких војника ради предострожности, али, кад су ушли у Београд, мост се пред војницима подиже и градска се капија затвори, те краљевска војска и пратња осташе пред градом. Тако се краљ нађе затворен у граду Хуњадијеваца, који су до скоро држали сву власт угарске државе као изразити противници грофова Цељских. Неколико дана краљ је у граду боравио мирно. Увече, 8. новембра 1456. године пошаље Владислав Хуњади грофу Цељском по једноме своме човеку писмени позив и молбу да идуће јутро дође до њега ради договора о једној важној ствари. Те ноћи посети грофа Улриха један мађарски властелин и саопшти му да је против њега склопљена завера, те да му се живот налази у опасности. Зато нека одмах бежи из града. Понуди му се да га изведе једним тајним путем. На то му се гроф захвали и изјави да више воли да погине него да напусти краља. Ујутру гроф Улрих обуче панцир кошуљу и наоружан пође Владиславу Хуњадију на састанак. Хуњадијевци су фалсификовали једно писмо, као да је то писмо писао

гроф Цељски своме тасту, деспоту, а њихови људи да су случајно нашли и отели то писмо од писмоноше. У писму је, тобоже, гроф Цељски јављао деспоту да ће му ускоро послати две јабукe да се игра са њима. Ово се односило на два сина Јанка Хуњадија. Овим писмом хтели су Хуњадијевци да изазову свађу с Цељским, а с друге стране да пред краљем и осталим светом оправдају убиство, које су смерали да изврше. Цељски уђе у собу за примање, где га је Владислав Хуњади очекивао. После кратког увода изнесе Хуњади писмо и запита Цељског, шта је мислио са ове две јабукe. Зар није тиме циљао на две главе од два сина Јанка Хуњадија? Цељски је уверавао Хуњадија да он није писао то писмо, али се на то Хуњади није освртао, него је позвао грофа да се одрекне свих звања у Угарској и да у пратњи Хуњадијевих људи одмах за свагда напусти Угарску.

На ово се разљути Цељски и повади мач и нанесе незнатну рану Хуњадију. За други ударац није имао времена, јер са свих страна улетеше прикривени дворјани на челу са Силађијем и сабљама нападоше Улриха. У страшној мржњи Хуњадијевци су мртвог Улриха боли и секли.

Трагичном погибијом Улриха II Цељског 1456. године завршени су и последњи сукоби између Хуњадијеваца и Цељских. Тако је породица Цељских доживела крај јер је ћерка Улрихова Јелисавета убрзо после удаје умрла, а двојица синова су такође умрли, један као дете у колевци, а други као дечак од дванаест година. Главни наследник цељског имања постали су према уговору из 1443. године Хабзбурговци. Породица Хуњадија је наставила да живи, тако да је после Јанка владао његов старији син Владислав. Краљ је праврио планове да се Хуњадијевцима освети за убиство Улриха. То му је пошло за руком 1457. године, позове их к себи (Владислава и Матију) и на превару их ухапси и баци у тамницу. Из освете за убиство Улриха Цељског погубљен је Владислав Хуњади, а народ угарски извади из тамнице Матију, брата погубљеног Владислава, зета убијеног Улриха Цељског, и постави га на престо краљевине Угарске.

Литература:

1. К. Јиречек, *Историја Срба*, превео и допунио Јован Радонић, свеска друга до 1537, Београд 1923.
2. Чедомиљ Мијатовић, *Деспот Бураћ Бранковић*, књ. II, Београд 1882.
3. М. Кос., *Цељски грофови*, Народна Енциклопедија СХС од Станоја Станојевића, књ. IV, Загреб 1929, стр. 883—884.
4. М. Б. Милићевић, *Кнежевина Србија*, Београд 1876.
5. В. Боровић, *Бранковић Бураћ*, Народна Енциклопедија СХС од Станоја Станојевића, књ. I, Загреб 1929, стр. 261—262.
6. Сибилјанин Јанко (народно предање), Босанско-херцеговачки источник, бр. 5, 1897, стр. 912.
7. Феликс Каниц, *Србија земља и становништво од римског доба до краја XIX века*, књ. II, Београд 1985.
8. А. Мајков, *Историја српскога народа*, превео с руског Б. Даничић, 2. издање, Београд 1876.
9. Fr. Jaroslav, *Ivan Huniad*, znanstvena priloga »Zori«, Vestnik 1874, стр. 1—5; 17—22; 33—34.
10. Simon Rutar, *Celjska kronika*, znanstvena priloga »Zori«, Vestnik 1875, 56—59.

Теодор Марковић

ПРИЛОГ РАЗУМЕВАЊУ ИКОНОПИСА ЗОГРАФА ХVІІІ ВЕКА

У досадашњим истраживањима зографских икона, како су проучавања одмицала и сазнања расла зографи су добијали све важније место. Још код првих истраживача, чији се суд на жалост темељио на малом броју икона, наилазимо на уочавање особина и квалитета.¹

Тако Милан Кашанини, не оцењујући високом вредношћу ово стваралаштво, 1927. говори о њему овим речима: „...рађене у старом стилу обично показују декаденцију: поводљив цртеж, сирове боје, нејасну композицију. Ипак многе од њих заслужују пажњу било по интересантној техници било по историјском значају, који се најчешће састоји у томе што икона показује продирање западних

¹ Кратко слово из историје: Напустивши у збегу 1690. год. своје „тихе луке“, после првих лутања од места до места, највећи број калуђера а међу њима су појци, преписивачи и наши зографи, сместили су се у Сентандреји. Ту су били монаси манастира Раванице, Раче, Крушедола, Хопова и других а уз њих мошти светаца, утвари и драгоцености. Њихов живот није био лак, „лишени отачества“ а „залуд чекајући“ они су се са првим примирјем повратили до српског „Атоса“ да обнове разваљене фрушкогорске манастире. Тако се илуминаторско-иконописна школа Китријана Рачанина при храму Св. Луке у Сентандреји пребацила у манастир Беочин, да га обнове и у миру наставе рад. Калуђери Раванице са моштима Св. кнеза Лазара вратили су се такође 1697. у пусти манастир Врдник, а монаси из Жиче обновили су опустеле манастире Петковицу и Шишатовац.

Сем манастирског „пчеларника“ на Фрушкој Гори, на западу у Хрватској и Славонији живели су Срби приљубљени уз своје манастире Гомирје, Лепавину, Ораховицу, Пакру, Дреновац, Комоговину и Марчу. Код обнављања манастирских храмова Лепавине, Гомирја и Ораховице монаси се надахњују српско-византијским стилем. Сваки од ових манастира био је и просветни центар, а ризнице су чувале памћење на источник.

Да свој народ у вери и вољи одржи Патријарх Арсеније као „путујући апостол“, а „најсличнији апостолу Павлу“ како га назива јерусалимски патријарх Димитрије, обилази сва места где живе пребегли „Расцијани“, добрим саветом их упућују на неопходност подизања цркава, где ће се окупљати и причешћивати по православном обреду. Тако у прадовима уз Дунав: Карловцима, Каменици, Иригу, Мохачу, Баји, Стоном Београду, Будиму, Сентандреји, Бурву, Коморану и Острогоњу, дошљаци дижу нове цркве. Најочитији пример је Сентандреја са својих седам храмова. Иконостасе по тим новоиздигнутим и оправљеним храмовима је требало осликати. Тај огроман посао био је пред зографима.

утицаја, било најзад по напору који је сликар уложио док је постигао извештан декоративан ефект.”²

И Вељко Петровић се на страницама исте књиге осврће на зографски рад и закључује: „Уопште, вреди нагласити како су сликарске творевине тадашњих наших сликара, већином калуђера-зографа, техничко врло добре, вешто и савесно рађене што мора да нас чуди, када се из данашње перспективе погледа унатраг на та немирна и несигурна времена.”³

После ових почетних сагледавања уметности XVIII века, тек се после рата приступило систематичнијем прикупљању и обради зографских икона. Оно празно место од гашења пећко-дечанске радионице, до појаве барокних тежњи, што је у историји одговарало периоду између Сеобе и јачања Карловачке митрополије после београдског мира, постало је неопходна карика у ланцу. Почело је организовањем изложби, стварањем музејских збирки и израдом студија и каталога. Из тих раних шездесетих година излазе већ одређенији судови о зографској уметности. Већ друга генерација истраживача уочава нове особине.

Миодраг Коларић ће за њихова остварења рећи: „... дела неуких калуђера и иконописаца, који су недостатак заната надокнадили својим ванредним даром, култивисали укус наивношћу свог поступка.”⁴ Павле Васић иде корак даље наглашавајући да је колористички удео знатно потенциран.⁵

Али подручје које је Дунав повезивао са различитим културама било је живо за утицаје са истока и запада. Чувајући православље у срцима и црквама, уз мошти и донете иконе, народ се у почетку чврсто држао традиције. Међутим, временом утапајући се у шаренолики вишенационални миље, прилагођавајући се приликама средине у којој је требало не само привремено, но за навек остати, прихватаће се доста и од естетских мерила западне уметности. Спочетка жилаво чувајући старе облике, пробиће се брзо преко црквених и трговачких веза са Русијом, прво украјинска и румунска варијанта барока, а доцније све чешћим студирањем наших људи на академијама и универзитетима Беча и Халеа и сама западњачка иконографија. Развој иконостаса и пут од иконе до религиозне слике на њему, само је један од могућих начина сагледавања тог брзог преображаја. Цео тај пут био је дуг свега шездесет година.

Довело је то до тога да је патријарх Арсеније IV Јовановић одлучио да једним доста строгим циркуларом из 1743. год. забранио рад зографима. Чак је и предводник значајне иконографске радионице из III—V деценије XVIII века у Срему, поп Станоје морао писати понижавајуће писмо у коме моли црквене власти да му дозволе да и даље ради „да утеша старост”.

Тако у трагичној опречности друштвена средина, у којој обогаћени грађански слој, сада носилац јавног живота, иако гради цркве и поручује иконе, не потребује више мир православне иконе, но иште барокна чуда и театар. Нису више довољне узвишене речи Јеванђеља, потребно је убедити. Дубине живота плићају, на површини је дидактично-морализаторски дух реформације.

² Вељко Петровић и Милан Кашанин, *Српска уметност у Војводини*, Нови Сад 1927. стр. 49.

³ Исто, стр. 68.

⁴ М. Коларић, Галерија МС, Најзад и коначно, *Летопис МС*, књ. 328, св. 2—3, Нови Сад 1958. стр. 208.

⁵ П. Васић, *Доба бароки*, Београд 1971. стр. 68.

Међутим Олга Микић успоставља и везе јер уочава да су „изражени елементи западне уметности почев од декоративних детаља, барокне стилизације, мекшег цртежа, изражавања волумена.“⁶

Сва ова досадашња запажања обједињује размишљање Д. Медаковића: „Захваљујући тој машти, том инстинкту, развио се њихов колорит... Одједном, појављује се на нашим иконама дотада невиђено, декоративно осећање...“⁷ и даље „...у чијим делима сасвим спорадично, готово збуњено, већ одјекују и први наговештаји нових барокних схватања које они примењују у подређеној, декоративној функцији.“⁸

Почетком седме деценије у испитивања се укључује и Динко Давидов. Више пажње посвећује социјалним и стилским проблемима и запажа да је: „Та уметност имала свој доста спор али сасвим специфичан развој, због чега је тешко пронаћи узор и утицаје које је она примала.“⁹ Уочиће он у развоју зографске уметности три манира: на почетку је истрајавао површиноко-линеарни, који су са све већим усвајањем декоративних барокних елемената заменили орнаментално-декоративни, да би се на крају са јачим продором руског барока прешло у компромисни манир. Давидов покушава и да одговори на питање односа зографа са традицијом: „Њихове иконе нису примитивистичко трајање преживелих ликовних канона него достојанствени завршетак дуговечног византијско-србског иконописа.“

Необично пуно поштовања и примећених вредности изнеће Миливој Николајевић: „Они су уз увек присутну простодушност, веровали изгледа, да свој посао обављају како најбоље могу и ношени таквим веровањем јасно су сагледали целину, комплетну замисао... упућује нас на мисао да су зографи умели да сажму разнородне елементе у ненарушиво јединство.“¹⁰

Питање узора биће дуго предмет колебања и различитих оцена. На њега још није дат коначни одговор. Ипак постоје добро аргументоване претпоставке.

Миодраг Јовановић, желећи да врати углед зографима, осврнуо се једним делом своје студије о руско-српским уметничким везама у XVIII веку, у покушај разрешења овог проблема: „Не би се могло тврдити да су покушаји зографа да продубе простор, остваре преспективу и осветле палету увек руског порекла, али се чини логичним да су се руски утицаји морали одразити у стилској еволуцији зографског стваралаштва.“¹¹

⁶ О. Микић, *Иконе зографа и мајстора прелазног стила XVIII. века у Галерији МС*, Грађа за проучавања споменика културе, Војводина II, Нови Сад 1958.

⁷ Д. Медаковић, *Српска уметност XVIII в.*, Београд 1980. год., стр. 10.

⁸ Исто, стр. 22.

⁹ Д. Давидов, *Иконе фрушкогорских зографа*, каталог МС, Н. Сад 1961. стр. 7.

¹⁰ М. Николајевић, *Галерија МС, Српско сликарство XVIII и XIX века*, Нови Сад 1972., стр. 14.

¹¹ М. Јовановић, *Руско-српске уметничке везе у XVIII веку*, Зборник Филозофског факултета, књ. VII—1, Београд 1963. стр. 63.

Проучавања уметности и културе прве половине XVIII века показала су да су „изражени елементи западне уметности...“ у зографском стваралаштву, плод оне усмерености коју је српска духовна организација још у средњем веку одржавала са Русијом а сада у време верског, културног и политичког притиска појачала. Забринути за свој опстанак, чували су предане догмате оне из црквеног као и из народног предања од свега што је долазило са запада, Срби су своју моралну потпору тражили у православној Русији.¹² У време када се требало супроставити агресивној језуитској пропаганди и ући у економску и културну атмосферу монархије, тачније прилагодити своје биће новим условима, а задржати неокрњену суштину, Русија је била земља са већ пронађеним и изграђеним одбрамбеним средствима. Она на преласку векова врши културно-политичку модернизацију и поставши снажна земља моћна је да се бори за своје интересе са западом, али и да мисли о проширењу територије на рачун Турске на Балкану.

Унутар њеног духовног бића догодиле су се битне црквене и друштвене реформе предвођене патријархом Никоном и царем Петром I. Те промене поделиле су духовно земљу створивши две опречне струје. Прву чини званична уметност која се посветовњачује, преко рада дворског круга и зографа окупљених у московској Оружејној палати. 1711. год. укинута је „сверуска уметничка радионица“ и тај процес бива завршен.

Нова естетика коју прихвата званична уметност преузета је са запада и доноси ако погледамо нама познате четири престоне иконе из манастира Велике Ремете, рад сликара московске школе¹³ (Сл. 2), карактеристичне елементе за њу: анатомску правилност цртежа, чвр-

¹² Пошто је Србима у Угарској штампање било цензурисано, често и потпуно ускраћивано, а наше цркве оскудевале у књигама богослужбеним, и како окромне скрипторије по манастирима нису могле да задовоље тражено, то се наши монаси и свештеници упућују да ишту потребно од Руса или су куповали од путујућих књижара-званих „москали“ и „утешитељима православља“. Руски цареви су неким нашим манастирима издавали „жалованују грамату“ која им је омогућавала сваких седам година прошњу милостиње по Русији. Примера ради монаси манастира Пакре одлазе у Русију; када се 1720. год. са пута вратио манастирски намесник Теодор донео је собом „књига и утвари у вредности од сто рубаља“. Када је игуман манастира Комоговине 1715. год. такође био у Русији по милостињу, срео је црногорског митрополита Данила Петровића, који га је даровао књигама. (Видети опширније код Д. Кашић, Српски манастири у Хрватској и Славонији, Београд 1971. стр. 199 и 300).

Манастири Крушедол, Шишатовић и Врдник помагали су новчано, књигама, одеждама и осталим. „Према једном попису у сремским црквама је већ 1732. год. било 60% руских књига... тј. 456 србуља и 681 руска“. Од тих књига на разне начине допремљених многе су биле илустроване и могле су послужити нашим зографима као узор. Набројаћемо најважније:

„Учителное евангелие“ Петра Могиле штампано 1637. год.

„Толковой псалтир“ штампан 1697. год.

„Печерски патерик“ штампан 1702. год. и

„Титуљарник“ издан 1672. год.

Илустрације Толковой псалтира користиће Кипријан Рачанин и Г. С. Венцловић при илустрирању својих рукописних књига. Сл. 1.

¹³ П. Васић, нав. дело, стр. 12. Иконе су у манастир Велика Ремета склоњене 1737. год. после насилног пожара манастира Раковице код Београда, где су се од 1701. год. налазиле, као поклон руског цара Петра I игуману Григорију за учињене услуге приликом склапања карловачког мира 1699.

сте форме грађене меким прелазима светлости, одежде украшене златним флоралним орнаментима.¹⁴

Помешаност традиционалних схватања и нових реалистичких елемената најсликовитије показују зидне слике друге школе у црквама Јарослава, Толчкова и Великог Ростова, осликаване крајем XVII и поч. XIII в.¹⁵ Старозаветне и новозаветне личности смештају се у барокни амбијент наглашеног натурализма, декоративности и драматичности радње. Порекло ових новина истраживачи су нашли у илустрованим албумима који из Немачке и Холандије долазе у Русију.¹⁶ У Јарославу је била популарна „Библија Пискатора“ холандског гравера Фишера.

Нисмо поменули без разлога фреске из Јарослава и њихову графичку инспирацију јер оне садрже читав низ елемената које ћемо наћи на иконама зографа. То мноштво детаља другачијих од византијских за које се претпостављало да су барокног порекла — руске варијанте сада добија своју потврду. Ове фреске сигурно нису директни извори, али иконе рађене у истом декоративном стилу то могу бити.

Проговоримо и о раду оних иконописаца који су остали реакција на црквене реформе. Окупљени углавном по сеоским сликарским колонијама, раде ти иконописци у духу старијег иконописа XVII века. По вредности рада они се крећу, зависно од области, од понародњаченог стила наглашене линеарности, живог колорита и тамних инкарната, до икона које врло пажљиво декоративно обрађују одежде златним линијама, а лицима дају пластичност изразито белим мрљама осветлења. Познато је више сеоских радионица али је свакако на првом месту квалитетом остала радионица Палеха. Њихове иконе су наше цркве већ од 1705. год. почеле увозити.¹⁷ По нашим музејима могу се наћи иконе руског порекла највероватније купљене или донешене прошњом.

Као пример навешћемо две: Крштење Христово, која се чува у Галерији уметнина у Сплиту (Сл. 3), која је са сличнима могла дати колористички подстицај. Карактеристично је решење сегмената неба.

Друга икона коју ћемо споменути је Нерукотворени Образ пореклом из цркве у Сегедину (Сл. 4). Сведочи нам о другом стилском типу. Рађена је са оним карактеристичним осветљавањем које ће наши зографи покушати да копирају али не владајући довољно техником стављају грубље оне лако уочљиве три тачке-мрље бледоружичасте боје у угловима усана и на врху браде тако да физиономије попримају помало деформисан облик.

¹⁴ Благовештенска црква у Сентандреји поручиће око 1730. год. из Русије престоне иконе Христа и Богородице са Христом. Оне стилски имају наведене особине.

¹⁵ В. Г. Брюсова. *Фрески Јарослава*, „Искусство“, Москва 1983. год.

¹⁶ Црквена уметност и богословска мисао неговали су се у Украјини у Кијевско-Печерском манастиру, првом и најјачем православном центру који је пружао отпор према Пољској. Илустроване Библије са протестантског подручја истискивале су у манастирским штампаријама Москве и Кијева византијске узор.

¹⁷ М. Јовановић, нав. дело, стр. 397.

Дакле везе са Русијом нису биле умањене ни пре 1718. год. док још трају животне неизвесности. Оне су одржаване и пре доласка руских учитеља и сликара по званичној дужности 1726. год. у Београд и Карловце. Долазак тих Руса,¹⁸ који су својим образовањем могли плодносно да оплоде наш духовни живот на свим културним пољима, био је знак потреба зрелости и нараслог капацитета да се усвоје нове вредности и спроведе модернизација. Докле год је наш зограф стајао уплашен и немоћан пред тим иконама радије се одлучивао за познато, па ће пре копирати Богородицу из нише на припрати великореметског храма,¹⁹ (Сл. 5), или радити житејне иконе налик на њему познате из Пећи и Дечана. Али када је мода руских икона поплавила тржиште и захватила наш народ, било је питање престижа и опстанка, преузети нешто од њих. Све до првих сликара-световњака који раде директно научени руском бароку на академији у Кијеву или уз званичног митрополијског сликара Јова Василијевича, зографи ће нарочито тежити декоративности. Најизразитија су дела попа Станоја;²⁰ примера ради наводимо његову икону Св. Јована Крститеља (Сл. 6), са нештинског иконостаса из 1741. год. Он је „кити“, али не прелази у лош укус. На икони су сабрана искуства четири деценије развоја зографске иконе. У суштини светитељев лик је традиционалан и догматски непромењен. Плави хитон и светлокрки химатион решени су старом техником, поступком постепеног откривања светлости, док широко вучене дебеле линије набора стварају познату арабеску. Ни у обради инкарната, који је истина специфичан, Станоје не излази из традиције. И поред његове готово народне веселости да шара и испуњава простор тежи и да га продуби, истина наивно сужавајући линије пода у једну тачку иза лика светитеља.

Крила, крст, посуда на којој је глава светитељева обрађује доследно графички, а како то јако одудара од сликарског поступка којим решава лик и долик, то је сигурно коришћен за узор графички предложак. У стилизованим брдима и дрвету са секиром налазимо онај наивни натурализам који у зографску икону улази од самог почетка.

Радови слични овој икони били су доказ мере, могућности али и савести формиране на српско-византијском узору.

Досадашњи истраживачи видели су на зографским иконама невештину и наивност, тумачили су их историјским околностима а понеки признавали поштење израде и колористичко богатство и то би било све. Стално су тражена изворишта и то по правилу на страни па је зографска икона у таквом тумачењу производ туђих идеја, механичког преузимања и посељаченог укуса. Радо су истицана честа сељакања и у брзини урађен рад зографа. Такви закључци су очито

¹⁸ Мисли се на учитеље Максима Суворова и Емануела Козачинског и нешто раније пристиглог сликара Георгија Герасимова. (по оцени писца)

¹⁹ Рад попа Станоја са почетка његове зографске делатности. Налазила се у капели Успења Богородице у Стапару, а сада се чува у Галерији Матице Српске.

²⁰ П. Васић, *Зограф Станоје и његово дело*, Зборник за ликовне уметности МС. 14, Нови Сад 1978, стр. 325—337.

доношени због непознавања духовне и иконописачке проблематике које стоје пред иконописцем у току рада.

Духовно стање иконописаца сматрамо за основни покретач у одступању од ранијих узора. Зато је значајно пре свега њихово стално учествовање на богослужењима, тај мир и молитва као неопходан



1



2



3



4



5



6

услов за лично смирење и прецизан рад. Сама остварења доказују врло поштену и беспрекорну израду која свакако не би трпела неподесне услове од просторија, неорганизованости итд.

Истина је да су зографи, превасходно монаси окупљени при манастирима око главног иконописца и уваженог духовника, често били у ситуацији да је требало хитро радити за новосаграђене храмове, где год се раштркао избегли српски народ. Али њихово послушање захтевало је рад у колективу, а познато је да су иконе у свим ранијим раздобљима рађене по операцијама, тако да су појединци сходно таленту наклоњенији једној а другој другој операцији. А да није тог колективног духа и поделе рада зар би се могле исликати онолике иконе.²¹

Да би се остварила солидност икона, а зографске су и више од тога, неопходне су просторије добро осветљене и простране где ће се сместити већи број иконописаца са потребним прибором и већи број икона ако се ради рецимо иконостас. Обрада и припрема дрвета — од избора одговарајућег и његовог дугог сушења (полугодишњег и више) до формирања даске са ковчежићем и кушаћима и резбарском декорацијом, преко постављања слојева препаратуре и коначног урезивања цртежа — захтевала је временску извесност без журбе и високо квалификоване занатлије. Посао је требало уговорити, црквени простор и иконостас премерити, договорити се о многим важним детаљима и коначно испоручити и поставити завршена дела. Ипак за све ово није неопходно да се посао обавља на месту поручбине, а понајмање да се радионица или зограф стално сељакају.²²

Стога закључујемо да се израда вршила у одређеним манастирским центрима. Али вратимо се самој икони, она ће сама себе најбоље објаснити. Ево како их ми видимо.

Примећујемо два изразита слоја на њима: духовни — који је у свом најпречишћенијем облику и световни — који је у највећој бујности какву икона може да понесе. У овом слоју примећујемо фолклорни елемент у боји и господски у кићењу. Ова два слоја гуше један другог у њој и зато зографска икона делује збуњујуће.

Ранија духовност са целокупне иконе, на зографским иконама се повлачи само у лица светитеља. Све остало икона је уступила људском укусу. Без обзира на ситна реалистична детаљисања, ликови светаца на зографским иконама су најпречишћенији светитељски ликови. Никада у свом ранијем бивствовању икона није имала ликове који су на тако лак и једноставан начин израђали из таме. Стално смо били збуњивани изразито тамном бојом инкарната, чему се објашњење тражило у голготи народа. Повод би ипак пре био духовне природе — да се што јача светлост појави у тами греха.

²¹ Д. Давидов у каталогу за изложбу: Иконе српских зографа 18. в., САНУ, Београд 1977. наводи бројку од десет хиљада насталих икона само до треће деценије 18. века, на територији Карловачке митрополије.

²² Дешавало се да се један део радионице сходно потреби пресели, као што је то случај са члановима „Темишварског руфета“ када два зографа одлазе у Свети Андреј.

Народу је угодила сјајем и жестином боја. Тако је у тешким временима Господ силазио међу људе на начин како су Га могли прихватити.

У новој средини у туђинским прадовима народ се постидео свог сељаштва и свим силама се трудио да стане раме уз раме — да се може одмеравати. Господству које су срили у новој земљи приближили су се кроз богато искићене украсе на иконама — то је и задивљеност а и пука поводљивост. Читав овај световни, пресвучени, слој није задирао у суштину иконе, она је и даље остала изразито православна и као таква није извршила прелаз.

Тако зографска икона није била ни крај православља, нити је начињала нешто од новина. Све ново на њој била је само одежа у коју се икона облачила да би сачувала свој опстанак. Стара икона се прилагођавала не губећи свој есхатолошки смисао. Само се народ изменио и православна духовност све је мање налазила места у њиховим срцима.

Teodor Markovich

Summary

A CONTRIBUTION TO UNDERSTANDING OF ICON-PAINTERS FROM XVIII C.

The icon-painters *izographoi* as witnesses of hard times in the first half of the 18th Century hand down the memory of Christian spiritual values. They have preserved the essence of the icon: the traditional image of the Saints and thus made intimate to the people the Lord Who abides in His Saints. In this period of turning point for Balcanic Church art, these naive icon-painters did not loose the inherited spirituality of the great mediaeval theological sense for Tradition. In spite of the decorative accretions coming from the Roman-Catholic influence, via Russian Baroque, they have not changed the mystical essence of the icons.

In this way the *zographoi* have been the faithful preachers of Orthodoxy, which has found its pictorial expression in their inventiveness, simplicity and almost childish sense for colour.

Свети епископ Горазд Прашки

СУДБИНА СЛОВЕНСКОГ БОГОСЛУЖЕЊА У ВЕЛИКОЈ МОРАВСКОЈ

После смрти светог Методија 6. априла 885. године успео је његов ривал, германофил и непријатељ словенског језика, нитрански латински бискуп Вихинг, да задобије код папе у Риму велике симпатије. Нови папа Стефан V. (VI.), који је ступио на папски престо у септембру 885. године, поверовао је Вихинговим отоварањима, на основу којих је издао, под претњом изопштења из цркве, забрану богослужења на словенском језику. Методијеви ученици, који се успротиве папином наређењу, биће протерани ван граница Моравске. Папа је у том погледу издао и потребне инструкције својим легатима, које је послао у Моравску. Имају да искорене веру о Светом Духу коју проповеда и шири свети Методије. Морају да забране уведени поредак постова према пракси Источне Цркве и на крају треба да онемогуће делатност новог епископа Горазда, којег је Методије рукоположио — против одлука светих отаца — себи за наследника.

У папском Риму победио је интригант Вихинг на штету свете браће Кирила и Методија и на штету словенских народа Велике Моравске, којима су солунски мисионари посветили свој живот и жртвовали све своје телесне и духовне снаге.

Бедну улогу је при томе играо и други германофил кнез Светоплук, који је с једне стране умео да побеђује у ратовима, али није имао светски и државнички увид свога стрица кнеза Растислава, да осигура своме народу духовно благо и обезбеди његову будућност. Није био способан, да између разних добара изабере она, која су једина могла бити за Велико-Моравску државу корисна. Светоплук није био способан да осигура постојање, трајно добро, јер му је недостајала узвишена идеја о Цркви као непрекидној Педесетници у коју сваки народ улази са богослужењем на своме језику.

Ученици светог Методија, међу којима је тада било већ преко 200 словенских свештеника, нису се помирали са тим, да приме одлуке папе, него су их сматрали за неправедне, па према томе и необавезне. То је изазвало спорове с обе стране, словенске и латинско-

-германске, у којима су пред Светоплукком нажалост победили ви-
хинговци. Резултат је био тај, да су вихинговци све ученике-свеште-
нике Св. Методија најпре похапсили и бацили у затвор, где су их
страшно мучили, а после су их немачки војници, који су били у
служби Светоплука, прогнали из Моравске. Верни синови светог
Методија су прешли на Балкан код јужних Словена, који су их
љубазно примили и осигурали им трајан боравак. Са великим тру-
дом и љубављу су успели да рашире хришћанску веру међу дома-
ћим становништвом на темељу учења светог Методија и богослуже-
ња на црквено-словенском језику. Тиме су положили темељ само-
сталног културног живота Срба и Бугара и допринели јачању њи-
хове народне свести и државне самосталности. Тако су две јаке
државе јужних Словена, Србија и Бугарска, успешно одолевале на-
сиљу јаког турско-муслиманског агресора. Али и за турског ропства
је јака црквена организација, чије су темеље учврстили ученици
Кирила и Методија, одиграла часно своју верску и народну улогу
сачувањем народне вероке свести и јачањем жеље за слободом,
коју су на крају извојевали против Ислама. Црквено-словенски је-
зик у богослужењу и старој литератури брзо се укоренио и код
Руса, где је играо главну улогу при покрштавању руског народа и
стварању велике руске државе.

Ни у најтежим временима прогона и германизације, словенска
свест није могла да буде сасвим угушена. Ни после претње папе
Стефана V. (VI.) и Јована IX ни после пропасти Великоморавске
државе, није могло сасвим бити угушено црквено-словенско бого-
служење у Моравској, Чешкој и Словачкој.

О томе нам говоре писмени споменици из 9., 10. и 11. века, на-
писани на територији бивше Велико-моравске државе црквено-сло-
венским писмом. Таквих записа има заиста мало, јер су латино-гер-
мански мисионари и страни државни управљачи после њихове
дефинитивне победе, све црквено-словенске писмене споменике и
друге драгоцености безобзирно уништавали. Сматрали су, да је то
њихова хришћанска дужност када су све ове драгоцености биле
забрањене и осуђене од највиших функционера римо-католичке цр-
кве. Остали су до данашњих дана само темељи многобројних ћи-
рилско-методијевских храмова (Мукулчице, Сазава и др.) Ипак је
и нама нешто остало. Од писмених споменика то су: „Живот Кон-
стантина” и „Живот Методија:”, даље „Легенда о св. Вечеславу“,
„Пролог” — кратки животопис свете Лудмиле, „Пролог” о преноше-
њу моштију светог Вечеслава, „Канон светом Вечеславу” (из јутре-
ње), даље „Одломци прашки” и „Одломци кијевски”. Великоморав-
ски избор ових историских писмених споменика се познаје и по је-
зику, јер у њима има много израза, који су употребљавани једино
на територији Велике Моравске, као што су на пример: стол, мило-
вати, ходина, братр, противенствие, дедина, нељезти, подолије, сче-
стне.

Да се у Чешкој у X. веку служило богослужење на црквено-
словенском језику сведочи и лист папе Јована XIII. — (965—972),
— који је одобрио установљење прашког епископа, али под усло-
вом, „да се забрањује обред секте бугарског или руског народа, са-

носно словенског језика. То сведочи о томе, да у то време није била још сасвим искључена могућност да у Прагу буде епископ словенског језика и обреда. За овај папски лист, који је у окраћеној форми сачуван у хроници летописа Косме, неки историчари признају тачност и верност овога листа, неки га оспоравају.

О томе, да је словенска литургија постојала у Чешкој још и у XI. веку, сведочи рад Сазавског манастира, који је основао Прокопије Сазавски 1032. године, као и његов напредак и симпатије чешког народа, које је према манастиру гајило. Историчар Др Франтишек Пастернек у својој књизи: „*Историја словенских апостола Кирила и Методија*“ на стр. 143. објашњава приговор, као да Словени уопште не поштују светог Прокопија и наводи, да је то зато, што се Прокопије појавио доцније: умро је године 1053, а годину дана после његове смрти је дошло до великог раскола између патријарха цариградског и папе римског. Али ми тврдимо, да се у месецослову — менологију — /кратким животописима светаца православне цркве, који је издао Алексеј Маљцев у Берлину 1900. г. — ту су уведени свеци од 1. септембра до 28. фебруара — а у издању 1901. године — од 1. марта до 31. августа. У првом делу на стр. 100—105 уведени су ови свеци: Великомученица Еуфимија, мученици Виктор и Состенес, мученица Севастијана, мученица Људмила, епископ Кипријан српски, благочестиви Прокопије и мученици Исак и Јосиф. За светог Прокопија се тамо говори: Рођен је у Чешкој, у селу Хутуни. Као свештеник много је допринео ширењу и учвршћењу хришћанства међу Чесима. Основао је на реци Сазави манастир св. Јована Крститеља, где је и умро године 1053. Дакле, Прокопије Сазавски је био и у православној цркви признат за овеца.

Манастир светог Прокопија Сазавског се одликовао знаменитом словенском литературом и живом културном делатношћу. У рукама словенских монаха је био — са малим прекидом од 1057 до 1063. године — до године 1097., када су словенски монаси дефинитивно истерани из манастира и на њихово место су дошли латински бенедиктинци, који су све словенске књиге уништили. Доцније је разорена и лепа манастирска црква и савњена са земљом, да се уништи сваки траг словенске црквене делатности. У последње време су темељи сазавске цркве светог Прокопија откривени а на Сазави је отворен музеј св. Прокопија Сазавског.

Да се одржало словенско богослужење на територији данашње Чехословачке и после пропасти Великоморавске државе сведочи молба чешког кнеза Вратислава II. папи Грегору VII. (1073—1085) да одобри у Чешкој неограничено вршење словенског богослужења, као и папин одговор на његову молбу, у којој папа каже: „Знај, да молби Твоје часности, да дамо одобрење за служење служби Божијих на језику словенском у Вас, никуом случају не можемо одобрити. После дубоког размишљања дошли смо до закључка, да се није без узрока допало Боту свемогућему, да свето Писмо у неким местима буде утајено -сакривено-, да, ако би било свима приступно, не постане неважно и могло би да буде и предметом презирања, или би било зло схваћено и одвело би лакомислене људе на погрешан пут. Није могуће на оправдање наводити то, да су неки

побожни људи прећутно трпели, или без приговора пропустили то, што народ просте мисли тражи. Древна црква је зајмурила над многим појавама, које су после, када је хришћанство било учвршћено и вера напредовала, биле проверене и исправљене од светих отаца. Зато, да се не оствари то, што Ваш народ неразумно тражи, ауторитетом светог Петра то забрањујемо и Теби наређујемо, да се у славу свемогућег Бога овој лудој непромишљености успротивиш". (Из књиге Фр. Краска: Свети Прокопије, стр. 192—3, према Ербеновим „*Регест*“, бе. 136, стр. 2).

Из овога папиног одговора излази, да је Вратислав II. своју молбу оправдавао с једне стране историским чињеницама, што су стари свети људи у Чешкој били наклоњени и желели словенско богослужење, а са друге стране практичним чињеницама, што цео народ тако приступачно и разумљиво богослужење тражи.

Сам папин одговор доказује, да се у то време римска црква удаљила од духа апостолске цркве и стварне саборности (католичности), јер папски одговор о забрани словенског богослужења показује, да папа рачуна да је добро, ако Свето Писмо не буде преведено на народни језик. Исто тако се понашао после 100 година и папа Инокентије III., који је нарочитим листом »*breve*« из године 1199. осудио покушај неколицине напредних грађана Француске, који су направили француски превод Еванђеља, наредио, да се тај превод јавно спали.

Жеља, да се употребљава у богослужењу словенски језик, није могла у Чешкој никако да се искорени, него је чак процвела и у римски латински обред. Није случајно, што је за Карла IV (савременика српског цара Душана Силног) био основан у Прагу год. 1347. „Словенски манастир“ (*Na Slovене*) словенског језика, али западног обреда. Али на крају је словенска литургија у Чешкој, Моравској и Западној Словачкој била потпуно потиснута. Није истина, да је сам чешки и словачки народ добровољно одлучио да прими туђи, неразумиви латински обред, како то тврде неки историчари. Ни Сватоплук, који је радио против Методија и против словенског богослужења, ни Спитигњев, који је 1057. год. протерао словенске монахе из сазавског манастира, а после њега ни Болеслав II., који је ово изгнанство коначно потврдио, нису чинили вољу простог народа Велике Моравске.

Није истина, да је временски период употребе црквено-словенског језика био у историји чешког и словачког народа само безначајна епизода. Историчари и филолози почињу да оцењују овај период позитивно. Указујемо, на пример, на студију Романа Јакобсона: „*Најстарије чешке песме духовне*“ (Праг 1930), даље опширну студију др Милоша Вајнгарта: „*Прва чешко-црквено-словенска легенда о св. Вечеславу*“ — (Светочеславски сборник, Праг 1934).

О животној сили словенског богослужења сведочи и та стварност, што се ова тежња за народним језиком у богослужењу раширила и код Хрвата, који су превели римски мисал и бревијар на црквенословенски језик, при чему су се позивали на светог Методија. И они су морали да се боре против Рима за увођење народног језика у богослужењу. Али, на жалост, ниоу у томе много постигли.

Папа Јован X. (914—928) је писао хрватском краљу Томиславу, хумском кнезу Михаилу, архиепископу сплитскоме Јовану, свим његовим суфраганима и целом народу Славоније и Далмације, „да забрањује богослужење, које се врши на туђем, варварском словенском језику.“ Папа даље напомиње и пребацује верујућем народу свих ових покрајина, што „не поштују учење Евангелија, ни канонске кните и прописе апостола, него примају учење Методија, кога он — (папа) — ни у једној књизи међу светим писцима не налази.“

Те исте године вршио се у Сплиту помесни — црквени сабор, који је одлучио да се забрани словенско богослужење и да ниједан бискуп ове покрајине не сме посвећивати свештенике словенског обреда. На овоме сабору се овој одлуци енергично супротставио, бранећи словенски језик, епископ нински Гргур (Григорије).

Исто тако и године 1068. на овом помесном сабору у Сплиту је поновљена забрана служења по словенском обреду и хиротоније свештеника тога обреда, при чему се, као разлог ове забране, осим осталог наводило, да је писмо, које се употребљава у словенском обреду, измислио неки јеретик Методије, који је на словенском језику написао много лажи против католичке вере.“ Ову одлуку сабора је потврдио папа Александар II. (1061—1073), али хрватски народ није хтео овој наредби да се потчини, него је чак приредио демонстрацију приликом посете папе Александра у Задру (1159—1181), при чему је јавно певао духовне песме на црквено-словенском језику.

На крају су ипак Хрвати из бискупије сењске на далматинском приморју, успели да им папа Инокентије IV. (1243—1254) године 1248. дозволи, да служе богослужења на словенском језику. Ово је дозволио не у славу солунских мисионара Кирила и Методија, него на основу тврдње сењског бискупа, да глаголско писмо потиче од светог Јеронима скрадинског.

Област употребе словенског језика у богослужењу се током векова стално смањивала највише због политичког насиља. Словенско богослужење, (по римском обреду) сачувало се једино на острву Крку. Да је ово острво припало после I. светског рата 1918. године Италији, и овде би словенско богослужење било укинато, јер је италијанска влада године 1915. забранила црквено-словенски језик у последњим истарским општинама: Клане, Берсечи, Вепринци, Бргуду, Мошченици и Водици, у којима се најдуже одржало.

Примедба: Овај одломак састављен из књиге: „Живот Кирила и Методија и њихов однос према Риму и Цариграду“ од Фр. Малог, псеудоним епископа прашког Горазда, новомученика убијеног од Немаца године 1942. Књига је издана у Прагу 1936. год. стр. 67—73:

Превео Др. К. Душан Сурма, професор

Summary

Saint Gorazd, Bishop of Prague

HISTORY OF THE SLAVONIC RITE IN MORAVIA

The Author is the Orthodox Bishop of Prague, who fell as a victim of German reprisals in 1942. Recently he has been canonized, not only because he died as a martyr of hospitality, but even more because he succeeded to revitalize the heritage of the Slavonic Apostles, St. Cyril and Methodius in Czechoslovakia today.

He described the staunch persistence of the Slavonic Liturgy in Moravia, Bohemia, Slovakia as well as in Croatia and Dalmatia.

In Dalmatia, the Slavonic rite survived only thanks to a subterfuge of the bishop of Senj, who cleverly presented to the Pope Innocent III the Glagolitic alphabet as being invented by St. Hieronymus of Dalmatia.

1200-ОТА ГОДИШЊИЦА СЕДМОГ ВАСЕЉЕНСКОГ САБОРА (787—1987)

Хришћански свет је у 1987. години обележио и прославио дванаестековни јубилеј светог Седмог васељенског сабора у Никеји. Српска православна црква је узела видног учешћа у прослави овог значајног и ретког јубилеја. Тако су представници наше Цркве били на неколико међуцрквених богословско-научних симпозиона који су одржани тим поводом на тему светих икона. Осим тога, српска богословска литература је поводом ове годишњице знатно обogaћена неколиким новим студијама и чланцима као и преводима неколико најважнијих изворних дела на тему светих икона и теологије иконе у Православљу. На нашем језику су свом приликом по први пут ширем кругу читалаца у преводу доступни и радови водећих православних богослова у свету који су се бавили или се баве историјом и теологијом иконе.

Сви поменути радови су око јубилеја Седмог васељенског сабора објављени у стручним богословско-научним часописима као што су Богословље и Теолошки погледи. Међутим, због актуелности и интересовања које је посебно карактеристично за наше време и верско поднебље а у вези 800-годишњег јубилеја манастира Студенице и 1000-годишњице крштења Руса, часопис Градац за 1982—1984, Чачак 1988. г., цео је посвећен темама везаним за свете иконе. Ово истичемо и због тога што је часопис Градац један од првих световних часописа који је омогућио простор за једну чисто богословско-научну проблематику. С друге стране ово је и разумљиво ако се зна да добар део наше духовне и културне баштине чине управо иконе, односно фреске.

Овде најпре доносимо попис преведених изворних текстова из историје и теологије иконе, затим радове објављене на српском језику и најзад студије преведене са оветских језика на наш језик а посвећени су икони.

Преведени изворни текстови:

- Свети Јован Дамаскин, Апологетска слова против опадача светих икона, Градац (1988) 12—29, прев. епископ А. Радовић.
- Свети Теодор Студит, Писмо Платону, своме духовном оцу, о поштовању икона, Градац (1988) 29—31; Исто у Православљу за 15. март 1981. г., прев. А. Јевтић.
- Орос Седмог васељенског сабора у Никеји, Богословље 2 (1987) 5—8; Исто у часопису Градац (1988) 32—33, прев. А. Јевтић.
- Синодик у Недељу православља (из 843. године), Богословље 2 (1987) 8—10; Исто у часопису Градац (1988) 34—35, прев. А. Јевтић.
- О живописцима и часним иконама, Глава 43. „Стоглава“ Московског сабора из 1551. прев, епископ А. Радовић, Градац (1988) 36—37.

Студије које су у вези јубилеја настале на српском језику:

- А. Јевтић, Свети Седми васељенски сабор у Никеји, Богословље 2 (1987) 11—39.
- А. Јевтић, 1200. година Седмог васељенског сабора, Градац (1988) 6—12.

- М. Арндт, Иконоборство и Седми васељенски сабор, Богословље 1—2 (1976) 79—91.
- М. Пурић, Иконоборство и Седми васељенски сабор, Теолошки погледи 3—4 (1987) 167—184.
- В. Јеротић, Иконокластија и оживљавање слике, Градац (1988) 132—139.
- Ж. Видовић, Личност, уметност, православље, Градац (1988) 140—161.

Студије и расправе преведене на српски језик:

- Г. В. Флоровски, Одбрана светих икона, Градац (1988) 38—42, прев. М. Лазих.
- П. А. Флоренски, Иконостас, Градац (1988) 49—80, прев. Д. Калезић.
- В. В. Бичков, Философија иконописа, Градац (1988) 106—112, прев. Д. Калезић.
- Ј. Трубецкој, Познање кроз боју, Градац (1988) 117—132, прев. Л. Суботин.
- Ф. Кондоглу, Свештена и литургијска уметност, Градац (1988) 80—83, прев. епископ А. Радовић.
- Х. Јанарас, Апофатичко богословље и византијска архитектура, Градац (1988) 100—105, прев. И. Буловић.
- П. Евдокимов, Библијско виђење лепоте, Градац (1988) 91—96, прев. Ј. Цветић.
- П. Евдокимов, Апофаза и узлазни пут иконе, Градац (1988) 96—100, прев. Ј. Цветић.
- П. Евдокимов, Модерна уметност у светлости иконе, Градац (1988) 227—237, прев. Ј. Цветић.
- Л. Успенски, Смисао и садржај иконе, Градац (1988) 43—48, прев. Мршић—Кошутих.
- К. Каварнос, Естетско испитивање византијске уметности, Градац (1988) 84—90, прев. Ј. Вујковић.

Тако смо у јубиларној дванаест-вековној годишњици Седмог васељенског сабора у Никеји постали и ми богатији за једну садржајнију библиографију радова. То је постигнуто захваљујући између осталог и великој увиђавности Редакције чачанског часописа Градац на челу са главним уредником.

фебруар 1989. г.

Радомир Поповић

Elen Arveler, POLITIČKA IDEOLOGIJA VIZANTIJSKOG CARSTVA

prev. Boško Bojović, Beograd 1988, 19—187.

Хиљадугодишње постојање Византијског царства и данас изазива несмањено интересовање истраживача. Теме које данас привлаче савремене византологе су у неку руку одраз времена у којем свет данас живи. Савремени свет је добрим делом баштиник или наследник тековина византијске цивилизације.

Францускиња грчког порекла, Елен Арвелер, један је од највећих савремених византолога у свету. Као научник потиче из париске византолошке школе и ученик је Пола Лемерла и бави се великим темама византијске историје. Књига *Политичка идеологија византијског царства*, једно је од њених главних дела (пored књиге *Византија и море*), и зато је од великог значаја што је, иако са малим закашњењем, преведена и објављена на нашем језику.

Тајна или боље рећи умеће византијске државне политике био је одувек предмет интересовања за византологе и никада до краја није био исцрпљен, јер се у крајњим својим границама губи, односно прелази у теолошке-хришћанске димензије.

По византијском схватању, власт или управљање је Божији дар и мора бити у складу са вечним законима Божјим. Полазећи од таквог става, аутор

запажа да прави идентитет и суштину политичке идеологије Византијског царства треба тражити у: 1) Константинополю — Новом Риму, и 2) Хришћанству као духовном темељу државе (стр. 29). Даље, Е. Арвелер у осветљавању главних токова и праваца византијске политичке идеологије служи се неким појмовима политичке и културне терминологије новијих времена, који се не могу увек применити у проучавању прошлих цивилизација, па и Византије. Тако појам универзализма (стр. 27—39) у Византији није тешко разумети ако се зна да је он почивао на Хришћанству као универзалној вери постављеној на цивилизацијске тековине грчко-римске културе у најширем смислу речи, Византијски државни и духовни универзализам утемељен је на самом почетку њеног постојања, у време цара Константина Великог, Теодосија I и особито Јустинијана (527—565) и Ираклија (610—641), и као такав постојао све до краја историје Византије. Он је бранен од свих напада и оспоравања с поља, али се и унутар себе одупирао превирењима која су била неизбежна.

Сувише је посавременењено приписивати Византији „национализам“ (стр. 43—52), јер су византинци, бранећи своју државу, уствари више бранили своју веру, ако треба и по цену живота, јер су сматрали да се боре као „Христови војници“. Догматске пак спорове у Византији аутор види више као социјалне немире и покрете. Тако, рецимо, иконоборство је, по аутору, социјални покрет предвођен царем Лавом III Исавријанцем, а окренут је сељацима и сиромашним слојевима византијског друштва.

У трећем поглављу књиге аутор говори о „византијском империјализму“ (стр. 55—72), али са позиција западњачких схватања о „сировим Византинцима“. Такозвани „византијски империјализам“ Е. Арвелер види у епохи ширења и државне и духовне експанзије Византије у периоду између 867—1056. г. У том истом времену из Цариграда као срца Византије потекле су велике мисионарске активности, особито међу Словенима. Тада је заиста дошло до првих отворених сукоба већих размера са Западом, папом (Никола I) и Франачким царством које од 800. г. постоји као нека врста пандана универзалном Византијском царству. У посматрању ових односа аутор је неизбежно пао под утицај западног „научног погледа“, тачније предубеђења о наводном „византијском империјализму“. Тако, погледе византијског цара и историчара Константина VII Порфирогенита о Византинцима као изабраном народу, аутор скоро оптужује да су расистички »*sui generis*« (стр. 66). Сем тога, доказе за византијски империјализам види и у такозваном „лову на вештице“ (искорењивање павликијанаца и манихејаца), као и у поступку цара Василија II, после битке на Беласици 1014. године, према војсци цара Самуила.

Слично овом је и мишљење аутора да узрок пада византијске престонице 1204. године под власт Латина треба тражити не у латинским крсташима но у самим Византинцима. На овакав закључак аутор долази користећи као извор дела атинског митрополита Никите Хонијата, која су углавном панегиричног карактера и као таква нису најбоља за грађење слике моралног стања које је владало у Цариграду непосредно пред инвазију крсташа 1204. године. Запажа се, с друге стране, да је за Византију било несхватљиво да папа има војску, да води крсташке ратове и опрашта грехе учесницима тих ратова.

Исто тако је неодмерен и закључак да је главни узрок црквеног раскола „долагање права Рима и Цариграда на првенство њихових седишта“ (стр. 89), као и да су византинци постали свесни трагедије пада Цариграда под Латине тек после одјека који је овај догађај добио на Западу (стр. 110). По нашем поимању, нису прихватљива размишљања Е. Арвелера да након пада Цариграда 1204. г. долази до обнове православља и хеленства под видом грчког и православног патриотизма (стр. 115—124). Није реч, како се аутор изражава, о „наглашеном шовинизму“, него се ради о томе да су византинци, после трагичне 1204. г., устали у одбрану сопственог физичког и духовног идентитета који је био озбиљно угрожен.

У целој књизи свакако је највредније последње поглавље (стр. 127—136) у коме аутор говори о византијском поретку (таксис) и економији (икономија) као и о односу Цркве и Државе, односно патријарха и цара.

Као једна друга врста замерке аутору може се рећи и то да је у свом раду могао више посветити простора односима Византије и словенских др-

жава: Србије, Бугарске и Русије, на које је Византија несумњиво извршила велики духовни и политички утицај.

У сваком случају дело Е. Арвелер, које је захваљујући одличном преводу мр Бошка Бојовића, сада доступно и ширем кругу наших читалаца, веома је значајно. Писано је јасним и разумљивим језиком, расчлањено на више краћих поглавља, уз навођење основних извора и литературе.

Добар увод у књигу зналачки је написао проф. Др Љубомир Максимовић.

Јануар 1989. г.

Мр Радомир Поповић

Петар Ђебић, ЕКУМЕНИЗАМ И ВЈЕРСКА ТОЛЕРАНЦИЈА У ЈУГОСЛАВИЈИ

(Младост, Београд, 1988, стр. 192)

Писац ове књиге др Петар Ђебић, социолог и културно-политички радник у Београду, латио се веома озбиљног посла, сагледавајући екуменизам са општег друштвеног аспекта. С обзиром да је ово његова докторска дисертација брањена на Сарајевском универзитету, писац је добро урадио што је обрадио и питања која се тичу једне нехришћанске религије, мухамеданства, па и питања из области социолошко-марксистичке науке о религији уопште.

Аутор је свој рад поделио на седам поглавља: I. Основне карактеристике вјерских заједница (стр. 9—43); II. Међувјерска толеранција у теорији и пракси (43—61); III. Дијалог у свијетлу екуменског покрета (63—93); IV. Римокатоличка црква у свијетлу екуменског покрета (93—145); V. Православна црква и појава екуменског покрета (145—172); VI. Односи између хришћана и нехришћанских религија (173—184); VII. Општи поглед на мјесто и улогу екуменизма у југословенском друштву (185—192) и Закључак.

Ђебић већ у предговору исправно примећује да код нас нису предузимана шира и систематска проучавања екуменизма са општег друштвеног аспекта и толеранције међу верским заједницама. „Пошто су (екуменски) односи на најспецифичнији а и најочигледнији начин испољени на територији Босне и Херцеговине, ми ћемо их углавном ту и посматрати, мада све време имамо у виду и ширу југословенску територију.“ И премда не жели, он ипак даје у процесу сажет историјски преглед међуверског преплитања на овим просторима, да би се објаснило данашње стање.

На промоцији овог дела 15. јуна 1988. у Студентском културном центру у Београду, приказивачи су, поред проф. Цвитковића из Сарајева, била и три хришћанска теолога и београдски муфтија. Они су истакли да је обрађено подручје (БиХ) најспецифичнија верско популациона платформа екуменских струјања и збивања у нашој земљи, јер се у њој сусрећу две највеће Цркве, Православна и Римокатоличка, а и исламска вероисповест, која се на овом терену појавила тек са падом Босне под Турке 1463. Чини нам се да се Ђебић овде поводи за загребачком Енциклопедијом Лексикографског завода када тврди да са падом Босне „нестаје и богумилска јерес у Босни“, па су „вјерници Босанске цркве добрим дијелом прешли на Ислам“.

Стварно и нас теологе задивљује с коликом упорношћу је аутор трагао за литературом, удубљивао се у догматско-црквене проблеме њему стране, да би све то, колико је могао, презентирао са социолошког гледишта. Аутору је приступачна углавном литература на српскохрватском језику, како оригинална тако и преведена. Међутим, ипак се мора приметити да аутор, рецимо, објашњавајући поједина јеретичка учења (пелагијанство, монотелитство, итд.) радије прибегава њиховом изложењу у марксистичким уџбеницима, него у догматикама Православне и Римокатоличке цркве...

Уз то, пошто више цитира римокатоличку литературу, — изгледа да му је била доступнија — он користи и римокатоличку терминологију тамо где она представља задирање у веродостојност стања ствари, као нпр. „Источни раскол“ (1054. г.). На промоцији књиге Ђебић је јасно истакао да је он те термине (а има их више) употребљавао онако како их је налазио, не упуштајући се у њихове лингвистичке и историјске импликације.

Аутор зна да о екуменизму, покрету за поновно јединство хришћана, има различитих мишљења и приступа. Под појмом екуменизма (грчка реч *оико-умене* значи „настањени свет“) подразумева екуменизам као *идеју*, екуменизам као *доктрину* и екуменизам као *покрет* (72). Основна три приступа екуменском покрету: *протестантски* (женевски), *римокатолички* и *православни* у много чему се разликују. Православни ипак свој покрет радије називају „*икуменски*“, да би му дали једну ширву еклисијолошку димензију.

Интересантно је мишљење др Ђебића да је југословенска буржоазија желела да екуменеке идеје употреби „за провођење великосрпске националне хегемоније“ (84). Римокатоличка црква је у Краљевини Југославији настојала да задржи стечене позиције које је имала у Аустро-Угарској монархији, као бедему и заштитници католицизма. „И баш због тих сучељавања између Српске православне и Римокатоличке цркве није ни могло бити правих екуменских идеја на тлу предратне Југославије“, вели он. Зато се „*екуменски покрет код нас на нашим просторима почео снажније да осећа тек после другог светског рата*“ (др Чедомир Драшковић, *Весник*, октобар—децембар, 1988). Ова поставка је можда тачна за Југославију, али на европском нивоу СЦЦ је била веома много, задивљујуће много, екуменски ангажована, можда више него данас о чему, ипак, недовољно говори и Ђебић. Сетимо се активног учешћа наших епископа на екуменским европским скуповима где су држали предавања или бирали у разне одборе, као нпр. бачког др Иринија Ђирића, далматинског др Иринија Борђевића, охридског, одн. жичког др Николаја Велимировића, или скупова у Сремским Карловцима где је делао прота Милош Парента и многи други.

Ђебић зна да је управо цариградски патријарх Јеремија III издао декрет 1903. г., у коме се дају смернице како да се ми православни јаче залажемо на делу помирења Цркава. Тај декрет је плод учења саме Православне цркве која жели да сви хришћани буду духовно уједињени. Ту идеју о јединству свих хришћана она никад није губила из своје свести, од самог свог почетка, следујући Христовом учењу „да сви једно буду“ (Јован 14, 21).

Аутор даље пише: „Почетком XX столећа међу хришћанским вјерским заједницама почиње све видљивије да се размишља о остварењу библијског аманета „да сви једно буду“. Те хришћанске иницијативе неће потећи од католика и православца, него од протестаната. *Протестантске идеје назване су екуменским.*“ (77. стр. подвлачење је наше).

Он зацело овде мисли на женевски екуменизам, који се касније отеловио у Светском савету цркава. Његову делатност и позитивне стране Ђебић изванредно добро излаже, мада се не можемо сложити са схватањем аутора да управо *кроз Светски савет цркава протестанти* (који су у огромној већини и у самом женевском штабу, углавном са Запада, имају највише сарадника) *протурају своје (прозападњачке) политичке идеје*, иако и он сматра да ту има промена. Уствари, ако бисмо ценили његову данашњу делатност, он се много мање него пре рата бави контроверзним догматским питањима (као да је од њих дигао руке?), а више социјалним, па и отворено политичким о којима говори и Ђебић (што нас православне често збуњује). Управо, ту се његове акције у потпуности поклапају и са ставовима секуларних организација и политичких идеологија (помоћ ослободилачким покретима, борба против расизма, националне неправедности у појединим земљама, угњетавања разних врста, експлоатације сиромашних и др.). Сваки овај подухват мирне душе могао би потписати и аутор књиге, социолог Ђебић или неки наш државник, јер се налазе на истим позицијама.

Али ради разјашњења једне тачке додајмо и ово. И Православна и Католичка црква себе сматрају правим, истинским Црквама и њима није било потребно неко повезивање са црквеним заједницама проистеклим после Реформације. Оне су пловиле као капи зејтина на води, па су, будући изоловане или расцепкане, саме тражиле пут ка јединству. Па су најпре пружиле руку православнима, као оно још у Лутерово време, јер је Римска црква тражила њихов повраћај у своје крило, што они нису желели. Католичка црква је почела да екуменски отвореније дела после II ватиканског концила (1964), али ипак није постала члан Светског савета цркава. Зато су протагонисти, пионири екуменизма у 19. и 20. веку, били протестанти, па је реч „*екуменизам*“ добила протестантски призвук.

Кроз књигу Петра Ђебића понавља се марксистичко опредељење, као нпр. ово: „Основни програм — Велехрадских састанака и кључна идеја на

конгресима били су уперени против марксизма и свих напредних радничких идеологија. Тек су у другом плану конгреси имали задатак да изналазе путеве за поновно сједињење хришћана. Тако је *постало сасвим јасно да сједињење није циљ, него тек средство за јединственије и ефикасније супростављање појавама нових идеологија*." (77). Можда је то некад било тако. Али сада, после другог светског рата, нове идеологије се уопште не спомињу као мета у коју би се заједнички пуцало, него увек као животно стварност с којом се суочавамо ради бољег разумевања, толеранције! А толеранција, као секуларан појам је шира од екуменизма који има границу, што Ђебић исправно примећује, као што је још исправније поступио када наводи мишљење епископа Никодима Милаша да је појам „љубав“, који православни негују из саме сржи своје побожности и догматике, као основни постулат своје вере, далеко шири од појма толеранције, јер љубав је нешто својствено православном човеку, а „толеранција“, лајички гледано, значи тек подношење, можда и неангажовано, онога што се збива у другој црквеној заједници. Ми за толеранцију молимо само када смо упрожени као од исламских Османлија, или католичких хабзбурговаца, или пак после рата, када је Црква била гоњена од административног атеистичког организма. — За нашу друштвену заједницу конкретно толеранција би значила да припадник једне вероисповести не гледа с подозрењем на свога сабрата у Христу, или припадника друге религије, или на неверујућег, него да са таквима сарађује на изградњи друштва оваквог какво јесте.

Аутор превиђа да у неким социјалистичким земљама хришћани различитих деноминација или припадници разних религија (муслимани, будисти, шинтоисти и др.) *морају да негују „екуменизам“ међусобно, само да би пред светом приказали ту земљу у другом светлу. У појединим источноевропским земљама екуменски скупови се организују, такорећи, по неком кључу. Они издају заједничке прогласе који одражавају идеолошке ставове владајуће партије, тако да је очигледно да ту нема ни речи о неком правом екуменизму.*

Екуменизам је исправан све докле док је спонтан, докле потиче из народне, верујуће душе, *са терена*, а не онај који се одозго намеће, било од државних или од црквених власти. Према мишљењу надбискупа београдског др Франца Перка, „*циљ екуменизма је јединство свих у Христу, а снага тог јединства је Дух Свети. То је унутрашњи подстицај, који у нашем столећу долази до изражаја. Његов циљ је да се јави једна Христова Црква у својој разноликости, а не у смислу да Католичка црква постоји као Католичка, Православна да престане да буде православна*.“ Надбискуп је добро истакао да одмах после рата није могло ни доћи до екуменизма у нашој земљи, јер се Црква борила за голи опстанак. „*Циљ екуменизма је јединство свих у Христу, а не одбрана од атеизма*“.

Књига, која се може сматрати и одличним приручником, не само на екуменском плану, јер на једном месту сабира све што је писано у многим књигама, часописима, листовима, успешно разбија представу да марксисте у религији виде „опијум за народ“, „свет илузија“, „кочницу прогреса“, „идеолошког непријатеља револуције“, „поповску измишљотину“ и сл. (А. Бирвиш).

Приказујући књигу др Ђебића на трибину у Дому омладине у Београду, проф. Првослав Ралић, социолог из Београда, примећује да „аутор с правом наглашава... да религија, иако озакоњена, није „приватна ствар“, у ширем смислу је ипак друштвена категорија, потиче од тог друштва, повратно делује на то друштво, а и друштво може на њу деловати. Заиста не вреди „игре“ непризнавања религије ако је она ту око нас, ако чак у неким сегментима јача и развија се. Нису послови верске толеранције зато другоразредног карактера. Они би код нас могли да се нађу међу важним пословима и социјалистичког савеза и самих верских заједница.“

Затим др Ралић, у подршку нашег напред наведеног става, каже: „Атеизам не може ништа теизму и обратно. Уколико би екуменски покрет имао за свој основни циљ, а о томе аутор говори, за свој крајњи циљ стварање јединственог религијског фронта против атеизма и марксизма, онда би он повећавао друштвене антагонизме код нас. Нисам сигуран у супротан став да екуменски покрет, без обзира на крајњи циљ, не увећава него тежи да колико год може смањи међуверске антагонизме.“

А приказујући део књиге о верској толеранцији, Ралић истиче да је књига „основа да се у Југославији друштвено, морално и правно формира

идеја, норма и пракса о људском одн. човековом *праву на верску толеранцију*. Право на верску толеранцију је код нас, из различитих разлога, потискивано, а то је водило не малим обостраним штетама и владајућим снагама југословенског друштва и верским заједницама у том друштву. Ми имамо довољно културолошких и моралних разлога да подржимо, из одређеног угла, идеју и покрет за сједињавање хришћана, у марксистичком случају: за сједињавање свих религија.“

Књига др Петра Ђебића је крцата подацима, да понекад и теолог, који се не бави екуменском проблематиком, може у њој наћи фактографских чињеница, научном методом разврстаних, да, и поред неких недовољно осликаних или недоречених података она може бити право пионирско дело једног социолога на нашем терену. Требало би да буде од подједнаке користи за теологе и марксисте, верујуће и неверујуће, црквене и политичке власти. Према проф. Драшковићу, Ђебић је „не само дао озбиљан допринос науци, него је он пружио и велику помоћ свим друштвено-политичким радницима, који се код нас из ма којих разлога баве питањима екуменизма и верске толеранције.“ Додали бисмо, не само друштвено-политичким радницима него и нама, црквеним делатељима, јер заслужује пуну пажњу пошто нам омогућава да ова осетљива питања можемо осматрати и другим очима. Аутору треба заиста одати пуно признање на великом труду, марљивости у прикупљању података са разних и разнородних извора, и њиховој проницљивој процени.

Протођакон Радомир Ракић, проф.

САДРЖАЈ

Милорад Павић, <i>Кратка историја Косова</i> — — — — — — — — — —	1
Др Марко С. Марковић, <i>Тајна Косова</i> — — — — — — — — — —	7
Архиепископ Јован, <i>О реинкарнацији или преваплотењу</i> — — — — — — — — — —	29
Др Атанасије Јевтић, <i>Његош и патристика</i> — — — — — — — — — —	41
Протојереј Божидар Мијач, <i>Певачи на стакленом мору</i> — — — — — — — — — —	53
Монах Давид Перовић, <i>Темељни појмови и начела Светога писма</i> — — — — — — — — — —	69
Dr. Dobrivoje Midich, <i>Eschatological Dimension of the Church and Its</i> <i>хришћански живот</i> — — — — — — — — — —	77
Предраг Пузовић, <i>Јанко Хуњади и његови грофови</i> — — — — — — — — — —	93
Теодор Марковић, <i>Прилог разумевању иконописа зографа XVIII века</i> — — — — — — — — — —	103
Свети епископ Горазд Прашки, <i>Судбина словенског богослужења у Ве-</i> <i>ликој Моравској</i> — — — — — — — — — —	113

Прикази:

1200-ога годишњица Седмог васељенског сабора (787—1987) (Радомир По-	119
повић) — — — — — — — — — —	
Елен Арвелер, <i>Политичка идеологија Византијског царства</i> (Мр Радомир	120
Поповић) — — — — — — — — — —	
Петар Бебић, <i>Екуменизам и вјерска толеранција у Југославији</i> (Прото-	122
ђакон Радомир Ракић, проф.) — — — — — — — — — —	

CONTENTS

Summaries

Milorad Pavich, <i>A Short History of Kosovo</i> — — — — — — — — — —	6
Dr. Marko S. Markovich, <i>The Mystery of Kosovo</i> — — — — — — — — — —	28
Archbishop John (Prince Schachovskoj), <i>On the Reincarnation</i> — — — — — — — — — —	38
Dr. Atanasiye Yevtich, <i>Negosh and Patristics</i> — — — — — — — — — —	52
Revd. Bozidar Miyach, <i>The Singers on the Sea of Glass</i> — — — — — — — — — —	67
Monk David Perovich, <i>Basic Notion and Principles of the Holy Scriptures</i>	75
Др Добривоје Мидић, <i>Есхатолошка димензија Цркве и њен утицај на</i> <i>Influence upon Christian Life</i> — — — — — — — — — —	91
Predrag Puzovich, <i>Prince Yanko Hunyadi and His Relations with Counts of</i> <i>Celje</i> — — — — — — — — — —	93
Teodor Markovich, <i>A Contribution to Understanding of Icon-Painters from</i> <i>XVIII C.</i> — — — — — — — — — —	112
Saint Gorazd, <i>Bishop of Prague, History of the Slavonic Rite in Moravia</i> — — — — — — — — — —	118
Book Reviews — — — — — — — — — —	119

Часо
Цев

Год
за
за

Пре
„Пр
уст
Бр.
6081

БСП С П 41 / 1989

Теолошки потледи

ВЕРСКО НАУЧНИ ЧАСОПИС



ID = 6236578

КРАТКА ИСТОРИЈА КОСОВА

ТАЈНА КОСОВА

О РЕИНКАРНАЦИЈИ ИЛИ ПРЕВАПЛОТЕЊУ

ЊЕГОШ И ПАТРИСТИКА

ПЕВАЧИ НА СТАКЛЕНОМ МОРУ

ТЕМЕЉНИ ПОЈМОВИ И
НАЧЕЛА СВЕТОГА ПИСМА

ЕСХАТОЛОШКА ДИМЕНЗИЈА ЦРКВЕ И
ЊЕН УТИЦАЈ НА ХРИШЋАНСКИ ЖИВОТ

ЈАНКО ХУЊАДИ И ЦЕЉСКИ ГРОФОВИ

ПРИЛОГ РАЗУМЕВАЊУ ИКОНОПИСА
ЗОГРАФА ХVIII ВЕКА

ПРИКАЗИ

1-2 '89

ЧАСОПИС

и з д а ј е :

„П р а в о с л а в љ е“
Новинско-издавачка установа
Српске патријаршије
с благословом
Његове Светости
Архиепископа пећког
Митрополита
београдско-карловачког
и Патријарха српског
Г е р м а н а

У р е ђ и в а ч к и о д б о р

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

С е к р е т а р
У р е ђ и в а ч к о г о д б о р а

Радомир Ракић

Т е х н и ч к и у р е д н и к
Градимиr Станић

У р е д н и ш т в о
и Администрација часописа:

11000 Београд, ул. Седмог јула бр. 5,
Патријаршија

ВЕ

Мил

годи
шест
гове
зема
] кама
вер
ским
наро
окре
Нема
екон
столе
српск
дица
манас
добља
ну, Б
Приш
и пат
канон
дова
стору
С
ско-сл
средњ

ЧАСОПИС

и з д а ј е :

„П р а в о с л а в љ е“
Новинско-издавачка установа
Српске патријаршије
с благословом
Његове Светости
Архиепископа пећког
Митрополита
београдско-карловачког
и Патријарха српског
Г е р м а н а

У р е ђ и в а ч к и о д б о р

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

С е к р е т а р
У р е ђ и в а ч к о г о д б о р а

Радомир Ракић

Т е х н и ч к и у р е д н и к
Градимиr Станић

У р е д н и ш т в о
и Администрација часописа:

11000 Београд, ул. Седмог јула бр. 5,
Патријаршија

7

ВЕ

Мил

ГОДИ
ШЕСТ
ГОВЕ
ЗЕМЛ

кама

вер

ским

наро

окре

Нема

еконо

столе

српс

дица

мана

добљ

ну, Б

Приш

и пат

каног

дова

стору

С

ско-сл

средн

—	—	1
—	—	7
—	—	29
—	—	41
—	—	53
—	—	69
id	Its	
—	—	77
—	—	93
ка	—	103
у	Be-	
—	—	113

р	По-	
—	—	119
юмир	—	
—	—	120
рото-	—	
—	—	122

—	—	6
—	—	28
—	—	38
—	—	52
—	—	67
tures	—	75
j na	—	
—	—	91
ts of	—	
—	—	93
from	—	
—	—	112
i —	—	118
—	—	119

Часопис излази четири пута годишње
Цена овом примерку 25.000.— динара

Годишња претплата:
за нашу земљу: 50.000.— дин.
за иностранство 10,00 ам. долара

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

Прилози који се објављују
у „Теолошким погледима“
првенствено представљају
ставове писаца,
а не саме Редакције.

На основу Мишљења Републичког
секретаријата за културу СР Србије,
413-654/83-06, од 5. VII 1983. године
не плаћа се порез на промет.

Ш т а м п а
ГРО „Просвета“, Ђ. Ђаковића 21,
Београд



— — —	1
— — —	7
— — —	29
— — —	41
— — —	53
— — —	69
and Its	77
— — —	93
veka	103
a y Be-	113

мир По-	119
'адомир	120
(Прото-	122

— — —	6
— — —	28
— — —	38
— — —	52
— — —	67
captures	75
цај на	91
unts of	93
s from	112
— — —	118
via —	119

Часопис излази четири пута годишње
Цена овом примерку 25.000.— динара

Годишња претплата:
за нашу земљу: 50.000.— дин.
за иностранство 10,00 ам. долара

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

Прилози који се објављују
у „Теолошким погледима“
првенствено представљају
ставове писаца,
а не саме Редакције.

На основу Мишљења Републичког
секретаријата за културу СР Србије,
413-654/83-06, од 5. VII 1983. године
не плаћа се порез на промет.

Ш т а м п а
ГРО „Просвета“, Ђ. Ђаковића 21,
Београд

Theological Views

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

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

A d d r e s s :

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

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