

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС
ИЗЛАЗИ ЧЕТИРИ ПУТА ГОДИШЊЕ

ГОДИНА X, 1977. број 1—4

Издаје:

Православље — новинско-издавачка установа

Српске патријаршије

С благословом

Његове Светости

Архиепископа пећког

Митрополита београдско-карловачког

и патријарха српског

Г Е Р М А Н А

Главни и одговорни уредник

Епископ марчански др Данило Крстић

Београд, ул. 7 јули бр. 5

САДРЖАЈ

СТУДИЈЕ И ГЛЕДИШТА

Владимир Хаџи-Арсих	Религијска социологија Емила Диркема	1
Др Христо Јанарас	Апофатичко богословље и византијска архитектура	125
Проф. Димитру Станилоае	Освећење и очовечење	133
Архим. Василије (Гондакакис)	Организација Цркве као тројична мистагогија	148
Живојин И. Савић	Извори и мотиви песника Антуна Бранка Шимића	161
Др Станимир Фемпл	Чудесна изградња пчелињег саћа . . .	179
Сергије Булгаков	Црква и култура	197
	Исповедање Христа данас	205
Др Димитрије Калезић	Појам Бога код Његоша	217
Павле Евдокимов	Тајна човекове личности	232
Др Станимир Фемпл	О критици религије	244

ПРИКАЗИ КЊИГА

	Између безнађа и наде (поводом изложбе „Тридесет година Удружења ликовних уметника Србије)	183
Василије Татакис	Византијска философија	191
Бранко Цисарж	СВЕТИ САВА	
Др Димитрије Калезић	Покушај богословског испитивања старих српских биографија — поводом књиге Теологија Св. Саве од Васа Ивошевића	257

Штампа: „Сава Мухић” — Земун

Теолошки погледи

ВЕРСКО НАУЧНИ ЧАСОПИС

БЕОГРАД, 1977.

ГОДИНА X

БРОЈ 4

Сергије Булгаков

ЦРКВА И КУЛТУРА

Ономе ко је навикао да се мисаоно односи према стварности која га окружује и да се обазире на истински глас живота, на његов скривени и интимни шапат, обично заглушиван за расејано ухо грубом буком и галамом, — једва да ће се учинити неочекивана и спорна тврдња да у духовној свакидашњици човечанства одавно већ није нешто како треба, да сазрева некаква криза, можда, предзнак наступајућег прелома. Ову кризу је припремила сва нова историја. Почињући с краја средњовековља, духовни живот човечанства које је произвело у историји још невиђена чуда технике и уопште материјалне културе, које је развило у неочекиваноме степену научно знање, особито егзактне науке, које је открило изванредан размах социјалнога стваралаштва, које је изоштрило до изванредне оштрине и танчине философску мисао, које је створило величанствену уметност у разнима њеним разграђавањима, — сав тај духовни живот развијао се под законом световнога ванрелигиознога и чак антирелигиозног начела живота, утврђивао је једнострано човечански, противбожански принцип, култивисао је завете једностранога или апстрактног хуманизма. У томе смислу за цело такозвано ново време треба да буде прихваћен назив којим је названа само једна од његових начелних епоха: век хуманизма у чисто натуралистичкоме, многобожачком смислу, у смислу бунта човечанства које је постало свесно својих сила против средњовековнога аскетског поимања света, погрешно замењиваног са истинским, то јест, универзалним хришћанством, против средњовековнога инквизиционог клерикализма погрешно укљученога у Цркву Христову. (За нашу отаџбину (Русију) та епоха хуманизма наступила је тек у XIX веку, особито у његовој другој половини, делом као природни одраз западнога хуманизма, а делом

Објављено први пут у зборнику *Вопросы религии*, I, Москва 1906, 38—52, а онда у *Два града*, II, Москва, 1911, 303—313. Чланак је преведен и код нас (*Хришћанска мисао*, I (1935), 7—8, 17—20), и тај је превод консултован приликом овога, новог превођења. Превео с руског Димитрије М. Калезић.

као неизбежни протест против филаретовскога катихизиса, приманог за пуно и тачно представљање хришћанскога учења, а против полицијствујућега побједоносцевског клерикализма, мешаног са истинском црквеношћу). Човечанство је раскинуло са патријархалним туторством и заувек оставило притискајуће, мада и величанствене сводове средњовековне готике. Он узима своје наследство и оставља дом оца, одлазећи у „далеку земљу“ да поживи на слободи.

И ево слобода је испробана, стечена опитом духовна зрелост је достигнута, али однесено из дома (очевог) наследство већ нестаје, почиње време храњења горким рошчићима и духовне глади, у коме се нехотице присећа и напуштенога очевог дома. Савремени блудни син само једва почиње потајно, у дубини душе, да уздише за напуштеном отаџбином и, може бити, још није близу време када ће он извршити подвиг духовнога самоодрицања, победити своје надмено самопоуздање и рећи: Оче, сагрешио сам пред небом и пред тобом.

Али већ је несумњиво постало и данас да се савремено човечанство духовно храни не очекиванима раскошним јелима, него горким и тешким рошчићима који само обмањују а не утољавају глад. „Малаксалост народа и збуњеност“, ево сад коначнога резултата савремене културе који невидљиво оставља трага у интимноме животу, у дубини дубина општечовечанскога сазнања. Дајте само себи рачун у највишим и последњим вредностима за које се све спрема да их изнова друкчије оцени (превреднује, ДМК) препотентни, мада и сметени век. Зар нису горки рошчићи импотентност савремене философске мисли која је побегла на формални схоластички посао, или пак беспомоћна умна и морална неурастенија њених енергичнијих представника као Ничеа, са скептичким адогматизмом подигнутим на степен догмата, с аморализмом преобраћеним у систем морала, или најзад, врло весели, распојасани скептицизам Ренана са аскетски религиозним додатком и са булеварским романом место Јеванђеља. Исто тако је и савремена наука необично изоштрила духовни вид човечанства у свему што се тиче ванске коре појава, али ниједнога цола није подигла вео Изидин који заклања природу појава. Садашња техника је учинила човека чудним обртником, избрусила је и изоштрила његов радни инструмент, али човек који живи у томе остаје као и пре — са испруженом руком. Савремена уметност, поред свега свог богатства нових облика уметничке технике спушта се до мртвога натурализма или самоубиствене тенденциозности; мистичка по самоме свом бићу, она више од свега страда од религиозне неоснованости века. Сва савремена култура која се разрасла у бујно, моћно дрво, почиње да кржља и да губи свежину због недостатка религиозно-мистичке хране. Савременоме човечанству је пало у део да окуси највећу горчину у узајамним односима. Век хуманизма је присвојио велике хришћанске завете, старо очинско наслеђе — идеале слободе, једнакости и братства, али их је огласио за своју творевину и своју сопственост, откинувши прекрасни цветић од роднога стабла. За оваплоћење овога идеала он је мобилисао највише социјалне силе, уједињавајући целу међународну армију социјализма која води правилан и успешан рат за те идеале. Стварају се нови, све више савршени облици општења и ванскога обједињења

људи, зидови зграда социјализма дижу се према крову и није баш много далеко то време кад ће принципијелна победа социјализма постати (и већ је постала) свршеним фактом и када ће се капиталистички свет сурвати, уступивши место социјалистичкоме. Али ево судбинско и страшно питање које се већ поставља у људском сазнању: да се неће показати плодови и те победе само горким рошчићима, хоће ли створити ванска победа социјализма стварну људску солидарност?

Хоће ли постати људи међусобно ближи, хоће ли да се установи међу њима не само једнакост, него братство, хоће ли бити више љубави на земљи, да ли се тешње сједињују унутрашњом везом људи који чак припадају једноме савезу, једној партији, и који постављају себи задатак помагање човечанству посредовањем ванских реформи, Ми мислимо да искрен и савестан одговор на то питање не може бити потврдан. Не карактерише нашу епоху зближење мада вански и обједињених људи, него раздвајање и усамљеништво, некакав стаклени, провидни, али приметни зид раздваја људска срца. При свој ванској солидарности — духовна усамљеност, не братство, него убиствени, безизлазни индивидуализам, и не једнакост, основана на унутарњем смирењу одвојених лица, него надменост и жеђ за влашћу (*Wille zur Macht*), — такво је право духовно стање човечанства.

Прочитајте генијалну причу једнога од најпрефињенијих психолога новог времена, Мопасана, под насловом *Solitude* (Усамљеност) — ето исповести савремене душе. И када усамљени (по изразу Достојевскога) људи, веома способни за свету (а упоредо и несвету) мржњу, али изгубљене представе о томе шта је то света љубав, говоре о будућем „рају на земљи” који ће наступити сам по себи после уништења капитализма, онда не знаш чему се више треба чудити — њиховој наивности или духовној слепоћи. Неопходно је да букне највећа духовна револуција, људи су дужни да васпоставе изгубљену тајну обједињења не само ванскога, механичког, него и унутарњег, мистичког, не само у заједничкој мржњи или интересу, него и у заједничкој љубави, да би се стварно могао зацарити мир на земљи и добра воља међу људима. А у противном случају, и поред свега настојања на сједињењу, људи ће само ударати главом један о другог (према изразу истог Мопасана), достигнуће добро уређени мравињак у коме ће због одсуства социјалне борбе почети да царује још већа пустош и пометња (напоредо са надувеном малограђанштином), али неће бити побеђена утученост и садашњи демонски или пак неурастенични индивидуализам. Ванско обједињење у одређеним циљевима релативно се лако учвршћује принудом или чак добровољном, својеврсном социјалистичком дресуром, али она ниуколико не одстрањује ужасе усамљеништва и разједињења и у царству социјализма и економског колективизма. Стварно обједињење људи може да буде само мистичко, религиозно, и, уколико теже да то постигну ван религије, то је потпуно непостижив циљ. Немогуће је порицати вредности и значења узвишених напора савремених хуманиста да униште спољашње узроке зла и непријатељства, али они се дубоко варају кад мисле да се отклањањем ванских препрека на позитиван начин разрешава питање о слободи и једнакости. Економски савез,

социјалистичка држава, може да одстрани ванске преграде које постоје међу људима и грубо нарушавају правичност, али он је лишен творачке силе уједињења какву има само религиозно-мистички савез вере и љубави који се оснива на реалноме мистичком јединству, то јест Цркви. Само Црква може себи да постави, и способна је да реши задатак над којим се труди социјализам, задатак обједињења и организације човечанства на основу благодатних дарова које је дао Спаситељ, на основу љубави према њему, истовремено и личне и заједничке.¹ Они који унапред поричу *religio*, то јест јединствену реалну унутарњу везу међу људима која се остварује њиховом заједничком везом са Христом, зидају своју кућу на песку не поимајући стварну природу човечанскога односа.

Свесветско-историјско удаљавање блуднога сина из очевог дома, епоха хуманизма у току које човечанство испробава своје силе и чини безнадежни покушај да се изгради и поживи без Бога, има свој смисао и своју неопходност. У изграђивању царства Божјега које је процес богочовечански и оснива се на човечанском самоиницијативном усвајању божанственога садржаја живота, неопходно је слободно развијање чисто човечанске стихије, проба сила на страни; зато је хуманистички, ванрелигиозни, чак антирелигиозни период историјскога стваралаштва неопходан за богочовечанско дело. Представљајући сам по себи очигледну једностраност и испољавајући своју крајњу немоћ, он у исто време остварује собом дијалектички моменат развика, религиозну антитезу која води према вишој синтези.

Али није цело човечанство отишло из очевог дома, тамо је остао старији брат који је цело време био код оца и с таквом љубоморном злобом срео брата који се вратио. Шта се догодило с њим, шта је било с људима у Цркви у томе ванцрквеноме и чак антицрквеноме хуманистичком веку? Немогуће је порећи да су они за то време примили неке црте духовнога облика старијег брата, како је он представљен у јеванђелској причи. Уз верност и строгост свога служења они су заједно с тим усвојили гордо-пакосни и фарисејско-беживотни однос према млађем брату, који је — мада је и „сагрешио пред небом и пред оцем” — сачувао отворену живу душу.

Хоће ли се помирити два брата и загрлити један другога, Ево велико и судбинско питање које сад поставља историја.

Раскол живота на „световни” и црквени — ванцрквеност и ванрелигиозност (а делом и антицрквеност и антирелигиозност) савремене културе и ванкултурност (а делом и антикултурност) савремене цркве — уноси раздор и двојно књиговодство, чак и у души онога ко сазнаје сву историјску релативност и унутарњу ненормалност тога раздвајања. Створити оригиналну хришћанску црквену културу и пробудити живот у црквеној огради, унутрашње победити ту противположност црквенога и световног — такав је историјски задатак за духовно стваралаштво савремене цркве и савременога човечанства.

¹ Није без разлога у томе смислу Ф. М. Достојевски називао православну цркву нашим руским социјализмом.

Исказана мисао, вероватно, ожалошћује многе црквене људе старог кова. Они Цркву замишљају као савршену пуноћу благодатних дарова коју треба само чувати у складу са предањем, и према томе реч о новоме стваралаштву, по њихову мишљењу, биће неумесна. Таквоме гледању на Цркву, према коме се њој приписује само функција очувања, конзерватизам предања, ми противстављамо идеал Црква која ствара, расте, развија се. Као богочовечанска установа, она има стабилну мистичку основу у лицу своје Божанске Главе и садржи истинито догматско учење о њему, али другом страном свога бића она претпоставља људску стихију која се развија историјски и у оквирима простора и времена. Узајамном сарадњом мистичне основе и човечанске стихије и условљава се историјски процес Цркве која је позвана да уводи историјско човечанство у сферу Царства Божијега. Према томе, било би такође погрешно ограничавати област утицаја Цркве а, према томе, и црквенога живота или, тачније, живота у Цркви — било каквом једном уском сфером, на пример богослужењем или храмовном побожношћу. Благодареди томе противзаконитоме сужавању појма Цркве, у уобичајеној терминологији црква се схвата само као црква-храм, али не као црква-човечанство, црква-култура, црква-јавност, и то сужавање сфере утицаја и живота Цркве и јавља се као главни узрок а, заједно с тим, и симптом њене историјске слабости у датој историјском моменту. По својој идеји религија а, према томе, и црква као област религиознога живота, треба да буде све, распростирући се на све области живота верних. Не треба да буде ничега парцијално „световног”, не треба да буде никакве неутралне зоне која би била религиозно индиферентна, која не би имала овога или онога религиозног коефицијента. Духовна активност историјскога човечанства, то јест култура, која се остварује и у ванским материјалним објектима и у продуктима духовнога стваралаштва треба да узраста такође на духовној подлози Цркве, у црквеној огради, њом треба да се освећују, налазећи се у интимној заједници с њом, све стране живота. До извеснога степена та се потреба остваривала у средњем веку, али по сваку цену духовнога деспотизма, чије је време заувек пролазило. За своје одрицање од права слободнога стваралаштва средњовековна црква је платила, с једне стране хуманистичким одвајањем од ње најактивнијега нижег дела, а с друге — својим сопственим духовним осиромашењем. Као последица гашења духа и непријатељскога противстављања стихије световне и црквене и јавила се извитопереност, изопаченост црквенога живота и рада ван оквира храма. Црквена организација је постала не творачка, него конзервативна и чак реакционарна сила историје, нашавши се у природном и жалосном савезу са тамним историјским силама, понижавајући се при томе до улоге која више апсолутно не одговара њеном достојанству. Али ако црквена организација не треба да заувек остане тврђава обскурантизма и реакције и буде заклон више за уморне и заостале, него за раднике и зреле људе, то је неопходно да почне, напореда са заједничком молитвом, и заједнички саборни живот у Цркви, живот пун духовних дарова, у ономе размаху и дијапазону кога не може да се одрекне савремени човек, чак и кад би то хтео,

него према томе треба да почне и културно стваралаштво. Црквена ограда је дужна да смести у себе не само кућу за инвалиде и дом стараца за које се досад у њој налазило место, него и радничку радионицу, и научни кабинет и уметничку студију. Треба да се поново роди црквени живот, али не на основу инквизиторскога режима, него на основу слободне заједнице и саборнога стваралаштва, тако да не би било неопходно ради учествовања у стваралаштву културе удаљавање у „земљу далеку”, изван граница саборнога живота и црквеног заједничења.

И тако, хришћанска култура, црквено стваралаштво, усмерено је *ad extra*, такав је свесветско-историјски задатак који се поставља пред наш век. Није наш посао да питамо у којој је мери остварив тај задатак, — то ће за нас да реши Вишна воља, ми смо само дужни да одредимо да ли стварно постоји тај задатак, и ако постоји, дужни смо да према својим могућностима радимо на његовом разрешењу.

Тешко је себи представити колико би се изменио сав наш живот, каквим би пријатним бојама он процветао, како би постао лак и угодан, кад би се разбуктао оригинални пламен хришћанскога стваралаштва и надахнућа, кад би се у Цркви васпоставила она пуноћа живота за којом жедни савремени човек. Оживела би изнутра наука која би престала да се мучи мртвом и безидејном специјалношћу, одвојеном од целине, или мукама Фауста услед пустога и ружног захтева да постави део уместо целине и да једном науком замени и философију и религију. Колико би празних питања која су везана за њу кроз ту несвојствену јој функцију, и за њих везаних празних теорија које одвлаче (на страну) толико умних сила, отпало услед тога ослобођења науке из стега позитивизма и материјализма, услед васпостављања веза са религиозним коренима. И философија, оплодивши се религијом, добила би снаге да изађе из мочваре импотентнога скептицизма и бесплодности у којој се сада налази. Једно је од двоје: или је европска философија већ завршила свој круг развоја и рекла последњу реч (као што је последњих година мислио Вл. Соловјев) или се њен препород може извршити само на подлози новог религиозно-мистичког удубљивања. Само кроз тај услов може да буде поново доживљена радост метафизичкога стваралаштва, дело великих мислилаца наћи ће себи нове настављаче, и творачки разум, Логос, победиће „апстрактна начела” савремене философије и изрећи над њима суд.

Још већу важност треба да има хришћанска уметност. У том случају можда у оријентацији уметности леже нова открића, јер је истинита реч да ће „лепота спасти свет”, да је „савршена уметност у своме коначном задатку дужна да оваплоти апсолутни идеал, не само у замисли, него у самој стварности, — да одухотвори, да пресазда наш стварни живот”.² Али, наравно, тај задатак не само да нам није лако остварив, него се, једноставно, чак и не садржи у сазнању садашње уметности, уколико у њој господари бескрили натурализам, утилитарна тенденциозност, или пак немоћни естетизам. Нове сфе-

² Вл. С. Соловев, *Общий смысл искусства*, Собрание сочинений, VI. „Ако кажу — додаје он — да тај задатак излази ван граница уметности, онда се поставља питање: ко је одредио те границе”.

ре деловања и нови задаци уметности су под силом само нове, религиозне уметности, мистерије будућности. Ако би се, најзад, створила та хришћанска, црквена друштвеност, онда би и социјализам изгубио свој мртвачки карактер, какав има сад, прилагођен уској класној основи; он би постао живо оваплоћење свесветске јеванђелске љубави и престао би да се сједињује са духовним опустошењем које, ускошћу своје проповеди, он сада уноси у срца својих присталица. Сав општеполитички и социјални живот изгубио би ту досадну, прозаичну нијансу, некакву бескрилатост, која се сад осећа, добио би надахнут и пророчки карактер. И сва култура, осветљена унутрашњом светлошћу, показала би се прозрачна, пуна светлости и живота. Тај задатак превазилази не само силе, него и схватање једнога поколења, то је идеал, а не практични програм. Али тај идеал потпуно спољашње упућује, ствара саодговарајућа расположења и осећања и нагони на борбу с расположењима, осећањима, мишљењима, њему противречним. А њему противречи тај дух одвојености који се јако утврдио у савременоме црквеном сазнању које се храни надувеним, али неоснованим мишљењем, да у „култури“ потпуно царује тамно, сатанско начело. Међутим, тамо кључа живот за који се није нашло места у црквеној оградџи, нагомилава се свесветско-историјски и општечовечански опит који је неопходан и за црквено сазнање: па чак и са строго догматске тачке гледишта допустиво је такозвано „природно“ откривење, и ко ће му поставити границе и крајеве, ко ће рећи да нема за њега места у садашњој „световној“ култури. Према томе, потребно је с љубављу, без кичељивости, али с хришћанским смирењем, открити своје срце „световноме“ свету и, може бити, тада ће и старији брат, заједно с оцем, дочекати радосни дан када ће увидети да је блудни син био мртав и оживео, изгубљен и нашао се. И с једне и с друге стране треба да буде призната обострана кривица и принесена духовна жртва, и онда се природно рађа узајамно привлачење, и васпоставља се жива, стварајућа, заиста војинствујућа Црква која иште долазећи град. „Где, стојим код врата и куцам . . .“.

Распростирање црквенога самосазнања је непходно и ради завршавања васељенско-историјске трагедије, ради завршне појаве добра и зла и границе која их раздваја. Док постоји широка религиозно-неутрална зона „световне“ културе, последњи решени судар добра и зла није сазрео за последњу жетву, јер не може бити схваћен у својој ширини и непомирљивости. „Ништа у светској грађевини не треба да остане двосмислено“ (Шелинг). Само приликом уношења светлости у досад неосветљене области откриће се провидна тачка. Док се год жена обучена у сунце скрива у пустињи, још није раскривена сва противположност између Христове Невесте која у брачној опремљености чека Жениха, и жене која седи на пурпурној постељи, обучене у порфиру и пурпур, с именом на челу: тајна, Вавилон велики, мајка блудницама и гадостима земаљским (Апок. 17, 5).

Онда нека се што пре разгори тај пламен религиознога надахнућа, на највиши, последњи степен васељенско-историјскога и религиозног сазнања. Да, доћи Господе Исусе!

Summary

Archpriest Sergius Bulgakov

CHURCH AND CULTURE

In this article the author treats the problem of the ecclesiastical and secular culture. He notices the good and bad sides of the former as well as of the latter. He thinks that synthesis of the two would be for the improvement of both. This very important point the author develops in the framework of the biblical parable on the Prodigal Son, in which he finds that the good elder son, who is always with the father, represents the ecclesiastical culture and the younger prodigal son, who left the father, symbolizes the secular culture, which started at the time of the mediaeval Humanism and Renaissance. Its desirable return to the Church would mean the christianization of the secular culture, as well as the reinvigorating the Church's culture with new impulses.

ИСПОВЕДАЊЕ ХРИСТА ДАНАС

Ово су извештаји (овде незнатно скраћени) једне консултативне радне групе у којој је учествовало 30 православних представника са истока и запада, а међу њима и један број прехалкидонских источних хришћана.*

Та конференција била је сазвана на иницијативу Одбора Комисије за евангелизацију и светско мисионарство са циљем да православним теолозима укаже могућност да пружи свој допринос припремним радовима Секције I, на тему „ИСПОВЕДАЊЕ ХРИСТА ДАНАС”. Ова консултација је одржана од 4. до 8. јуна 1974 год. у манастиру Черника код Букурешта.

I. ЦЕНТРАЛНИ ПОЛОЖАЈ ХРИСТА СА ГЛЕДИШТА ПРАВОСЛАВНЕ ТЕОЛОГИЈЕ

Тему „Исповедање Христа данас” треба развити са гледишта централног положаја Христа у животу Цркве. Ми верујемо да се Христос налази у центру веровања, јер је Он динамички фактор хришћанске вере у свету. У сагласности са сведочанством Библије и са традицијом Цркве, ми исповедамо да је у богочовечанској личности Христа, дејством Светог Духа ваплоћен Бог Логос ради поновног рођења човека и успостављања његове заједнице са Богом.

Стога је Логос Божји не само Искупитељ, већ је он и Створитељ. Он стоји у центру и то у једном двоструком смислу: као божански Логос Он је како праузрок и слика нашег разума тако и покретач и саговорник у нашем дијалогу са Њим. Пошто је Он богочовечанска личност, центар свега и свих, Он је саговорник, креативни и генеративни прапочетак дијалога са Њим и самог међуљудског дијалога. Он је Логос свих ствари, а Логос је слика Оца. Свет има онтолошку основу у Богу зато што све ствари стоје у вези са Логосом. У њима је разум Логоса примио разнолики облик. Истовремено ствари су повезане и сједињене у недиференцираном јединству персоналног Логоса у једну хармоничну целину. Док су ствари материјално и телесно опипљиве и духовно схватљиве слике много-

* Став Комисије православних теолога, који су питање православног мисионарења данас обрадили на скупу у румунском манастиру Черника код Букурешта 1975. године. Превео из часописа *Orthodoxie heute*, 51/52, 1975., Војислав Утвић.

струкости у разуму и мишљењу Логоса, дотле је човечије биће слика Логоса као једне разумом обдарене личности.

Да би се поново успоставила заједница између Бога и човека, која је падом разбијена у своје космичке димензије, Логос се као личност још присније повезао са створењем и историјом људског рода. Он се оваплотио дејством Светог Духа. Својом инкарнацијом Он је открио суштину ствари и обновио људско биће.

У Христу не налазимо само разум као праузрок целокупног човечијег разума, већ се и цело наше биће уздиже до слике Божје уз учешће светог Духа. Тим актом је Логос успоставио један нови однос између творца и човека, један онтолошки однос, не статички већ динамички, који је успостављен и усавршен божанском силом, а долази до изражаја кроз св. Духа.

Христос је човек *par excellence*, центар стварања, човек у центру који је у вези са свиме. Кроз Њега ми смо позвани да доведемо човечанство до сазнања да се оно не сме задовољити својим недовољним рационалитетима, и да помогнемо људима да открију персонални узрок разума који је искључиво дат у Христу.

Но иако је Логос постао човек, човеку је и даље остала слобода да одбије заједницу са Богом. Из те перспективе посматрано објашњавају се грех и зло који стварно постоје и који се супротстављају обнављајућем дејству Логоса. Зло је корен расцепа и страсти који раздвајају људе једног од другог. Међутим ваплоћени Логос који људе ефикасно повезује, путем светог Духа, остварује заједницу у Цркви која је тело Христово. Црква познаје мисију божанског Логоса која сједињује, јер је Логос њено средиште те стога и основ за сједињење целокупног човечанства. Ми лично сретамо Христа у евхаристијској заједници, али се Његова стваралачка сила проширује на цео космос и води све народе ка савршенству у Њему.

Ова динамичка присутност Логоса у свету, као црквена заједница, значи да историја има јединит, непоновив значај за све оне који признају Христа. Стога се сам акт исповедања не налази ни под каквом доминацијом неког система или неке идеологије, који су испуњени апстрактним принципима истине, већ тај акт исповедања манифестује Христову истину, јер је Христос лично центар историје. Поновним раћањем у Христу, кроз динамички процес духовног преображаја, силом светог Духа, хришћани се могу ослободити робовања страстима и отворити себе за заједницу са Богом и са свим људима. Јер о личности се може говорити само онда ако је ту заједница, ако она постоји и са другим људима. Процес, који води у ту заједницу са Богом и са свим људима, има увек друштвени карактер. Свети Дух нас чини пријемчивим за јединство међу хришћанима и за јединство између хришћана и нехришћана. Свети Дух је тај који пробија сферу материјалног и на тај начин нам отвара поглед према Богу и на мистерију братства. Тиме ми постајемо пријемчиви и за позив Логоса, кога препознајемо у онима који пате и који су угњетавани. Тим поновним раћањем, хришћани се оспособљавају за нежна осећања; као следбеници Христови они остварују егзистенцијалну кенозу (самоодрицање), онако како се оно мани-

фестује у оваплоћеном Логосу, да би могли схватити људске тегобе својих ближњих. На основу космичке присутности Логоса, ми смо позвани да дамо свој удео у развоју и напретку света. То претпоставља постојање способности да препознамо знаке историје, како би је могли тумачити и схватити у духу божанске воље.

У есхатону (крајњем савршенству) биће све ствари потпуно откривене и остварене, а дотле Црква учествује већ у есхатону кроз првобитне дарове светог Духа. Стога она исповеда да је тај есхатон отворен Логосом кроз првобитне дарове Духа. Ови дарови јесу прапочетак и сила, да би се целокупно човечанство увело у будуће царство и да би се свету дала радосна нада у прави и вечни живот који долази после Христове жртве на Крсту.

II. ЈЕДИНСТВО И МИСИОНАРСТВО

1. Теологија и мисија

Мисија Цркве заснива се на Христовој мисији. Да би се ова мисија правилно разумела треба у првом реду да се позовемо на учење о Светој Тројици. Апостолско посланство, дато од Христа, има свој корен у чињеници да је и самога Христа послао Отац у Светом Духу (Јов. 20, 21—23). Значај овог библијског сведочанства за наше разумевање мисије опште је признато, међутим његове тројичне импликације заслужују већу пажњу него што им се обично поклања.

Тројична теологија упућује нас на то, да је Бог сам по себи живот заједнице и да је његово деловање у историји усмерено на то да уведе човека и све створење у ту заједницу живота својственог Богу. Мисија није у првом реду усмерена на ширење или предавање интелектуалних уверења, учења, моралних заповести итд, него је она усмерена на пропагирање заједничког живота који се налази у Богу. „Посланство” мисије по својој суштини јесте посланство Духа (Јов. 14, 26), које управо манифестује живот Бога као ту заједницу (2. Кор. 13, 13).

Христос није послан у свет само као учитељ или као пример него је послан као носилац тог божанског живота, који тежи да свет уведе у суштину светотројичног живота. Што је Христос у древној Цркви схваћен као Божји Логос то је било стога што је тада требало да се разјасне две ствари које су релевантне у вези са мисијом. Пре свега требало је да дође до изражаја да Христос као Логос вечно битише у Богу као друго лице Св. Тројице и да је послан у свет и као носилац тројичног живота и као самостална личност. Са друге стране требало је да постане јасно да је Христос као космички Логос добио ону исту моћ коју има и свет и да је послан ради узвишеног циља, да уведе свет у Божји живот. Стога је Христова мисија по својој суштини исто што и самоизливање и самопредавање Тројице да би свет постао учесник у божанском животу.

Ова Христова мисија врши се у једном „палом свету” и наилази на отпор „силе и власти” греха и зла. И због тога је морала Христова мисија неизбежно да пође путем крста. Зато је мисија

спојена са борбом. Она представља враћање Богу, јер је то враћање пасхом и крштењем означено као прелаз света у једну „нову твар“. Та борба се не манифестује само у срцима појединих људи, него су њени облици и неправда, угњетавање и слично; они прожимају целокупан социјални живот, док у виду болести и смрти прожимају и целокупну природну егзистенцију. Док је контекст мисије неминовно стварност крста и сукоб Тројичног Бога са „силама и властима“ греха, дотле Христово васкрсење у двоструком смислу баца одлучујућу светлост на мисију. Оно у првом реду упућује на то да ће исход мисије без сваке сумње бити победа над силама греха са свим њиховим социјалним и природним импликацијама (савлађивање смрти). Ту поузданост дају нам Христово вазнесење и његово стално заузимање за нас с десне стране Бога. Васкрсење упућује истовремено и на то, да тај успех мисије неће моћи да омету историјске снаге, јер је она есхатолошког карактера. Дух Божји је васкрсао Христа из смрти (Рим. 8, 10). Мисија Цркве не може да успостави Царство Божије нити да га оствари на земљи. Она може да најави долазак Царства објављивањем васкресења, и да га припреми кроз свете тајне. Мисија може да створи предзнање о царству, али га не може сама створити.

2. Црква и Мисија

Ако Христова мисија по својој суштини не доноси у свет ништа мање него самопредавање Тројичног божанског живота, онда из тога произилази да је мисија у крајњем случају остварљива само као црквени догађај видиве заједнице, који у божанској историји одсликава заједност Божанске Тројице. А баш то треба да буде Црква. Но при томе треба имати у виду да мисија цркве може да буде ометана, изопачена или потпуно онемогућена, и да не може да буде усмерена на неку историјску заједницу у којој се огледа ова тројична суштина заједнице. А такав је случај тамо где је Црква у толикој мери изопачена и разједињена да у њој не постоји заједница, или је то случај тамо где се мисија не врши у односу на Цркву, него само у односу на појединца или у односу на историјске социјалне реалности. То је разлог да јеретичко схватање цркве онемогућује мисију или се извитоперује.

Ако мисију посматрамо у тој свеобухватној перспективи, онда ће бити јасно да се мисија не односи искључиво на атрибут „апостолства“, него и на све »notae« (битне карактеристике) Цркве, укључујући њено јединство, светост и саборност. То има одлучујућег утицаја на концепцију мисија, јер оне претварају квантитативни карактер мисије, у квалитативну реалност. Доказ за то, да мисија постоји, није број „обраћених“, или статистички податак о броју чланства, јер свест о постојању мисије одређују: светост, јединство и католичански карактер Цркве (при чему ово последње не сме да буде замењено географском распрострањеношћу), више од било каквог бројног успеха.

Ова еклесиолошка перспектива имплицира да се у мисији у крајњој линији ради о указивању на суштину таквог квалитета у коме се огледа и квалитет Тројице. То је она тачка у којој се актуелне антрополошке, социолошке и црквене бриге нашега времена далекосежно поклапају, или изгледа да се поклапају. Црква покушава да премости расцепе који постоје у социјалном и природном свету и то тако што указује на стварање заједнице коју Створитељ нуди свету кроз Цркву као тело Христово. Међутим не сме се изгубити из вида специфичност мисије Цркве. Она се суштински састоји од следећих тачака: а) социјалне промене у складу са назначењем Цркве под претпоставком да оне у потпуности поштују човека као личност, да поштују његову слободу и његову особеност као јединке; б) социјалне промене остају појединачни покушаји све дотле док цео природни космос не буде измењен и смрт преброђена; и ц) обраћање актуелним проблемима човекове егзистенције и борба за социјалну правду део су „узаних врата“ која воде у Царство Божије, али сам историјски процес није у стању да то Царство створи нити да га реализује.

Ако ствари тако стоје, онда се поставља питање: на коју реалност тада може Црква да укаже да би понудила „предукус“ заједнице коју она најављује? У историји постоји само једна могућност, а то је евхаристијска заједница и сама Црква као целина у својој канонској структури, уколико је она одређена том евхаристијском заједницом.

3. У сва времена своје историје Православна црква се бавила мисионарским активностима и проповедала еванђеље о Христу оним народима који за њега дотле још нису чули. Желимо да пре свега укажемо на два аспекта који су традиционално одређивали православни став у мисионарском раду, а који су од посебног значења за нашу садашњу ситуацију.

а) Православна мисионарска активност често је имала успеха онда, када се одвијала као спонтано и лично сведочанство хришћанске љубави, хришћанске светости и хришћанске заједнице божанским животом, а не као организовани, споља планирани и потпомогани подухват. Такво сведочанство понекад су чинили лајици или жене (св. Нина у Грузији, св. Фрументије у Етиопији). У другим случајевима су монашке заједнице унеле у нехришћанска друштва тако аутентичне форме заједничког живота у Христу, заједничке молитве, заједничког рада и служења, да је већ и само постојање тих монашких заједница било довољно да доведе до прихватања и разумевања хришћанске мисије (манастири у Северној Русији).

б) Православна мисионарска активност било да је систематски планирана било да се одвијала спонтано, базирала се на настојању да се Свето писмо и литургија непосредно приближе новим хришћанима на тај начин што су преведени на њихов матерњи језик и што се руковођење „младим црквама“ пренело на домаће свештенство. Најзначајнији историјски пример таквих тежњи јесте словенска мисија св. Кирила и Методија. Њиховом примеру следило се и у најновије време (св. Никола у Јапану). Међутим у поменутих примери-

ма то „одوماћивање” није никада сматрано да је само себи циљ, него су чињени напори да се одржи културни континуитет између цркве матице и њених „кћери” (у литургији, уметности, музици итд.), да би се одржала свест о универзалном јединству Цркве.

Признајући снагу овим традиционалним православним тежњама у мисионарском раду и захваљујући Богу за његову свемогућу благодат, морамо исто тако признати да су сведочење и мисија Православне цркве, нарочито у ново време и у модерном свету били ометани, зато што је попустила свест о универзалном јединству између локалних аутокефалних цркава. Било је изгледа да се изгуби свест о томе да су јединство и мисија недељиво међусобно повезани и да се божанска љубав и јединство не могу убедљиво проповедати ако нису постали норма сопственог живота. Посебно у земљама у којима православне заједнице имају релативно младу историју (напр. Америка, западна Европа, Аустралија), постоје јурисдикционе области које се територијално укрштају, па аутокефалне цркве настоје да у своје поступке и принципе уносе рационалистичке мотиве који припадају „палом свету”. Мисија Православне цркве и њено сведочење пред светом много су ослабљени овим противречностима и конфликтима. Ове противречности морају се што пре отклонити заједничким напором свих Православних цркава.

III. ИСПОВЕДАЊЕ ХРИСТА ДАНАС КРОЗ ЛИТУРГИЈУ ВАЖНИ АСПЕКТИ ЛИТУРГИЈЕ

Евхаристијска литургија јесте потпуно учешће верних у спасењу које им је дато оваплоћењем Божанског Логоса, и које се преко њих преноси у цео свет. Предавањем самога себе, жртвом Христовом и Његовог народа, а освећењем хлеба и вина као и заједничарењем у Телу Христовом, евхаристијска литургија је место где доживљавамо пуноћу спасења, заједницу светог Духа и небо на земљи. Кроз смирену и „кенотичку” тајну Божанског Логоса у мистерији принесеног, ломљеног и датог хлеба „ми проповедамо његову смрт и исповедамо Његово васкрсење до његовог поновног доласка”.

Растућом силом светог Духа Његов народ се путем покајања и опроштења уводи у тајну крста и васкрсења. Стога су трпење и радост нераскидиво везани са исповедањем Христа; то је радосно испаштање јер оно води у победу над оцем лажи и зла.

Лепота литургије васпитава наша срца и наше очи за контемплацију несаздане светлости свете Тројице у њеној небеској слави. Али ако слава крста и божанска лепота литургије не препороде наше грешно и нагрђено биће у једну стварну унутарњу лепоту онда ће нам учешће у литургији бити на осуду и проклетство.

Црква и свет

У литургији захваљујемо Богу и у име створеног света молимо се да се пали свет обнови Христовим посредством. Она је слика Божијег Царства; кроз њу се космос претвара у Цркву.

Иако је евхаристија потпуни прилаз економији спасења, она није сретство, него циљ и полазна тачка мисије.

Евхаристија треба да открије и иконску функцију Цркве.

Евхаристијски скуп, на који Црква указује као на институцију, јесте њена једина и права слика и провидна икона Христа.

Још увек је најбоља мисионарска метода она, када ми сами себе отворимо за Еванђеље и Св. Духа и то помоћу киноније божанског живота и крви, те тиме себе посвећујемо.

Суштина исповедања Христа је у томе да Христос буде присутан у причасницима и да путем аскезе и остане у њима. То је суштина исповедања Христа. А једна хришћанска заједница може проповедати еванђеље и може да буде саслушана само онда, ако је и сама жива икона Христова.

Кроз литургију хришћанска вера продире у највеће дубине човечјег живота и ствара се присна повезаност православног идентитета са свим културним стварностима, тако да ово последње буде преображено оним првим. А то је један дуг и тежак процес.

Препород који се врши кроз литургију не сме никада ићи на рачун верности аутентичној традицији, верност аутентичној традицији имплицира слободу која је потребна ради ваплоћења вере у домаћу цивилизацију, као што имплицира и преображај срца који је потребан да би се нека природа интегрисала у литургију и истовремено доживела свој преображај.

Литургија и јединство

Када ми у литургији сви учествујемо „у једном хлебу и једној чаши, ми се молимо за сједињење у заједници једног и светог Духа“ (литургија св. Василија), и када смо окупљени око једне и свете трапезе уз началствујућег епископа, ми се као браћа Христова заједнички молимо нашем заједничком Оцу.

Као појединачне личности које су уједињене љубављу, ми једнодушно исповедамо јединство Трију Божанских Личности у Светој Тројици, Оца, Сина и Светог Духа, који су недељиви и једнога бића.

Сједињени у једном Христу, страдајућем Слуги и Господару света, ми треба да идемо у свет и да изразимо наше јединство кроз смерност и љубав, служећи свету, и да сведочимо за васкрслог и владајућег Спаситеља света, показујући да смо одбацивши страсти и светску сујету кренули ка небеском Јерусалиму, који се већ огледа у божанској литургији.

IV. ЕВАНЂЕЛСКО СВЕДОЧАНСТВО ПРАВОСЛАВЉА ДАНАС

Еванђелско сведочење само је једна од многих димензија целокупне мисије Цркве. Еванђелско сведочење означава специјално проповедање Христа људима који нису хришћани и који се налазе свуда у свету. Ту спада, међутим, и то да и Црква пружа то сведочанство и међу својим само номиналним члановима.

Еванђелско сведочење јесте позив на спасење, односно поновно успостављање односа између Бога и човека у смислу православног хришћанског учења о обожењу (теосис). Ово посланство има свој почетак у Светом писму које сведочи о искупљењу човечанства у Исусу Христу; оно садржи међутим још и један одређени поглед на живот на основу којег човек стоји према Богу, према свом ближњем као појединцу, према заједници, према својој сопственој личности и према свом назначењу. Тај животни поглед садржи како однос између Бога и човека тако и однос између човека и његових ближњих (хоризонтални и вертикални однос).

По својој суштини еванђелско сведочење је првенствено и пре свега суочавање човека са посланством, судом, љубављу, присутношћу, искупљењем, заповешћу и преобразитељским силама једне, свете и недељиве Тројице.

Еванђелско сведочанство даје човеку прави одговор на суштинске потребе које он као човек има. Оно даје божански одговор на стварне потребе људи као појединаца и као чланова једне заједнице. Сведочанство је порука о препороду човека и његовом обожењу. Као такво то сведочанство односи се на најдубље невоље човека, али оно даје одговор и побеђује стварне тегобе човекове у једном специфичнијем и конкретнијем смислу.

Пошто је човек пао, то ће еванђелско сведочанство у очима људи садржавати и један елеменат лудости (**мориа**), као што ће оно у себи носити и један елеменат „скандалона” и то једноставно зато што разум човека никада не може у потпуности да схвати трансцендентну мудрост Бога. Па ипак еванђелско сведочанство објављује више него само једну поруку о божанским својствима; оно говори и о могућности једног живота који по својој пуноћи може да егзистира у заједници тела верних, Цркви, а делимично и у ванцрквеном свету.

Није ствар наше воље да радосну вест задржимо за себе. Саопштење речи, њено даље пропагирање, исповедање вере, што је некада све било поверено светима, јесте интегрални саставни део нашег позива, да бисмо постали слика и прилика Божја да бисмо, дакле, постигли обожење. Оно што је св. Павле рекао својим земљацима, то треба да рекну и сви верни онима који не познају живот у Христу: „жеља је мојега срца и молитва Богу за спасење Израиља” (Рим. 10, 1). Јер ако се еванђеље (радосна вест) не саопштава, онда је то једна противречност у самој себи.

Иако еванђелско сведочанство може да прође кроз многе фазе и да буде заустављено на многим успутним станицама, оно коначно ипак има само један циљ: да нас одврати од нечистог живота који карактерише грех, одвајање од Бога, подавање злу и непотпуно остварење слике Божје, а да нас упуту у нови живот, који се одликује ослобођењем од греха, поштовањем Божјих заповести, обнављањем заједнице са Богом у Светој Тројици, интензивнијим успостављањем Божијег лика и остварењем Христове љубави међу људима. Изражено кратко и прегнантно, крајњи циљ еванђелског сведочанства је враћање Богу и крштење. У враћању Богу врши се вољно одвраћање

од греха, смрти и зла, односно остварује се прави живот у Богу. Крштењем улази један нови уд у нови живот Божије заједнице, у Цркву.

Еванђелско сведочанство треба да доведе људе до сазнања спаситељске Божје снаге у њиховом сопственом телу. „Јер је он Бог свију и богат за све који га призивају „Али како ће дакле призвати онога у кога нису поверовали. А како ће веровати у онога за кога нису чули? А како ће чути без проповедника? А како ће проповедати ако нису послани” (Рим. 10, 12, 14—15). У временском раздобљу од две хиљаде година ова Павлова порука задржала је своју актуелност и своју независност од времена.

Први и најважнији метод еванђелског сведочанства још је увек онај исти какав је био и у древној цркви. Многобошци су сагледали квалитет живота првих верника те су били у тој мери привучени његовом силом и лепотом да су се трудили да нађу узрок и моћ таквог живота (упореди напр. Диогнетово писмо; Похвалну песму Либанија, паганског беседника, матери св. Јована Златоустога.)

Први метод еванђелског сведочанства састоји се у томе да људи који су искусили и прихватили љубав Божју, ту љубав и даље другима саопште. „Ми волимо зато што је Он први заволео нас” (1. Јов. 4, 19). И то је био позив на еванђелско сведочанство, када нам је апостол љубави препоручио: „љубазни, да љубимо један другог јер је љубав од Бога и свако који има љубав, од Бога је рођен и познаје Бога” (1. Јов. 4, 7).

Иако божанска литургија по својој суштини и у првом реду остварује јединство Цркве са Христом па је самим тим и манифестација реалности Цркве, она ипак може имати утицаја на Цркву у смислу еванђелског сведочења. Из свих делова света имамо сведочанства о моћи божанске литургије која преображава и шири еванђеље,

Еванђелско сведочанство треба — у оквиру могућности — пружити и онима који су отпали од Цркве. То сведочанство међутим треба схватити у најширем смислу. То свакако укључује у себе и лично сведочење о сили благодати у животу појединих верника. Историје о светитељима, синаксари и светоотачка литература, дају хришћанима нашег времена снагу да објављују силу светог Духа у свом животу или животу других људи.

Ово сведочанство је часна традиција одомаћивања православне вере уз поштовање националних култура. Православље је поносно на своју традицију мисионарења и свету, које никада није одисало духом колонизирања, него је тежило да веру прилагоди обичајима, језику, традицији и начину живота људи којима је доносило еванђеље. Било где да данас православље мисионари оно мора да те методе задржи и да их и даље изграђује.

У данашње доба највећем броју Православних цркава тешко је да говоре о спољној мислији, док многим Православним црквама таква могућност данас није ни дата. Њихова служба је веома ограничена на домен унутар Цркве и на нације у којима те Цркве живе. Неке православне цркве опет заслужују опомену, јер иако имају могућности и сретстава ипак не слушају наредбу: „Зато идите и на-

чините све народе мојим ученицима, крстећи их у име Оца и Сина и светог Духа' (Мат. 28, 19). То исто се односи на православну међуцрквену помоћ, а пре свега на нове Православне цркве у Африци, на Аљаски и на Далеком Истоку.

Еванђелско сведочанство Цркве у првом реду је намењено ономе хришћанину који у ствари није хришћанин. Многи су крштени рали се нису у Христа обукли, него су га одбацили било својом вољом или услед индиферентности. Међутим ови људи су још у стању да из социјалних, културних и етничких разлога успоставе извештан однос према хришћанској заједници. Рехристијанизирање хришћана је један важан задатак за еванђелско сведочење Цркве.

Еванђелско сведочанство се односи и на људе који православно хришћанство површно идентификују са својом националном културом. Ми се не можемо задовољити процесом одомаћивања ако широки домени нашег националног и културног живота не би били прожети еванђељем. Неизменива сила свете Тројице усмерена је на то да продре у сваки угао и у сваку пукотину нашег националног живота. За такав позив еванђелског сведочења посебно су пријемчиви они људи који живе у традиционално православним земљама, или који потичу из таквих средина.

Ми поново морамо да научимо лекцију св. отаца, да је Црква уста и глас сиромашних и угњетених, насупрот владајућим силама. У условима нашег времена морамо поново учити „како се говори у ухо цару“ у интересу народа.

И коначно, еванђелско сведочанство обраћа се новом секуларизованом човеку, у једном свету који и сам постаје све више секуларизован. Снагама технике, успесима науке и контролом над природном средином, човечанство је стекло завидну превласт над својим сопственим животним условима. Међутим ова превласт има и много негативних последица. Она је оснажила човеково убеђење да је он сам себи довољан; човек себе сматра у првом реду за потрошача; он је *homo oeconomicus*; ограничени циљеви живота не траже никакве трансцендентне оквири, никакво опраштање, нити поновно успостављање човековог односа према Богу, никакав сакраментални живот, никакво обожење, никаквог Бога. Али баш због тога што живи у таквој тами, човек је предмет еванђелског сведочења Цркве.

У ужем смислу задатак еванђелског сведочанства је поверен трима групама или категоријама хришћана и то свакој на свој начин. У првом реду треба именовати оне који су посвећени за службу Богу. Најважнији носиоци еванђелског сведочења Цркве јесу епископи заједно са презвитерима и ђаконима као и манастирска братства. У историји Цркве ови „професионални“ еванђелски сведоци утицали су на Цркву са великим успехом. Они то чине и даље уколико служе литургију, проповедају реч Божју, посећују угњетаване и оне који пате, и пред трибуналима световне власти проповедају реч истине, проповедају еванђеље небројеном броју слушаца преко електронских средстава, преко штампане речи саопштавају православну истину, или који ходи путевима спољног мисионарства. Међутим ми смо искупили свесни чињенице да смо запали у

летаргичност и постали наглуви за божански задатак. Установе за Теолошко образовање на свим нивоима позване су да уклоне ту наглувост те да будуће припаднике свештеничког staleжа васпитају тако да ови буду одговорни и свеобухватни чувари еванђелског сведочанства.

Друга група, којој је на посебан начин поверено еванђелско сведочанство, то су лаици. Они су део „царског свештенства” Цркве. Сви ми, и свештеници и лаици, обухваћени смо у позиву св. Петра: свето свештенство, да посредством Исуса Христа принесете духовне жртве које су Богу угодне” (1. Петр. 2, 5). Као такви, сви смо ми „изабрани род, царско свештенство, свети народ, народ Божији”. Стога лаици учествују у целокупном раду Цркве укључивши и еванђелско сведочење. Поред осталог дужност свештенства је да лаицима објасни и јаче усади у свест улогу њихову у испуњењу налога који им Црква ставља у задатак. Као што је горе објашњено, најважније сретство еванђелског сведочења данас, јесте аутентични хришћански живот на који је сваки лаик позван. Ту спада и снажно и живо учествовање у божанској литургији, лично сведочење за веру, хришћанско ангажовање верних у социјалном, политичком, васпитачком, културном и интелектуалном животу свога народа и друштва. Православље кроз наставу и предавање спојено са еванђелским животом то су услови за једно право еванђелско сведочење лаика.

Коначно има међу нама људима и таквих, који смо и против своје воље позвани да будемо мисионари. Неочекивано можемо да будемо позвани да будемо сведоци еванђеља и то онда ако нас власти и силе нашега доба ставе у такву ситуацију у којој није могућ компромис и прилагођавање, па нам преостаје још само мучеништво. И ми сами данас доживљавамо отуђење, сужањство и осуду, борбе у арени како су их први хришћани искусили. Ако нас Бог позове морамо бити спремни за посебно мученичко сведочење. Други уди тела Христовог бивају посебним даровима Светога Духа издвојени и позвани за еванђелско сведочење. У свим временима бивали су људи покретани Светим Духом и опремљени сасвим нарочитим даровима. Такви људи могу да преузму на себе дело еванђелског сведочења. Они су међутим обавезни да то стално чине на основу вере и истине тела Цркве. Са своје стране мора Црква да се према тој браћи, која су обузета светим Духом, односи са мудрошћу једног Гамалиила.

Тешки и трновити проблем обнове спољне мисије Цркве, не може решити само једна Православна црква. Али ми не можемо побијати постојање тога проблема, него треба да пронађемо заједничке организоване православне акције, како не би нашкодили нашој православној браћи нити јој учинил рђаву услугу. Са једног свеправославног становишта, данас је спољна мисија сигурно важан елеменат за разумевање наше заједничке мисије у свету. Такође је саставни део наше мисије да православље штитимо тамо где се се оно данас може наћи. Ми морамо такође сасвим поштено да признамо да постоје границе и егзистенцијална ограничења нашем деловању.

Summary

CONFESSING CHRIST TODAY

This theme is developed from the point of view of the centrality of Christ in the life of the Church. Christ as the Logos incarnate has revealed the essence of all things and has renewed the human being. Only in the eschaton (ultimate perfection) all things will be perfected. Until then the Church already participates in this eschatological perfection through the gifts of the Holy Spirit present in her since Pentecost.

The trinitarian theology points to the reality that God in Himself is the community of the Three Divine Persons, henceforth God's activity in history aims to introduce men and all creatures into the trinitarian community life. Therefore, the missionary activity is not in the first place directed to the propagation of intellectual convictions or moral commandments, but its main goal is to introduce all creatures into the trinitarian life of God.

The Church as the visible community in history reflects the togetherness of the Three Divine Persons. The proof that the mission is successful is not the number of «converts» but the holiness, unity and catholic character of the Church's life.

It has been observed that in the last centuries the sense of universal unity among different autocephalous Orthodox churches has been weakened. This inconsistency has to be done away with by a more active missionary work.

The beauty of Liturgy educates our hearts to see the uncreated light of the Holy Trinity. However, the Eucharist is not a means but the goal of the Orthodox missionary work. The Eucharist reveals also the iconic function of the Church.

The Christian witness ought to be addressed not only to the non-Christians but also to the Christians by name. On the whole, the Gospel is the call to salvation of all, the call to deification (theosis). However, it would be a contradiction in itself if this joyous message of the Gospel would not be communicated to all. The final goal in the missionary witness is the return of men to God through baptism and the life in the Church.

Our tradition of the indigenization of the Orthodox faith into the diversity of national cultures should facilitate our missionary work. Our mission has never had the flavour of colonization neither that of uniformity, but it has always tended to adapt the Gospel to the customs, language and the way of life of the newly converted people.

We have the problem of re-christianizing the indifferent and luke-warm Christians, who often identify the Orthodoxy with their national culture.

We ought to learn again the lesson of the Holy Fathers, namely to be like them on the side of the poor and oppressed. To have the courage of the Holy Fathers in order to criticize the leaders of the society.

In addition to the professional missionaries — bishops and priests — the laity should also be active in confessing Christ every day and everywhere.

Some are called against their own will to be witnesses of Christ when they have to become martyrs of Christ.

This article is translated from the periodical *«Orthodoxie heute»*, No. 51/52 — 1975.

Др Димитрије М. Калезић

ПОЈАМ БОГА КОД ЊЕГОША

О бићу Божјем

Студије о Његошу су разгранате и садржајем богате, уопште узето. Али узето посебно, није свака њихова грана довољно разубена. Највише је урађено на подручју историје и литературе, добри су резултати постигнути у области филологије, али најмање је и најслабије продубљена философска страна Његошева стваралаштва. Дobar дио литературе са овога подручја није ни најмање допринио проницању у Његошеву мисао. Недостајало је дубине и снаге мисли па се није проницало у Његошеву идеју, него је често у Његошеву стваралаштву тражен утицај ове или оне философске школе, овога или оног философа. Зато су Његошеву мисао извјесни испитивачи Његошева стваралаштва посматрали феноменално без порива према њеном ноумену и онда су на њеној спољашности тражене и, често, „педантно“ налажене подударности са појединим философским дијалектима, школама, традицијама... Тако је дошло до површнога и евидентног — али скроз плиткога и неадекватног — сврставања Његоша у еволуционисте, материјалисте, идеалисте, дијалектичаре..., затим у деисте, пантеисте па, скоро, и атеисте... То је био резултат хладнога и педантнога позитивистичког метода који је у Његошеву стваралаштву тражио, и нашао, небројене сличности са разним философским дијалектима и школама а није примјећивао да Његош има нечега дубљег — свога и оригиналног. Тако је Његошево дјело, посредно, свођено на један биједни еклектизам који није имао своје идејне залогe. Извјестан број радова који се односе на Његошеву философију представља изузетак: његови аутори су успијевали да проникну кору феномена и да посегну дубље за мотивима. Ипак, остало је, и остаће, још недодирнутих и неречених ствари.

Прво питање на коме се спотицало у прилажењу Његошу и у развијању и интерпретацији његове философије јесте управо питање Бога. А ово је врло важно питање; оно представља сам нуклеус Његошове метафизике. Од правилнога приступа њему и од правилности његова решења зависи даље правилно проницање у Његошеву мисао у цјелини, као и њена интерпретација; јер правилно поимање метафизике, као дубље и обухватније, имплицира — и у извјесној мјери

јемчи — правилност увида и схватања његовог учења о другим двама чворним питањима — о свијету и о човјеку, а онда и о свим потпитањима која ова питања носе собом.

Његошево учење о Богу је најближе, својом концепцијом, библијскоме схватању, односно поимању Бога. Као у Библији, тако и у Његоша разликујемо двојаку употребу и двојако значење ријечи, појма бог. Та ријеч означава суштину и име метафизичкога — а то значи надсвјетскога и надвременог — бића, Бога. Али Бог је, према натприродном Откровењу, сачуваноме у Библији и у Предању Цркве, лично биће, а не неки безлични метафизички принцип или бесвјесна стихија; он је творац, промислитељ и судија свијета. Својим бићем, односно својом суштином, Бог је изнад свијета, а с друге стране, Бог је својим бићем, односно својим енергијама, у тварном свијету. Значи, својим бићем Бог је истовремено и изнад свијета и у свијету. Због тога човјек није кадар да сазна — чак ни да појми — његову метафизичку суштину; али зато његове енергије које се манифестују у видљивоме тварном свијету човјек примјећује и сазнаје — зависно већ од мјере свога дара, способности.

Због тога што се, према библијскоме казивању, Бог налази у исто вријеме и изнад свијета и у свијету — Бог је за човјека надпојмив и појмив, истовремено. Бог је несхватив суштином до које човјек никако и никада својим природним моћима не би могао да досегне ни да је прозре јер је обдарен кратким умом¹ чија је „хитрост“ слаба, па зато она Божјег

... сушчества величество
кадра није исл'једити.²

Веза душе и тијела у човјекову сопственом бићу за човјека је тајна коју он „никад прозрет неће”.³ А колико изнад ове тајне која је сва у сфери створенога свијета, високо стоји тајна нестворенога Бога који је „више свијех”!⁴ Бог је, затим, сазнајан, појмив, човјеку у видљивој „божанственој” тварној природи својим невидљивим божанским нетварним енергијама којима је прожета сва твар, све, дакле, створено — видљиво и невидљиво. И тако се долази до извјесног знања о Богу. Истина, само разликовање Божје суштине и Божјих енергија немамо развијено у Библији; оно је у њој само присутно, и њега ће тек касније да изведе и развије патристичко богословље. Библија само редовно истиче идеју човјекове немогућности да непосредно види Бога, да га обухвати умом — да га сазна и дефинише, и, истовремено, стално се истиче идеја перманентне и активне присутности Бога у свијету. Изрази „суштина” и „енергија” су религиозни и философски пород непосреднога животног искуства црквених отаца и учитеља; а њихов мистички доживљај и његов философски изражај имају свој коријен и свој метафизички и аксиолошки основ управо у Откровењу.

¹ Целокупна дела Петра Петровића Његоша, Београд, 1967 (у даљем навођењу: Дела), I, 66 (Црногорац к свемогућем Богу, 138). — Цифре послије наслова у загради означавају стих дотичнога дјела.

² Дела, I, 248 (Вечерња молитва, 59—60)

³ Дела, I, 158 (Мисао, 8)

⁴ Дела, I, 63 (Црногорац к свемогућем Богу, 35)

На одређенима одабраним примјерима из Његошеве философске поезије непосредније ћемо да примијетимо оба ова питања која нам, на први поглед, изгледају као двије стране једнога истог питања — и питање Божје суштинске трансценденције свијету и питање Божје енергијске присутности у свијету.

Ово надрационално цјеловито поимање питања и његов третман — овдје је то питање Бога, односно питање Његошевога схватања Бога, учења о Богу — има библијску димензију, јер превазилази и надраста сва ограничења: и према физици — створеноме тварном свијету, и према метафизици — нествореноме надтварном бићу, Богу који је творачки узрок и творец свега што постоји.

1 Биће Божје за човјека је несхвативо (=надсхвативо)

Налазећи се у одређеноме времену и на одређеном простору, човјек уочава „све дивоте неба и небесах”⁵ и њихове чари, па било да су у питању умови или свјетови, али ништа од свега тога он не може да упореди са Богом:

Што је скупа ово свеколико
до општега Оца поезије!⁶

Све створено — небо, умови, свјетови, све је то творевина Божја, твар, а не надтварни Бог. Зато с њим не може да се упоређује. Исто тако ни изабрани створ Божји — човјек сам себе не може да пореди с Богом, јер је дубоко свјестан немјерљивости себе и Бога:

Ја ли Тебе да с' подобим,
Теб', који си сама вјечност
спрам које се једва могу
ја показат да сам био
и на свјет се појављао.⁷

Значи, Бог је нешто што превазилази човјека као лични и свјесни дух, и објективни свијет као видљиву стварност. То превазилажење се може квалификовати као квалитетно и квантитетно, јер Бог је неупоредиво друкчији и несравњиво већи од човјека и свијета, али и поред све своје тачности — ово квалификовање је неадекватно, јер су његови разлози дубљи: они су метафизичке природе, јер Бог —

... сваког добра савршенство
надвисује и у себи храни.⁸

Објективни свијет и објективно-субјективни човјек у њему, метафизички гледано — твар су, творевина су, значи: налазе се на једноме истоме онтолошком досегу, а то је ниво створенога, физичког. Ова категорија егзистенције је условна, зависна.

⁵ Дела, III, 141 (Луча микрокозма, Посвета, 171)

⁶ Исто, (Исто, 175—176)

⁷ Дела, I, 65 (Црногорац к свемогућем Богу, 122—126)

⁸ Дела, III, 170 (Луча микрокозма, III, 135—136)

По Његошеву схватању, Бог је биће надусловно, надзависно, слободно; тачније речено — апсолутно. Као такав, он је високо изнад свакога поређења са било ким или било чим из сфере створенога; прије свега, због тога што је свијет створен, и у њему човјек, а Бог је нестворен, самобитан. О томе лијепо и јасно говори Његош у једној својој мисаоној поеми у којој се обраћа Богу као личноме и живом бићу:

О Ти, бићем бесконачни
без почетка и без краја!
Почетак си сам основа
и крај свега у Теби је.⁹

На другом мјесту наводи ријеч самог Бога:

Ја сам — каже — сам по себи био;
бит по себи већ ништа не може,
јер је против закона природе ...¹⁰

Човјек је биће потопљено у временски поток — то је историјска раван егзистенције; она је категорија свега створеног, па и човјека. Човјек само повремено успијева да превазиђе и надрасте сферу историјског, не излазећи из ње, и да доживи нешто друго и друкчије — вјечност, а то је оно што представља метафизичку подлогу. Вјечност као таква је атрибут и категорија божанскога, самог Бога. И вјечност као нешто претпостављено и супериорно времену, као нешто у чему је наш први и задњи, најдубљи принцип — узрок и циљ, почетак и крај — представља нешто што је изнад времена и стварања, али ипак није Бог него само његово својство које му припада, јер

Он је стариј начала и конца.¹¹

Значи, Бог није једноставно почетак и свршетак, алфа и омега, него Онај који поставља тај почетак, алфу, и који држи свршетак, омегу:

Почетак си (Боже) сам основа
и крај свега у Тебе је.¹²

У вјечности као таквој све постојеће почиње и завршава се; све осим самопостојећег Бога, вјечнога Оца и Цара,¹³ јер је он биће, односно свебиће које је преегзистентно и постегзистентно, препочетно и позавршно, још љепше и тачније — надегзистентно. Зато је Бог — Бог „данах, ноћих и часовах”.¹⁴ Самобитни и апсолутни Бог је, будући „свемогућством вјенчан”,¹⁵

⁹ Дела, I, 62 (Црногорац к свемогућем Богу, 1—4)

¹⁰ Дела, III, 171 (Луча микрокозма, III, 142—144)

¹¹ Дела, III, 205 (Луча микрокозма, VI, 30)

¹² Дела, I, 62 (Црногорац к свемогућем Богу, 3—4)

¹³ Дела, III, 159 (Луча микрокозма, II, 122); Дела, III, 179 (Луча микрокозма, VI, 29); Дела, I, 223 (‘Ради човјек све што радит може, 36)

¹⁴ Дела, IV, 269 (Химна ноћи, 16)

¹⁵ Дела, III, 167 (Луча микрокозма, III, 146)

... сам себе вјенчао
над вјечношћу и над времснима,¹⁶

па је он зато „сама вјечност”¹⁷ која никад не престаје:

Ти (Боже) истока немаш ни запада.¹⁸

Зато је у Богу колијевка вјечности,¹⁹ и вјечност као таква је својство његова бића.

Као такав, Бог има пун увид у вријеме и у ток временскога потока, јер не гледа из перспективе временске равни, *sub specie temporis*, него одозго, *sub specie eternitatis*. Зато је његово регистра- вање временских догађаја друкчије:

У Бога је вијек што и тренућ
У Бога је тренућ што и вијек.
Друкчије се рачуна на небо
но на земљу што ми рачунамо.²⁰

Код личних бића намијењених вјечности није тако, него друкчије: она настављају свој вијек живота у новима, надвременским усло- вима, али немају могућности погледа одозго. Зато, каже Бог, за сва- кога оног

... кога вјенчах на бесамртије
тренућ су му вјекима милиони.²¹

Дакле, док Бог као апсолутан има пун увид у сву нашу прошлост, садашњост и будућност одједном и непрестано, јер је изнад времена и трајања, дотле човјек, који је под законом времена, региструје до- гађаје, а кад се престављењем ослободи временске ограничености — он наставља тај 'летопис' који прелази у 'милионе вјекова'.

Људским чулима и људскоме сазнању је доступан тварни сви- јет који човјек види. То је научно сазнање; оно се односи на сферу феномена и састоји се у констатовању чињеница које (констатовање) долази послѣ експеримента, анализе и других метода научнога са- знања. Као такво, оно је евидентно, јер је такав и његов предмет. Међутим философско сазнање које се састоји у теоријском посмат- рању одређеног предмета у глобалу, тоталитету — дакле, као мање структуре нечега већег — друкчије је; оно је надекспериментално. Али најдубљи гносеолошки успон и продор којим се досеже до пр- вих принципа, „ће (је) вјенчано биће с зачатијем”²² — немоћан је: њим се не могу са сигурношћу упознати ни сами ти принципи а ка- моли невидљиви учесник и јемац Бог који „са знањем влада” и „при- чине (узроке) знаде” све.²³ Он је непостижан за човјека²⁴ јер га од

¹⁶ Исто, 160 (Исто, II, 152—153)

¹⁷ Дела, I, 66 (Црногорац к свемогућем Богу, 123)

¹⁸ Дела, I, 219 ('Југ завија, разјари се море', 22)

¹⁹ Дела, III, 159 (Луча микрокозма, II, 123)

²⁰ Дела, IV, 38 (Шћепан Мали, I, 556—560)

²¹ Дела, III, 171 (Луча микрокозма, III, 147—148)

²² Дела, III, 145 (Исто, I, 79)

²³ Дела, I, 162 (Мисао, 125)

²⁴ Дела, III, 140 (Луча микрокозма, Посвета, 141)

човјека заклања и дијели вјечност која је „таинственом покрита завјесом”.²⁵ Бог је

сјајност своју скрио
многостручним покривалом²⁶

и не да да га види

око душе најумније,
нит ум себе вообрази.²⁷

Његова величанствена дјела не може да постигне никакав створ, него може само да му се диви.²⁸ Све створено —

... људи, земља и звијезде
не могу Ти (Боже) име произрећи.²⁹

У сложеноме бићу човјекову мисао је орган и чуло које највише „завјес мрачну диже”³⁰ испод које човјек може мало, сасвим мало и блиједо, назријети

божествену силу и могућство
и красоту небеснијех странах.³¹

Немирна мисао је гонила философа-пјесника, и он је

... тумарао по плавој пустињи
тражећ престол сјајни Оца вјечитости.³²

Међутим тај исти философ-пјесник, Његош, сам нам казује разлог тих својих мисаоних и поетских узлета кад каже:

Чита сам с внимањем таину чудесах
свуд сам престол његов (Бога) у свим свјетовима
уздигнут гледао, али ми се свијет
од кога су сви други истекли свјетови
што се више дизах, даље одмицаше.³³

Овај навод, поготово његова друга половина, изванредно објашњава немоћ и релативност у опсегу и дometу крајњег напора људске мисли — то чини философску садржину цитираног мјеста, а његову поетску љепоту чини слика, визија у коју је оваплоћено то сазнање, искуство, и такво саопштено, казано.

Без обзира на то колико велик значај и положај човјек имао у видљивој природи, у односу на Бога он је сићушан, атомски мали.

²⁵ Исто, 163 (Исто, II, 250)

²⁶ Дела, I, 62 (Црногорац к свемогућем Богу, 7—8)

²⁷ Исто, (Исто, 10—12)

²⁸ Дела, III, 140 (Луча микрокозма, Посвета, 149—150)

²⁹ Дела, IV, 271 (Химна ноћи, 66—67)

³⁰ Дела, I, 119 (Вјерни син ноћи пјева похвалу мислима, 37)

³¹ Исто, (Исто, 39—40)

³² Исто, 159 (Мисао, 46—47)

³³ Исто, 160 (Исто, 55—59)

Човјек има своју личну душу која се испољава кроз разна својства. Најјачи њен изражај је мисао. Али, маколико мисао човјекова могла да се уздиже, односно да поима и да схвата, кад је у питању метафизичка проблематика, посебно кад је у питању биће, односно суштина Бога који је дао прве почетке, дакле онтолошки им претходи, — човјекова мисао је кратка доемета. Зато, обраћајући се Богу, „Боже-ству,” Његош пјева:

Ум си кратак дало чојку
не може Те ни назрети
а камоли видијети.³⁴

И у још једноме смислу човјек не може да види, односно не може да гледа Бога; и не само човјек, него све створено, чак и херувими. Није у питању само Божја удаљеност, то што је он потпуно други и друкчији вид бића — нестворен је и вјечан, него што је Бог, такође по својој метафизичности, надтварности — савршен; и несавршено око тварног бића не може да га гледа:

Доле, доле, херувими!
Лице к земљи, о човече!
На колена падни свете,
слави тог што вечно јесте!³⁵

На једноме другом мјесту Његош нам још непосредније износи мисао о томе да човјек не може да издржи сјај Божјег величанства:

Св'јетлошћу ми вид очих поражен,
величеством његовијем чувства,
те ја паднем на бријег кристални
и затворим очи са рукама;
не смијем их отворит никако.³⁶

Али та огромна онтолошка разлика између Бога и човјека и немогућност човјекова непосредног гледања Бога не води уништењу човјека као несавршенога и релативног. Том је надом — а та нада иде до увјерења — интимно испуњен и прожет пјесник кад каже:

Ја осећам, Оче благи,
Твог да слава величества —
она прва Твоја слава
коју вјерне слуге гледе —
свет тад мога очишћена
ока неће ослепити
и дух прости у блаженства
чистоту се преложити.³⁷

Многа од наведених мјеста мотивом нас много подсјећају на извјесна мјеста у Библији или у текстовима светих отаца и учитеља

³⁴ Исто, 66 (Црногорац к свемогућем Богу, 138—140)

³⁵ Исто, 249 (Вечерња молитва, 105—108)

³⁶ Дела, III, 148 (Луча микрокозма, I, 151—155)

³⁷ Дела, I, 249 (Вечерња молитва, 95—96)

Цркве, посебно мистичара. У томе су нарочито карактеристични последњих неколико навода; њихова је генеза, неоспорно, библијског поријекла, библијска.

2 Биће Божје за човјека је схвативо

Али апсолутни Бог човјеку није апсолутно недоступан. Он је, по Његошу, творац свијета, и као такав стално присуствује у свијету својим бићем. У све створено — од атома до космоса као најобухватније структуре — уливају се нетварне божанске енергије, силе, дејства које зрачи из себе његова суштина која је свијету трансцендентна, а која се, разумије се, тим не исцрпљује. Између Творца и творевине постоји онтолошки бездан који премошћују божанске нетварне енергије, дејства. Пошто божанску суштину не исцрпљују њене сталне радијације, оне њу и не уливају у тварни свијет. Значи, веза свијета и Бога постоји — искључен је деизам, али свијет и Бог нијесу постали једно по квалитету — искључен је пантеизам. Нестворене божанске енергије нијесу од свијета него од Бога који је свуда-присутна, па преко њих присуствује и у створеном свијету. Њиховим посредовањем Бог се приближује свијету, интензивно присуствује у њему, али се не слива са суштином свијета, јер је његова (Божја) натприродна суштина изнад природнога свијета и његове суштине. Те двије суштине нијесу коегзистентне, него је Божја преегзистентна природној; између њих је и провалија. У питању су двије онтологије, односно метаонтологија и онтологија.

Творацка Божја воља се испољава у акту стварања. Бог је творац свијета, али и промислитељ — он га одржава: сву твар креће ријечју.³⁸ Само дјело стварања чудо је, а онда из њега даље слиједе друга бројна чуда, која — као ни саму вољу Божју — нико од људи не може да прозре.³⁹ Свему живоме Бог даје живот својом невидљивом силом.⁴⁰ И људи, посредовањем сунца, сазнају дјело „божествене руке” и „свог творца природне дарове”.⁴¹ Дјела која Бог чини у природи су чуда Божја, а не чуда природе; она се збивају у природи, али природа је њихов инструмент и медијум, а не њихов вршилац. Као таква, природа је божанствена — **божанствена** а не божанска — јер носи на своме лицу само печат свога Творца,⁴² и јер је прожета његовима божанским енергијама. Због неухватљивости узрока чуда, због њихове невидљивости и метафизичности, пјесник нам каже:

Божја дјела распитат је трудно.⁴³

А видљиву природу као позорницу Божјих чуда гледа човјек као „таинствену књигу” и у њој уочава „без конца планове”⁴⁴ — очиглед-

³⁸ Исто, 63 (Црногорац к свемогућем Богу, 36)

³⁹ Дела, III, 104 (Горски вијенац, 2220—2221)

⁴⁰ Дела, I, 66 (Црногорац к свемогућем Богу, 135)

⁴¹ Дела, I, 129 (Ода сунцу, спјевана ноћу без мјесеца, 8 и 11)

⁴² Дела, III 171 (Луча микрокозма, III, 145)

⁴³ Дела, IV, 38 (Шћепан Мали, I, 560)

⁴⁴ Дела, I, 159 (Мисао, 27—29)

не трагове Божјега „присуствија” у природи;⁴⁵ они се никад не бришу, не престајну и не види им се узрок; зато се пјесник обраћа Богу —

Боже, оче свемогући...
тајно у Твом дјелалишту
Ти чудесна дјела справљаш.⁴⁶

У овом контексту 'дјелалиште' Божје, или радионица Божја, је природа уопште, а чудесна дјела — сав поредак у њој: 'течност стварих', 'свјетлост сунца', 'сјајност, хитрост милионах горњег свода'.⁴⁷ У природи као таквој се испољавају чуда која људи примјећују, али узрок и вршилац тих чуда, Бог, је невидљив; начин њихова вршења, такође — на то се односи израз „тајно” у горњем наводу. Бог не чини своја дјела у заклону изван нашега видног поља, него на очиглед нама, али наше физичко тварно око није кадро да примијети чудотворца — у томе је тајност чуда, него наше око уочава само последицу чудотворења, дјело — манифестацију и одраз дјеловања. Задивљен пред величином Творца и пред грандиозношћу његова дјела, Његош се — славећи и величајући Бога — обраћа Богу:

Вељи јеси Творче и Господи
и чудна су творенија Твоја,
величеству Твоме краја нејма.⁴⁸

И овај нас навод, поготово његова прва два стиха, подсјећа на једно библијско мјесто, а још ближе стоји једноме богослужбеном тексту који му је, прилика је, био непосредни извор.

Од видљивих бића у природи једино је човјек биће са способношћу да тражи и налази Бога, да се с њим веже — религира. То чини основну предност његову над свим живим бићима у природи и над природом као цјелином. А та предност је предност управо по нечему што човјек *нешто* имплицира — има у себи и носи собом, и експлицира — испољава га. Та његова предност је његова разлика од свега и свачега у природи. То је његова лична бесмртна душа која има своје изражајне могућности и способности од којих, изгледа, Његош највећом сматра мисао; њу и слави највише. Управо мисао Његош сматра оним што човјека чини боголиким, јер каже:

И чему сам ја подобан?
Ја се наддам **нешто** Твоје (Боже)
да у душу моју сјаје.⁴⁹

Његош истовремено дистанцира и приближује Бога и човјека, односно човјекову душу, и у томе показује велику опрезност и обазривост: он се чува пантеизма — идентификовања Бога и човјека, па макар била у питању човјекова душа, односно њен најсуптилнији изражај — мисао. То је врло јасно из горњег навода, а још јасније из следећих стихова:

⁴⁵ Дела, IV, 270 (Химна ноћи, 26)

⁴⁶ Дела, I, 246 и 247 (Вечерња молитва, 1 и 49—50)

⁴⁷ Исто, 63 (Црногорац к свемогућем Богу, 26—30)

⁴⁸ Дела, III, 156 (Луча микрокозма, II, 48—50)

⁴⁹ Дела, I, 63 (Црногорац к свемогућем Богу, 52—53)

О свевишњи Творче непостижни!
У човјека искра беспредјелног
ума Твога огледа се св'јетла.⁵⁰

Дакле, искра безграничнога ума Божјег није садржана у човјеку, није иманентна човјеку, него се — одвојена и удаљена од њега — само огледа, одсијава у њему.

Веза човјека и Бога није фиктивна; она је мисаона. Пјесник, окренут Богу у ноћној тишини, обраћа се својој мисли. У тој пјесничкој персонификацији дата су својства мисли која је приказана као посредник између Бога и човјека и човјека и становника неба — анђела. Тамо, између осталог, читамо и ове стихове:

Ти си (мисли) лака хитра посредница
међу људством и међу божеством:
ти божеске с неба сносиш мисли,
предајеш их земље житељима,
а житељах с земље мисли носиш
предајеш их неба владјетељу
и житеља неба високога.⁵¹

Међутим веза неба и земље, Бога и човјека, није само мисаона, јер мисао као израз човјекове душе није кадра да се сједини с Богом; она му се само обраћа: преноси и предаје жеље, молбе, захвалности... и прихвата и преноси на земљу међу људе Божје мисли, односно заповијести, опомене, благослове.

Веза неба и земље је још непосреднија и потпунија и једино реална кроз оваплоћење Сина Божјег. Идеја те везе полази од Бога: видећи пали људски род, Бог обећава слање свога Сина међу људе, односно у историјски реално људско биће и његово тијело:

Ја ћу Слово моје возљубљено
у плот људску потље облачити,
послати га да избави људе
и законом свете моје правде
помрачене осв'јетли умове.⁵²

Ово Његошево 'протојеванђеље' није остало само обећање, него се и испунило:

Гле дивнога сада видјенија:
Сунце правде и земљу огрија...
Син достојни Оца превјечнога
обука се у чловјечество
наоружан оружијем правде...
попирући злобу и тирјанство
добродјетељ у храм освештава.⁵³

⁵⁰ Дела, III, 140 (Луча микрокозма, Посвета, 141—143)

⁵¹ Дела, I, и 9—20 (Вјерни син ноћи пјева похвалу мислима, 24—30)

⁵² Дела, III, 209 (Луча микрокозма, VI, 146—150)

⁵³ Исто, 213 (Исто, 261—262, 265—266 и 269—270)

Дакле, стварни Син превјечнога Оца, достојан њега, обукао се у људску природу, јер је и обећано претходно његово облачење у 'плот људску'. Није у питању неки привид, нити претварање Сина Божјег у човјека нити пак његово апсорбовање човјека. У питању је, дакле, ипостасно (а не природно или неко друго) сједињење нестворенога и надтварног Бога Логоса са створеним и тварним човјеком, а то је догма Цркве формулисана на Четвртоме васељенском сабору. Ми-сао о силаску Сина Божјег на земљу међу људе исказана је јасно још на једноме мјесту —

Син божества св'јету сиде.⁵⁴

Оваплоћени Син Божји је проживио међу људима историјски реално свој земаљски вијек. Његош је у **Лучи микрокозма** ћутке прешао преко његове смрти на крсту — најстрашније сцене између неба и земље⁵⁵ — али у **Горском вијенцу** кроз уста игумана Стефана, поклоника хришћанских светиња, и то само хришћанских, не пропушта да спомене Гетсиманију —

Гледао сам Гетсиманску башту
оцрњену страшћу и издајом.⁵⁶

Разумије се овдје је у питању издаја Сина Божјег. Израз 'страшћу' у овом контексту се свакако односи на страст Јудине похлепе, среброљубља.⁵⁷ Али опет и у самој **Лучи микрокозма** Његош не прелази ћутке преко највећега од свих чуда — васкрсења, које је чудо над чудима и тајна над тајнама (према црквеној пјесми). Васкрсли Син Божји је постао бесмртни извор свете бистре воде⁵⁸; њему се обраћа Његош на крају **Луче** коју завршава са хришћанским увјерењем:

.
васкрсењем смрт си поразио,
небо Твојом хвалом одјекује,
земља слави свога спаситеља.⁵⁹

Стална и активна присутност Божја у природи као цјелини и евидентност њенога дејства, затим присутност идеје о Богу у људској мисли и одсјај њен у души човјековој и, најзад, оваплоћење Сина Божјега у свијету и његов пораз смрти својим васкрсењем — јасни су подаци који говоре о стварној присутности Бога у свијету. То је лични Бог хришћанскога откровења. Хришћанско учење о једноме тројичном Богу код Његоша је присутно иако није разрађено: прво лице Св. Тројице — Бог Отац, више пута је именовано; друго, Бог Син, такође је именовано, а треће лице, Бог Свети Дух, није именовано али је присутно — сјетимо се:

⁵⁴ Дела, II, 9 (Свободијада, I, 25)

⁵⁵ Др Милош Н. Бурић, Историја хеленске етике, Београд, 1961, 301

⁵⁶ Дела, III, 107 (Горски вијенац, 2273)

⁵⁷ Интересантно је да **Речник уз Целокупна дела П. П. Његоша** (VII књига овог издања) не региструје и не објашњава овај израз.

⁵⁸ Дела, III, 213 (Луча микрокозма, VI, 272—273)

⁵⁹ Исто, (Исто, 278—280)

Ти божество превисоко, ...
Ти свачему живот дајеш
невидимом Твојом силом.⁶⁰

Та невидљива сила којом 'превисоко Божество' живот даје свачему — то је треће лице троипостасног Бога, Дух Свети — Господ живо-творећи, како га назива Предање Цркве.

А Његошewe предсмртне ријечи којима се обраћа тројичноме Богу, пресветој Богородици и св. арханђелу Михаилу који, по хришћанскоме увјерењу, прихвата душе покојника и мјери њихова добра и зла дјела, толико је увјерљиво и јако да по интензитету не заостаје за исповиједањем хришћанских мученика из првих вјекова; и с друге стране толико је догматски прецизно и тачно да најстрожи догматичар нема шта да примијети. Тај кратки предсмртни уздах, према саопштењу Вука Поповића, гласи овако: „Боже и Света Тројице, помози ми! Боже и света Госпођо (Богородице), предајем ти на аманет сиротну Црну Гору! Свети арханђеле Михаиле, прими моју грјешну душу!”⁶¹ Ове ријечи приказују максимално предавање себе Богу без икакве резерве и пуну бригу о онима које оставља, повје-равајући и њих Богу и Богородичиноме посредништву. Последње и најдубље увјерење из њих зрачи пуном снагом. А тачно, дубоко хришћанско поимање Бога — једнога и тројичног-троличног — до-казује да је овдје ријеч о Богу којег је он појмио из Откровења и апсорбовао својим пјесничким бићем колико је могао, а није га измаштао пјесничком фантазијом или извео философским дедукци-јама, сувим и апстрактним, безличним. Да је, почем, ово друго, не би могла да зрачи из ових ријечи снага увјерења и вјере у живот који се наставља.

Лична појава Бога и стално присуство његових енергија у сви-јету чини Његошеву пјесничку философију дубоко религиозном. Та његова религиозност није безбојна и анемична него је добро нато-пљена и дубоко прожета хришћанском православном религиозношћу, библијски заснованом; зато та поезија и носи дубоке жигове рели-гиозности и наткосмичности. У његовој религијској и философској концепцији превазиђени су сви недостаци само философскога на-пора и успона мисли. Његова је мисао добила свој завршетак и своје испуњење, своју дореченост, хватањем и везивањем за надљудско, божанско — откривено, и урастањем у њега. Ту су нашли коначно разрешење његови најдаљи мисаони думети. Само из њихове пер-спективе гледано, може да се сагледа панорама Његошewe мисли — сви њени узлети и пориви, њени токови, слапови и понори, њени сливови, развођа, поплаве... Стога гледајући пред собом и око себе у природи живот, складност, сврховитост — Његош није могао а да не види у томе печат, отисак, одраз на лицу природе самога Бога⁶² који даје живот свачему што живи и који нам је, прије свега, — показао свјетлост.⁶³ Природа је пуна Творчевих дарова; то су, у

⁶⁰ Дела, I, 66 (Црногорац к свемогућем Богу, 127 и 134—135)

⁶¹ Вук, Преписка, I, Београд, 1913, 109—112.

⁶² Дела, III, 171 (Луча микрокозма, III, 145)

⁶³ Тестамент. Текст Тестаментa, није штампан у овом издању; наводимо га по II издању др Данила Вушовића, Народна култура, Београд, 1936, 829—830.

ствари, дарови Творца свјесним бићима у природи, и природа је само њихов преносилац; никако давалац. Због њих и ради њих она на свој начин, својим језиком, слави Бога:

Најмањи Те (Боже) цв'јетак слави
ка највећег свјетлост сунца.⁶⁴

Поред све те речитости нијеме природе и свих чуда Божјег присуства у њој,⁶⁵ човјек је немоћан да умом „испита” Бога. О томе врло непосредно и јасно говори неколико стихова из Његошеве **Вечерње молитве**; они гласе:

Свети , тајни, царствујући,
ума мога слаба хитрост
Твог суштаства величество
кадра није исл'једити;
одбл'јеск само глорије му
у зрцалу своме ове
моје кратке домовине
чисто око видит дерза.⁶⁶

Значи, поред све евидентности Бога, ум је неспособан да сазна не само Божју суштину, него ни њено 'величество'; 'слаба хитрост' ума усуђује се само да види одбљесак његове 'глорије', славе, у огледалу природе, те 'кратке домовине', како је именује пјесник. „Величество” и „глорија” који се помињу у овоме наводу припадају Божјем „суштаству” — Божјој суштини, а 'одбл'јеск' — енергијама — благодатној Божјој (а не стихијској природној) сили у свијету⁶⁷; ове последње се виде, односно огледају у природи. Примјећујући одсјај славе Божје („одбл'јеск глорије”) у свијету, у природи као огледалу — Његош цијелу васиону поима као храм; то је храм у коме непрестано борави лични Бог коме се пјесник лично обраћа:

Ти си себи (Боже) храм сазда над свима
што сав страшни простор обузима.⁶⁸

* * *

Поетска мисао владике Његоша није била плитка и без довољнога философског темеља и коријена; она је снагом своје пјесничке интуиције досезала дубоко и заиста имала философске домете и перспективе које нијесу биле само пуки продори у непознато и у мрак. Те су перспективе имплицирале позитивну жеђ и жар за бићем а не само пјеснички немир и философску сумњу. Зато његова философска мисао превладава своју пјесничку одјећу, ломи оквире својих поет-

⁶⁴ Дела, I, 65 (Црногорац к свемогућем Богу, 104—105)

⁶⁵ Дела, IV, 270 (Химна ноћи, 26)

⁶⁶ Дела, I, 248 (Вечерња молитва, 57—64)

⁶⁷ Овај је стих запазио и овај смисао у њему приметио до сада само др Димитрије Најдановић (Три српска великана, 'Свечаник', 49, Минхен, 1975, 59).

⁶⁸ Дела, I, 223 („Ради човјек све што радит може”, 25—26)

ских слика, и иде даље, па снагом свога унутрашњег проклијавања и интуиције бије у мисаоне посуде и разбија тврде зидове философских категорија, и у самоме врху, у шпицу своје перспективе прокида мембрану природнога и отвара нову, другу и друкчију, перспективу — контраперспективу која је, окренута према натприродноме, све дубља, шира, садржајнија... и у станоме је разрастању. Ту је отворена богословска димензија Његошевој философској поезији и тиме су се у пуној мјери раскриле богословске дубине и показала садржинска богатства и вриједности његове философије односно поезије. Из безданих дубина и необухватних ширина те нове перспективе, управо контраперспективе, нетварна суштина Божја зрачи своје нетварне енергије на све створено; ове се одсликавају на творевини као у огледалу или у дубини ријеке — то су ти одблесци глорије о којима сликовито и истинито говори Његош. И док су они доступни нашем виду и нашем поимању, сам извор тих енергија, суштина Божја, недоступна је, јер што јој се више примичемо у своме мистичном искуству — она нам све више измиче. Таква су искуства најдубљих мистичара. Такво је и Његошево пјесничко философско искуство, односно пјеснички израз философског искуства које — како видимо — не да не стоји далеко од мистичког него управо залази у мистично. Поновићемо још једном већ наведено мјесто које садржи управо овај мотив:

... али ми се свијет
од кога су сви други истекли свјетови
што се више дизах, више одмицаше.⁶⁹

Његошева мисао о Богу је, то видимо нарочито из овога навода, теолошка у једноме специјалнијем смислу и значењу ријечи. Јер философско, чисто људско, поимање Бога, а то је такво поимање у коме је извор сазнања само и искључиво човјеков ум — није теологија иако је ријеч о Богу. Из многих навода Његошевих примјетна је мисао да његово сазнање Бога није само ствар његовога философског ума и закључака које тај ум прави, него прихватање идеје Бога и садржаја те идеје одозго, из сфере натприроднога, нетварног. Њој пјесник прилази интензивним продором интуиције и отвореношћу према њој, а не поступношћу сумњалачког рационализма. Дакле Његошево схватање Бога је у много већој мјери теологија, и то библијски и откровењски заснована, него теофилософија.

Кад се пажљиво одаберу мјеста која се односе на Бога у Његошеву стваралаштву, и кад се пажљиво читају имајући у виду хришћанско православно учење о Богу, утврђено на васељенским саборима — није тешко примјетити заједничке мотивске конце који трајно везују Његошеву мисао за централни мотив хришћанске догматике. Тиме видимо да је мисао владике Петра II била у својој најдубљој концепцији врло блиска, сродна са догмом Православне цркве — цркве чији је он био архијереј.

Из мотивских дубина Његошове пјесничке философије, односно из њихова одсликавања у извјесним његовим строфама и стиховима, очигледно је да је Његош у својој пјесничкој философији —

⁶⁹ Исто, 160 (Мисао, 57—59)

и не само у њој — био далеко религиознији и православнији но што се то обично мислило и још увијек мисли. Његово учење о Богу — његова, дакле, теологија (а то је теологија, видјели смо, у једноме ужем и специфичнијем смислу) неупоредиво је ближа православној догматици но што је то примијећено од стране већине његових досадашњих интерпретатора. Не само да је она блиска тој догматици, него је мотивски с њом врло сродна — готово је на истом каналу; она је на трагу који води натприродноме. Бог Његошеве философије није хладно метафизичко безлично начело које је удаљено од свијета (деизам), нити је то обезличено биће које је сведено без остатка у оквире створене природе и с њом се слило и идентификовало (пантеизам) — него је то лично свебиће — Бог који обухвата све створено, прожима га али се не слива с њим у једно заједничко биће. Њихове двије суштине — Божја нестворена и свјетска створена — не додирују се и не мијешају се. Човјек као створен остаје стално под законом природе и не може да га превазиђе. Али натприродни лични Бог није релативизиран и искључен из оквира те исте природе, него се његови одбљесци примјећују на њеном лицу — она је његово огледало. Са тим Богом активно присутним (иако не суштином) у свијету Његош разговара лично и живо. О таквоме Богу, личноме и живом, говори натприродно божанско Откровење које се чува у Писму и Предању Цркве.

Summary

Dr. Dimitriye Kalezich

THE NOTION OF GOD IN THE POETRY OF NEGOSH

The deepest notion in Negosh's metaphysics is that of God. God is the beginning of everything created. He upholds everything — God is Creator, Maintainer and Judge of the World. Negosh's teaching about God is a philosophy in the form of poetry. The main attributes of God Negosh has acquired through meditation and not through a mere acceptance of revelation. For him God is a living personal being present everywhere, and not a cold abstract metaphysical principle. He acts in His created world, which He moves by the Word. He clothes His »beloved Logos in the human flesh«, Who suffers for men and rises from the dead.

God is present in the world, but the world cannot encompass Him. In this world one can see only the reflection of His glory. Translated into apophatic terms, Negosh had a globally Orthodox conception of God: God is present in the world through His uncreated energies, which men can experience, but in His essence God is absolutely transcending everything created and all metaphysical principles, because He is the uncreated source of everything. Therefore, God is comprehensible to us through His energies, but at the same time, He is absolutely incomprehensible in His essence. That means that Negosh was not contradictory or inconsequent in His conception of God, but traditionally a good apophatical theologian. He even stressed the idea that essence and energies of God are organically united in the Godhead, since there cannot be any duality of God.

Otherwise, this problem of God in Negosh's poetry is unsufficiently treated in the rich literature about this great Serbian poet and bishop.

Павле Евдокимов

ТАЈНА ЧОВЕКОВЕ ЛИЧНОСТИ*

Када се каже: људско лице, личност, лик, појединац и особа или чак лични предмет, налазимо се међу обичним појмовима, али, морамо признати, и сред очигледне збрке око израза који означава потпуно различите стварности.

„Лице” је израз који се често употребљава у штампи где он служи као нека врста алиби-а, као тајно признање немоћи, у недостатку јасног продирања у целокупну, дубоку и тајанствену стварност човекове личности. Колективизација, коју натура све наметљивија техничка и индустријска цивилизација, надире, и разне „културне револуције” прете да се све претвори у једну „кретенску једнообразност” према добро погођеном изразу Олдоса Хакслија. А Габриел Марсел у својој књизи **ЉУДИ ПРОТИВ ЉУДСКОГ** упозорава на исту опасност. Збрка која је настала око ових појмова само прикрива нестајање најдрагоценије вредности из човековог бића и тражи највећи напор да се овај појам личности најтачније одреди.



Историјски развој појма „лице” веома је сложен. Исконски човек живи у срцу једне недељиве стварности и има удела у свему. На почетку класичне антике, реч „личност” била је Грцима непозната. Тек настајањем градског живота човек почиње да бива свестан своје посебности у односу према боговима, према другима и према самој себи. Према Платону, изнад свега лебди Неумитност и Судбина, неизменив и безличан поредак. Тек са појавом моралног осећања развијају се „лични” напори око самоусавршавања Сократове изреке „Познај самога себе” и Платонове идеје о Добру.

Грчка реч *προσωπον* или латинска *persona* првобитно су означавале позоришну образину, затим улогу, било улогу коју глумац игра на позорници, било ону коју појединац игра у друштву, улогу којом желимо друге да убедимо да смо ми то или пак улогу

* Из *Contacts*, (1969/68. pp 272—289) превела са француског Јелисавета Вујковић.

коју нам други намећу и желе да нас убеди да смо то ми. Човек подешава своју образину и игра свој наметнути лик који други узимају за прави. То је садржина Пиранделових драма: носећи много разних маски као што су: *pater familias*, господар или потчињени, „наги краљ“ из Андерсенове бајке, — човек губи своје сопствено лице; на крају ове игре човек се поистовети са својом маском испод које зјапи празнина, очигледна одсутност, нестајање стварног човека, „човека по суштини“. Стоици истичу танане разлике и обогаћују овај појам наглашавајући обавезу посебног поштовања према сваком члану људске заједнице. Али то је још увек све површно и не задире у тајну човекове личности.

Тек појавом хришћанства долази дубоки преокрет. У ствари, по Еванђељу, сваки човек се сматра као „јединит“,¹ јер је створен „по лику Божијем“. Боетије, почетком VI. века даје знамениту одредбу коју усвајају сви велики учитељи Средњевековног Запада: *substantia individua rationalis naturae*, личност је „суштина појединца који има разумну природу“, то је биће које постоји у самом себи, а не другде, појединац обдарен разумом. Ова формула садржи опасност да прикаже човекову личност као неку монаду која се само бројчано разликује од других, а која је појмовно ближа неодређеном појединцу, и, у том случају, не превазилази знатно мерила класичне онтологије општег и посебног. Ришар де Сен-Виктор правилно је указао на непотпуност Боетијеве формуле: суштина одговара на питање *quid* (шта) док личност одговара на питање *quis* (ко) и њој увек дајемо сопствено име које њу означава.

Појавом Ренесансе појам „личност“ губи своју повезаност са религијом. Декарт поистовећује свест и личност, а то поистовећење је кобно јер отвара пут једном разваплоћеном индивидуализму. Немачки идеализам покушава да у чисту свест врати све што је ова успут изгубила и заједно са Кантом подвлачи јединиту (уникалну) вредност човекове личности у апстрактном царству идеалних вредности.

Позитивистички рационализам 19. века изазива снажан отпор Кјеркегора. Кјеркегор је порицао надмоћ умујуће свести над доживљајем пуног људског живота, порицао је првенство идеје постојања над стварним животом. То је значило да по својој важности у средиште долази унутарњи живот, међулични однос и повратак метафизичком извору човекове личности.

Између два рата апстрактни идеализам и обрукани индивидуализам превазиђени су стварањем једног персонализма с наменом који су покренули у Француској Бастид, Гастон Берже и Пол Рикер, а у Немачкој Вилијам Штерн и Макс Шелер. У Француској, Емануел Мүније, Мадине, Габриел Марсел, Жан Лакроа, Морис Недонсел доприносе стварању снажне струје „философског персонализма“. Међутим, иако је философија веома корисна због њене прецизности, она сама никада није успела да унесе довољно светлости: касније ћемо видети у чему је овај њен недостатак. Ово њихово стварање је богато и сложено и оно се ни у ком случају не може свести на неко-

¹ *unique* = јединит, а *uni* = јединствен, уједињен (Пр. пр.).

лико формула нити систематизовати. Њихово заједничко стремљење омогућава увид у дубинску свтарност где личност никада није средство, предмет, него увек једно човеково Ја, дакле циљ за себе; она је управо то што довршава једну људску егзистенцију и даје јој коначни смисао. Мало по страни стоји „заједничарски персонализам” великог руског мислиоца Николе Бердјајева, по страни зато јер он превазилази философију и дубоко задире у богословске проблеме.

Пре или касније, сваки човек поставља суштинско питање: „ко сам ја у ствари?” Познате су ми моје реакције, моји обичаји и обрине које навлачим на лице према приликама и средини у којој се налазим, али то је привид који ниуколико не изражава моје дубље биће, оно истинитије. Један „лик” то је биће које чини саставни део своје друштвене средине али не открива своју праву унутрину. Како прозрети у дубину моје личности, видети је у правој светлости, како проникнути до тајанственог средишта свога Ја лишеног свих привида.

Ако кажем: „Ја сам ја, и нема других као ја”, то је само свест о себи, свест о својој јединитости: то је деловање моје личности, њено прво показивање, али то још није њена потпуна стварност. Јер таква свест, премда доиста драгоцена, крије у себи опасност да склизне у индивидуализам затворене монаде, у солипсизам једног Макса Штирнера: постојим само ја, јединит, а све остало је само сан и варка. Међутим искуство сваког тренутка ми потврђује да сам окружен другим „ја”, другим свестима, и њихово непобитно постојање говори ми да моја личност зависи од мојих односа са „лицима” међу којима се налазим. Овде се види колико је личност укорењена у живот заједнице, и то целе васељене. Ово је веома значајно искуство, јер оно, по најкраћем поступку, спречава да се личност поистовети са свешћу о самој себи или само са својим разумом.

Свакодневни односи међу појединцима или „лицима” одвијају се на nižем степену присности, готово безимено, површински, као да су ствари. Насупрот томе, односи између „личности” уздигнути су на виши степен присности где сваки он може да постане ти, и такав однос пружа радост правог сусрета и истинског једномислија, рекао бих свадбеног јединства. То је излажење из себе према другоме, превазилажење свога ја, које, као у некој екстази, осећа да има исту суштину са заједницом. То је неутолива жеђ за унапређењем и процватом другог човека, јер никада не волимо одређене особине вољеног бића, већ његово присно „јединито Ја”, што претпоставља потпуну узајамност и завршава се тиме да наше ми стоји на висини јединитих, непоновивих личности. Ако је истина, — а то је опште искуство и осведочење —, да ја постојим само кроз другога, онда то значи да се љубав ствара само кроз личности и да ње другачије не може ни бити.

Па и љубав која није обострана увек очекује чудо, изводи из самоће, мења саму суштину ствари, отвара очи за виђење Божанског пламена свуда. Ко воли тај се отвара, превазилази своја ограничења, доживљава заједничко ми чак ако љубав није узајамна и налази тако сопствену истину. Велики француски философ Лавел управо

указује на то да други није никада препрека за мене, није никада ограничење јер, савлађујући их давањем себе на дар, ја у томе налазим живи и непресушни извор сопствене личности.

Док је за Сартра поглед другогаче мучење, за хришћане је други отскочна даска за откривање мене самога, његов поглед одражава и одгонета мене самог. На тај начин личност је вишеструка стварност, мада остаје јединита у сваком погледу, истоветна самој себи. Иза привида, иза појава, човек живо осећа своје сопствено нуменално тајанство. Феноменолошка философија нам открива да на крају крајева, преко последње „феноменолошке редукције“, човек превазилази хусерловски свет суштина, свет платонистичких идеја и основних кантовских начела и сучава се са Апсолутом, као архетипским местом опште усклађености и причести.

Пре него што пређемо на светоотачко богословље, треба да темељније испитамо неке основне философске поставке „дубинске психологије“. Ова, нарочито са Јунгом, превазилази оквире искључиво научне и психолошке. Јунг усваја погледе светих Отаца Цркве: тамо где је реч немоћна, он иде даље служећи се светоотачким методом симбола и митологема.

Према дубинској психологији, човек је космичко биће које носи у себи сву прошлост; он има свој лични узраст али такође носи у себи и целу историју човечанства од његовог најранијег настанка. Он никада није пасиван у односу на прошлост и садашњост, него их сажима и довршава према своме одраслом узрасту и у складу са свешћу о одговорности за судбину свих људи. Од крви и меса, човек зависи од свог физичког и психичког устројства, али такође од устројства појединачне и колективне свести и подсвести, и најзад од надсвести. Он је телесан чак и у свом духу, а духован и у своме телу. Управо у овој раскошној сложености „јединито ја“ открива читаву једну мрежу друштвених и заједничарских односа и дубоко доживљава њихово посредовање у изграђивању свога „ја“ и своје личности. Човек св дух ту налази погодну климу за свој процват, прилику за испољавање својих одлука и својих увек слободних и личних мишљења, као и свој нарочити задатак да буде сам свој, да се постави стваралачки.

Појединац (индивидуа) значи недељивост, он је атом у смислу Демокрита. Индивидуација издваја из општег и заједничког и обликује једну монаду са свим оним што њу разликује од друге монаде. То је природна и биолошка категорија. Појединац настаје кроз биолошки процес врсте. Он се рађа и умире. По овој логици, он се губи у штирнеровском солипсизму или у распадању личности, као у делима Пруста.

Насупрот томе, **личност** је духовна категорија изнад природе и биологије. По Бердјајеву, појединац је саставни део врсте, свемира, друштва, али врста, свемир, друштво јесу део личности. Управо у томе смислу се у Еванђељу каже да је човекова личност драгоценија од свих саставних делова овога света и зато „Онај који сачува свој живот или своју душу (у смислу појединца) изгубиће је, а онај који је намерно изгуби наћи ће живот (у смислу личности)“.

Појединац је самом себи циљ и у себе се затвара, док личност има циљеве који је превазилазе, она се определила за верност која, по Еванђељу, вреди више од свега осталог. Изнад јаловог солипсизма појединаца поставља се личност као „јединита“, отворена према свему и свакоме.

Појединац је усредсређен на душу и на биолошко и душевно **Ја**. Међутим личност је усредсређена на дух и на **Ја** које је бескрајно дубље од емпиријског **Ја**. Ово личносно **ја**, према Јунгу, јесте тајна и измиче свакој одредби; оно је недоступно свакој психологији која не надмашује душевно, која не досеже до пнеуматологије. У ствари, „сазнајно ја“ познаје своја сопствена испољавања, али то средиште сазнања никада не може видети себе. Чувена сократовска изрека „Познај самога себе“ добија свој дубљи смисао у хришћанској аскези и зато свети Исак Сиријански може да каже: „Онај који је видео самога себе већи је од онога који је видео ангеле“. А ово значи да на том степену самопосматрања, сазнање уступа место харизматичкој визији, откривењу које једино ту може да излије своју светлост. У Платоновом „пећини“, човек види сенке онога света, али међу тим сенкама он никада не види своје сопствено ја: гледалац, вели Платон, никада не види на позорници своје скривено и тајанствено ја.

Указујући на унутарње устројство људског бића Јунг упозорава да се овде треба клонити сваког упрошћавања. Моја свест, као и **Ја** моје свести откривају ми дубину самог себе и зато се **ја** никада не сме сводити на уске границе свести. Они се никада не могу поистоветити као што то чини Декарт. Суштинско **ја** уздиже се изнад сопствених испољавања, изнад својих споредних дејстава. Свесно **ја**, *ego cogitans*, дух или разумна душа или Платонов *нус* — не означавају још последњу дубину човека. Моја свест је окружена хаосом потсвести и озарењима и продорима надсвести, трансцендентног. Дубље него тело, него душа па и дух, налази се „човеково непоновиво **ја**“, његово нуменално срце, оно што се назива **ЈАСТВО**, *Selbst*, *autôs*, *ipseitas*. Остварити свој непоновиви лик је крајњи и стваралачки задатак човека и, према Јунгу, ово достижу само они који су примили благодат. Рађање Јаства, откриће Јаства је „стваралачки преображај“, „метаморфоза“ у пуном смислу речи. Јаство је надмоћније од свеснога ја, јер оно обухвата свеукупност свеснога и несвеснога, индивидуалног и колективног, личног и заједничарског; оно је истовремено средиште и обим круга. Оно је изнад наших способности расуђивања и истраживања, средиште које зрачи из једног суштински тајанственог сазвежђа. То је један гранични појам као Кантова „ствар по себи“, један трансцендентан постулат који налази своје духовно и мистичко оправдање у очигледности доживљаја, али се не може научно доказати, нити логички објаснити. Јунг га назива „средишни огањ“, слика која подсећа на библијски појам срца и Царства Божијег које се, по Еванђељу, налази унутра у човеку. Он се враћа на Тертулијанове речи: „*Anima naturaliter christiana est*“ (Душа је природно хришћанска) и додаје: „постигавши своје Јаство, човек остварује у себи Христову присутност“: охристовљена, трансцендентна сварност постаје у њему натприродно природна. И тако, ду-

боко значење хришћанске тајне крштења, вели Јунг, јесте да уздигне човека на виши степен духовности изнад овога света. Јаство као слобода и стварање, превазилази сав поредак овога света јер његови извори нису од овога света, и зато је, тврди Јунг, та висина недо-стижна за науку и за класичну психологију.

Разумети човека, значи разумети једно релативно биће у његовом односу према Нечему што то није, то јест, према Апсолуту. Када човек каже „ја сам“, он личи на Онога који је рекао: „Ја сам онај који јесам“. Протестантски тумач Библије А. Лакот у своме делу **Настајање Бога** насупрот идеји једног статичног, непроменивог и безосећајног Бога противставља визију о Богу који учествује у животу човечанства. Он преводи Божију изреку: „Ја сам Онај који јесам“ из вечног у временско: „Ја постојим са оним с којим постојим“, што значи: Бог постаје Бог и у времену дајући Себе човеку. После феноменолошке редукције, човек се налази у присуству свога Јаства које зависи од Апсолута и то од Апсолута који не зависи ни од чега другог сем од себе самога. Као што је рекао блажени Августин: „Ја познајем Бога и своју душу и ништа више“.

Сва ова претходна философска размишљања уводе нас у светоотачку мисао која даје ненадмашну завршну обраду овог проблема.

Светоотачка антропологија је изразито персоналистичка, лич-носна. Оно што чини човека различитим од свега осталог у свемиру, то је чињеница да је он створен „по лику Божјем“. Библијски појам „лика“ прошао је кроз многе промене. Грчки превод **Књиге Постања** од стране Седамдесеторице преводилаца, **Књига Премудрости** писана на грчком, омогућавају да се у развијању ове теме назре утицај Божијега Промисла са увођењем грчког језика у религиозну књижев-ност јудејства. Гледајући у дубину Предања, ту видимо као неку унутарњу неопходност Откривења уочи појаве хришћанства. Неукло-пив у категорије апстрактног јудејства, недоступан за протестантску егзегезу када се она поводи за јудејством, овај појам Откривења по-стаје јасан само у Предању светих Отаца. Тај појам означава посте-пени пут развоја који је Бог изабрао да се потпуно покаже свима, Јеврејима као и Грцима, кроз тај савршени лик невидивог Бога у појави Логоса, Христа.

Имајући за исходиште овај архетипски врхунац пунине Божан-ске Личности свети Оци размишљају о човековој личности створеној по лику Божјем. Свест о јединитости свога ја, моћ да се оно супрот-стави свему ономе што није ја, најбоље отсликава суштинску особину божанског Апсолута. Ова свест не долази одоздо, она се никако не може извести из природе она, долази одозго, од божанског надахни-вања. Свети Григорије Богослов употребљава веома смеле речи: „Бог, вели он, у тренутку стварања, удахнуо је у човека искру свог невидивог божанства“. То значи, човек је од земље али он такође има и „делић Божанства“. Наравно, богословски контекст ових Григорије-вих речи ниуколико не тврди да је човек по својој природи нество-рен, него речи Григорија Богослова означавају удеоништво у обожу-јућој енергији услед тајанствене сличности између Бога и човека која настаје из чињенице да је човек створен по лику Бога. Овај лик толико много значи за човека да по Макарију Египатском, сло-

бода, као знак сличности са Богом, има превагу над исквареношћу од грехопада, та слобода је сачувана чак и у најгушћој тами греха: „Ти си слободан као цар самодржац, па можеш или да хулиш Бога и да пропаднеш, или да владаш заједно са Богом у царству небеском”. Демонизовани човек сурвава се у богохулење као неки бог, али он још увек има у себи стварно божанску моћ слободног самоопределивања.

Сажимајући учење светих Отаца, као раскошну лепезу дубоких значења, можемо рећи да се суштина лика Божијег у човеку огледа у првенству духовнога, у жељи за Бесконачним и Апсолутним: „Постоји само један начин сазнања, а то је неуморна чежња ка ономе што је с оне стране познатог”, каже Григорије Нисијски и одмах говори о „епектази” (продужавању), о ономе бескрајном стремљењу лика Божијег у нама ка архетипском Пралику, „вечно траженом”.

Призивање Бога од стране боголиког човека извире из скривене дубине познате у Библији као „срце”, из метафизичког начела човековог бића. Мистика срца одиграла је велику улогу у духовности православног Истока. Према исихастичкој мудрој изреци „Од јутра стави свој ум у своје срце и тамо другуј са Богом”. „Ући у себе, и наћи тамо Бога, ангеле, царство небеско”. Срце зрачи и прожима целога човека, али његово дно остаје скривено. „Ко може познати срце? пита пророк Јеремија (17, 9—10) и одмах додаје: „Господ испитује срце и искушава бубреге”. Бодоен, Јунгов ученик, примећује да „срце и бубрези” означавају свеукупност свеснога и несвеснога у човековој унутрини. „Духовни човек пак све разгледа, а њега самог нико не разгледа”, каже, са своје стране, свети Павле (I Кор. 2, 15). Ова истинска повеља царског достојанства означава да Јаство превазилази своја сопствена испољавања и недоступно је за сва средства истраживања. На прагу неизрецивог, свака анализа застане од немоћи, и уступа место интуитивном описивању, као једино могућем на тој равни.

Тако, према светим Оцима, тајна човекове личности одражава тајну Божију. Свети Григорије Нисијски додаје уз ово суштинску допуну: „Наша духовна природа постоји према лику Творца, она је слична Ономе који је изнад ње; у несазнативости себе саме, она носи белегу неприступне тајновитости”. Ми овде додирујемо оно што је суштинско у светоотачком исказу: Бог обитава у „неприступној светлости”, али и човек такође открива у себи сопствену неприступну дубину. Свети Петар говори о „скривеном човеку срца”, то јест о средишту своје целине, свога људскога **Ја**. Скривени Бог иде у корак са скривеним човеком, апофатичка теологија слаже се са апофатичком антропологијом. То је узрок недовољности сваке философије која се, на крају крајева, обраћа теологији.

„Тамо где је ваше благо, тамо је и срце ваше” каже се у Еванђељу. Човек се обликује према садржини свога срца, према својим жељама, у складу са својим еросом и предметом своје љубави. „Наш Господ дао нам је љубав као израз нашег људског лица”, вели Григорије Нисијски. Свети Серафим назива срце „Божјим олтарем”, местом Његове присутности, Његове парусије. Ту управо **Ја** прима Господа Бога свог, како то сјајно каже Јунг: човеково **Ја** је као

пехар спреман да прими божанску благодат". Срце има у себи исконску тежњу која као магнетска игла увек стреми ка Истоку, а то је име Христа у литургији. „Створио си нас, Господе, за себе, и само у Теби срце наше наћиће свој мир", каже блажени Августин а такође и свети Максим. „Бог је усадио у људско срце жељу за Богом", да би затим Григорије Нисијски на свој начин формулисао једно од Имена Божјих: „Ти си Онај кога љуби душа моја". Али „срце" у Библији означава много шири појам који изискује подробније објашњење које овог пута извире из догмата.

Свети Оци описују тајанство човека у светлости догмата о Светој Тројици. Појам личности постаје одређен најпре на светотројичном нивоу па тек касније, после Халкидонског васеленског сабора, тај појам прелази у христологију и у антропологију. Али, пре свега, треба разумети светоотачку методологију. Свети Оци говоре о Божанским Личностима Свете Тројице, међутим не усвајају при томе философски начин појимања. Они се држе савета Григорија Богослова: „Треба богословствовати угледајући се на рибаре-апостоле, а не на Аристотела", ни на Платона, Хегела или Хајдегера. Светоотачке поставке су надлогичке и мада у дискурсивном облику, то су шифровани знакови и симболи божанске узвишености.

Свака Божанска Личност је трајно давање себе другим двома Личностима у кругу Свете Тројице. Свака је окренута ка Другој Личности, а то значи са-битисати: Личност је ту за три-јединствено општење, Она је суштински вечна кроз то вечно општење. Строго узев, само у Богу постоји Личност (Ипостас). Човек, који је „по лику Божијем" има носталгију да постане „личност" и он то не може другачије остварити сем да постане сродан своме Пралику, потпуно устремљен ка Божанској Личности.

Али кроз Ваплоћење Христово „стварање човека по лику Бога" добија своју праву вредност. Светлост Христа „савршеног Човека" обасјава исконски облик човекове личности онакве какву ју је Бог желео у своме првобитном нацрту боголикости, а њу Христос открива и завршава у самом Себи, као и у богочовечанској целини.

Кападокијски свети Оци, после Никејског Сабора, на коме је проглашено начело божанског јединосуштија, израз „Ипостас" — Личност — описују као нешто потпуно различито од суштине или природе Бога. Међутим ова разлика ниуколико не одговара разлици између појединца и врсте, између посебног и општег. **Ипостас** се одређује својим међуличним односима: Отац, Син, Дух Свети, али она је такође јединит начин усвајања природе као и учествовања у заједничком Божанском животу, који је један за сву Тројицу, али Божанска Ипостас такође превазилази ове односе између Тројице; свака Божанска Личност је јединита по себи. Тајанство Три-Јединог Бога види се кроз непојмиву усклађеност јединства и различитости, с једне стране, и кроз надразумно поклапање јединитости трију Личности и Њиховог јединосуштија, с друге стране.

Овај догматски појам о непоновивој јединитости сваке личности која се не може свести на опште или појединачне атрибуте човекове природе садржи сазнање о томе да је сваки појединац такође јединито биће, једна **личност**. Овај појам измиче сваком рационал-

ном дефинисању и може да се схвати само интуицијом или кроз мистичко откривење. Премудрост Божја, вели Григорије Нисијски, „ограничила је свако биће његовим сопственим мерама дајући му свој посебан ритам у сазвучју са целим свемиром. Ако прекорачи ове мере, човек се губи”. Међу овим „мерама” које сачињавају антрополошку онтологију, личност има свој начин постојања које прожима и чини да цело човеково биће буде личносно, јединито. Та човекова целина је сажета и „оличена” у његовој личности која је стожер повезивања свих човекових делатности, исто онако као што се две природе у Христу прожимају тако се дух ваплоти и продужава тело и душу а душа покреће тело. Човек у целини може да постане „дух” или „тело”. Требало би ићи још даље у испитивању садржине овог догмата ради још бољег понирања у дубинске и суштинске тајне човекове личности.

Одредба Васеленског Сабора у Халкидону гласи: „Две природе сједињене су у једној и истој особи и ипостаси Сина”. У овој одредби употребљена су два појма **просопон** и **ипостас** и ова разлика није случајна, чак је веома значајна. Свеза „и” означава блискост смисла и у исто време извесну разлику. Престиц у својој књизи **Бог у светоотачкој мисли**, истиче следећу разлику: „**просопон**” није метафизички израз и означава тек појединца, док је „**ипостас**” појам метафизички. **Просопон** је појам за психолошки аспект бића окренутог према сопственом унутарњем свету, према самосвести и, као такав, он пролази кроз разна доба самопознања и кроз различите степене усвајање људске природе чији је он носилац. Насупрот томе, **ипостас** описује човека као једно отворено биће које превазилази свој сопствени свет у стремљењу ка Богу. Управо овај други ипостасни аспект је одлучујући да би се у човековој личности видела дубина боголикости која је условљена њеном исконском сличношћу са Богом.

Личност је несводива на особу и на природу, а с друге стране, она није нешто што се просто придодаје трострукој целини тело-душа-дух, него је то она духовна и психо-соматска целина која жели да се удене у своје **Ја**, као своје начело, као своју **метафизичку** потку, а то је прави смисао речи *hupo-stasis*. Ипостас означава превазилажење самога себе, чисто људскога; личност у том смислу настаје у превазилажењу себе, и то је управо онај аспект који изражава појам „ипостас”, који је пресудан за судбину целокупног човековог бића.

Сва тајна човекове личности као ипостаси састоји се у том чину његове устремљености ка Богу: „У Њему живимо, крећемо се и јесмо” (Дел. Апост. 17 : 23). Човек свакако обликује своју личност посредством односа са другим човеком, али он успева да постигне сву истину и сву пунину свог бића тек ако продре у дубину оне замисли коју је Бог имао о њему, када успостави лични однос Ја-Ти са Богом. На овим дубинама, чисто људско је превазиђено и наше најдубље ја, оно **ипостасно**, више не припада само нама, ми га добијамо у одеждама благодати која даје нашој личности печат савршенства.

Сваки човек има у себи макар зачетак личности, има унутарњи стожер око којег се све врти и који образује свест о себи; то је **просопон** као општечовечанска појава разумног створења. Међутим,

на дубљој равни, иако су сви позвани, мало је изабраних који успеју да потпуно развију себе, да постану личност, ипостас. Ипостас у пуној свести досеже ону узвишену тачку човекове боголикости, одакле се јасно опажа присутност Бога и где почиње општење са Њим. Она открива боголико устројство човека према архетипском лику Христа: у будућем веку, каже св. Јован „бићемо слични са Њим” (I Јов. 3 : 2).

Ова боголикоост је садржана у заметку још приликом стварања човека по лику Божјем. Од мере свог остварења на делу зависи да ли ће **просопон** проклијати и расцветати се у **ипостас**, да ли ће човек превазићи границе своје природе и постати христовско биће, испуњено Речју, као што би и требало да се кроз велико посвећење у крштењу и миропомазању човек поново изваја, као живи кип, према своме Пралику-Христу.

Ипак, треба рећи да ту постоји разлика. У Христу, Богочовеку, прожимање и општење Божанске и човечанске природе је највеће и јединито, јер место општења и спајања је само Божанска Ипостас Логоса која „уипостасује” човечанску природу у свој њеној пунини заједно са њеном људском свешћу — могло би се рећи са **просопонском** свешћу. Међутим, код човека који је по лику Христовом, то место општења са Богом је човекова личност и она благодарећи том општењу постаје **створена** ипостас. Док је у боголикој људској природи Бог у Личности Христовој присутан **ипостасно**, дотле је Бог присутан у човековој ипостаси само **енергетски**. Ако се у Христу човекова свест утапа у Божанску свест, код човека, међутим, Божанска свест уклапа се у његову људску свест и ту се остварује њена боголикоост: „Не живим више ја, него живи Христос у мени” каже Св. Павле. И према томе искуству он описује циљ свога пастирског рада: „да се Христос уобличи у вама” (Гал. 4 : 19).

„Човек је, вели свети Василије Велики, створење коме је заповеђено да постане Бог”, другим речима, да постане **обожена личност**, што управо значи да постане **ипостас**. Свети Максим Исповедник изричито тврди: „лице (просопон) је позвано да постане личност (ипостас): да кроз љубав сједини створену природу са нествореном природом... стицањем благодати”. Тако појам **ипостас** постаје јасан: то је личност обоженог бића, његов лични начин боголиког постојања.

Свети Павле поставља мучно питање: „какву заједницу има светлост и тама?... Какав удео има верник са неверником... Како се слаже црква Божија са идолима” (2. Кор. 6, 14—16). Тврдња је јасна, она указује на онтолошку разлику по природи, између крштеног верника и некрштеног неверника, разлику коју не треба замагљивати, јер она задире у сам склоп човековог бића: човек може да буде или природно-просопонски или пак боголико-ипостасни. Указавши на ову разлику, ми не изричемо никакав суд над неким конкретним бићем. Стање некрштеног суди једино Бог и не треба заборавити речи светог Августина о онима који се налазе унутар Цркве и онима који су ван ње а чији садањи положај може да буде обрнут на Суду Божијем.

Наш став следује светом Павлу и има само један циљ: да објасни онтолошки статус сваког верника полазећи од над-суштинског разграничења између старог, природног човека, и „новог створења”. Међутим овде свака феноменолошка анализа прелази у „трансфеноменологију”, досежући до онога што је с оне стране непосредно појмивог и што је тајна светости.

Сажето речено, могли бисмо закључити рскавши да је појединац или особа биолошке и социолошке категорије која припада природи, врсти, биологији. Појединац је део природне целине и одваја се од ње само кроз индивидуалистичко противљење. У природном стању, **просопон** је исто што и појединац, он је само потенцијални извор личности и предпоставља промену појединца у личност, **просопона** у **ипостас**.



На крају, хтео бих да избегнем сваки неспоразум. Ја никако не инсистирам на овој терминологији. **Просопон**, **ипостас**, ови изрази су се безброј пута мењали у току векова! Ја их употребљавам искључиво као оруђе. Они имају пре вредност конвенционалних ознака него одређених појмова, да би се обележиле надпојмовне стварности. Појам је полазна тачка ка ванпојмовном знању. Тако ипостас означава пре свега да је она несводива на обичну раван природе и на појединачна бића која су само разумна. Ипостас није „**нешто**” лично него „**неко**” који превазилази своју природу мада је стално поседује, „**неко**” који постоји само као превазилажење себе, као излажење из себе самога ка трансцендентном, исто као што у Богу свака Божанска Ипостас постоји кроз однос према Другој Ипостаси. По учењу светог Григорија Паламе, постојање ипостаснога Бога излази на површину као важније од несазнативе суштине или природе Божанства. Исто тако, у човеку изнад његове природе стоји његова егзистенцијална личност. Чин постојања на граници двају еона — небеског и земаљског, божанског и човечанског, у своме непрестаном превазилажењу самога себе — достиже и ствара сам корен личности, ипостасног бића. Овај степен постојања надмашује природну онтологију јер „човек је створен по лику Божијем” што га у потпуности ставља у јединит и посебан однос према Богу.

Лик Божији, човек га одражава у оној мери у којој је његова природа прожета обожујућом благодаћу. Дух Свети је Онај који изговара у нама име Господње и чини да у Христу видимо „лик невидивога Бога”. Људска ипостас је, према светом Максиму, „истоветност по благодати” и она добија своју богословску вредност само у области нестворених енергија Духа Светога. Теологија личности гради се искључиво на догматима.

Човек може да досегне „**подобје**” или **сличност са Богом** и то је онда остварена ипостас једног обоженог бића, али он може да се заустави на пола пута и чак може да постане „**неподобје**”, или **неличност** а то је онда само појединац, особа или **просопон** једног природног бића.

Појединац о коме се каже да има јарко обележени карактер није друго до посебна мешавина природних елемената са неким изразитим цртама и, упркос овим последњим, он даје типичан утисак „нечег већ познатог“. Међутим светитељ поражава јединитим лицем у целом свету, својом светлошћу увек личном и то у апсолутном смислу јер је та светлост богочовечанска. Он иако никада раније није био виђен, али сусрет са њим, чак и у пролазу, довољан је да посведочи да је Бог близу.

Summary

Paul Evdokimov

THE MYSTERY OF THE HUMAN PERSON

An **individual** means an indivisible reality, he is an atom in the Democritean sense. That is a natural and biological category. On the contrary, the **person** is a spiritual category above nature and biology. According to Berdyaev, the individual is an integral part of a given species, as well as of society and cosmos but the species and cosmos are a part of the person. The Socratic dictum »Know thyself« has received a deeper meaning in the Christian ascetical life and so St. Isak of Syria could say: »Man who has seen himself is greater than the one who has seen the angels«. Deeper than his body, his soul or even his spirit, is to be found the unique **ego**, his noumenal heart, which is called selfhood, **Selbst, autos, ipseitas**. To realize his unique personhood is the final goal of men, and according to Jung, this realization can be achieved only by those who have received the grace of God.

The selfhood, as well as the freedom and creativity transcends the order of this world because its sources are not from this world and therefore that spiritual altitude is unreachable for the classical psychology. The anthropology of the Holy Fathers is explicitly personalistic.

The personhood, according to St. Macarius of Egypt, through its freedom is similar to God. The primacy of the spiritual, the thirst for the Infinite and Absolute characterizes the awoken human person. The biblical mysticism of the heart has played a greater role in the Orthodox spirituality. According to the hesychast tradition, one should put his own mind into his own heart and therein unite with God. By entering one's own heart, man will find God, angels and the Kingdom of Heaven there.

On the treshold of the ineffable each analytical method becomes impotent and only the intuition is capable of approaching the mystery there.

The Holy Fathers describe the mystery of human person in the light of the dogma of the Holy Trinity. St. Basil the Great says that man is a creature to whom it has been ordered to become God, to become a deified person, which means to become a created **hypostasis**.

Man can acquire the »resemblance« with God and that means to be a »hypostasis« of one deified man, but some stop on the half-way and even become completely unsimilar to God, which means to remain an individual or a **prosopon** of a merely natural non-transfigured creature.

When we encounter a real saint, we feel through him that God is close to us.

Др Станимир Фемпл

О КРИТИЦИ РЕЛИГИЈЕ

У чланку Б. Шушњића (Култура бр. 13—14, Београд 1971) наводи се следеће. „Свака озбиљна критика религије мора да води рачуна о основним димензијама религије: емоционалној, обредној, рационалној, искуственој, моралној и функционалној. Са научног становишта, критика религије односи се искључиво на рационалну димензију и (чини се да) не погађа осталих пет димензија”. У том чланку постављају се, између осталог, и питања да ли су границе научног разума у исто време границе људског ума? Да ли је научна рационалност једина могућа рационалност? Да ли је искуство науке једино могуће искуство? Наводи се и то да су научне истине увек непотпуне и релативне.

Циљ овога приказа је да испита саму рационалну димензију којом се наука служи у својој критици религије. Критичар ће бити у праву да оповргне тврђења религије ако на основу својих аргумената докаже неистинитост религијских тврђења. Али је при томе важно да аргументи критичара буду истинити, јер, ако то није случај, ако се може сумњати у истинитост тих аргумената, критика религије не може бити оправдана.

Погледајмо на заснивање неке екзактне науке, рецимо математике или физике. Те науке полази, најпре, од извесног броја недефинисаних појмова. Тако на пример у математици су ти недефинисани појмови: тачка, права, раван. Ови појмови се не могу свести на простије појмове и стога не могу бити дефинисани. У физици се лично чини са простором, временом и материјом. По Канту, простор није никакав емпирички појам који би се могао извести из спољашњег искуства. Он је неопходна претстава, а *priori*, која служи као основ свим спољним интуицијама. То исто важи и за време. Што се тиче материје, старије физике су давале неке дефиниције, али се увидело да је материја по својој унутарњој структури исто тако непојмива као простор и време. У једном уџбенику теоријске физике (В. Жардецки: Основи теоријске физике, Београд 1941.) каже се: Разлог што немамо дефинитиван погледа на структуру материје лежи у томе што желимо и сувише дубоко да продремо у тајне природе. Један наш научник Андрија Мохоровичић који је дошао на светски глас својим геофизичким истражи-

вањима и за кога амерички научник Ројтердал каже да у једном тамошњем листу: »One of Europe's most brilliant mathematicians«, тврди да је материја у својој последњој консеквенци грађена од честица светлости — фотона — и да је спииритуалног карактера.

У заснивању науке првобитно се дакле морају прихватити извесни појмови који су на изглед за ум прихвативи, али који могу да постану врло мрачни ако се тражи да се они дефинишу. Један бечки професор анатомије рекао је на свом предавању: „Припростом човеку све је јасно. Мом колеги, физиологу је и ход људски милион проблема“.

Недефинисани, примарни појам, мора бити доживљен.

После недефинисаних појмова у заснивању науке дају се аксиоми (постулати) за ту науку. Раније се аксиом дефинисао као исказ који се непосредно сазнаје као истинит па стога нити је могуће, а нити потребно доказивати његову истинитост, тј. изводити из става за које се зна да су истинити. Тако је у Еуклидовој геометрији било познато пет постулата. Један, на пример, гласи да се кроз две тачке може положити само једна права линија. Хилберт, који је хтео да потпуно ригуросно заснује геометрију, морао је увести 20 постулата. Еуклидови аксиоми, па и Хилбертови, су врло очигледни. Међутим, аксиоми физике нису толико очигледни, на пример принцип једнакости акције и реакције. А шта да се каже о Хајгенсовом принципу у таласној теорији: Сваки делић медијума у којем се распростире талас постаје средиште из којег се шири нови елементарни талас при чему се сви овакви таласи суперпонују у нови резултантни талас који је обвојница фамилије елементарних таласа? Или о Боровом аксиому из физике: Производ из периферије кружне путање електрона и његове количине кретања једнак је целобројној множини Планкове константе?

Постављање оваквих аксиома у заснивању неке науке показало се неопходним за објашњење низа других појава. Што је већи број појава чије се објашњење може дедуцирати на основу постављених аксиома, наука прихвата те аксиоме не залазећи више у њихову истинитост. Она их узима а priori за истините. Имамо дакле сличну ситуацију као код недефинисаних појмова. Тек ако би се при некој новој појави показало да се не добија задовољавајуће објашњење на основу постојећих аксиома, а то се често дешавало, наука одбацује такве аксиоме и поставља нове, на основу којих ће се објаснити не само све дотадашње појаве, него и ова нова појава. Један пример нека ово илуструје. Њутн је схватао природу светлости као неку емисију светлосних делића. То је корпускуларна теорија. Са њом се могло објаснити одбијање светлости, преламање светлости, двојно преламање и (донекле) дисперзија. Но већ појава интерференције стајала је ван оквира корпускуларне теорије. У појави интерференције светлости видело се да се слагањем двеју светлости не добија увек јача светлост већ се појављују и тамна места. Тада је прихваћена таласна теорија светлости. Светлост је таласање етра. Могуће је да се код слагања двеју светлости поклопе таласни брег једног светлосног зрака са таласном долином другог. Резултат тога је да ће на тим местима делићи етра остати у

миру тј. појавиће се мрачна места. Пошто се таласном теоријом могло објаснити и малочас поменуте појаве одбијања и др., одбачена је корпускуларна теорија као „неистинита”. Но када се у току развоја физике наишло на појаве зрачења, на фотоелектрични ефект, настале су нове тешкоће при објашњавању ових појава помоћу таласне теорије. Тада се дошло до квантне теорије и до закључка о некој врсти дуализма у природи светлости. Светлост се у извесним појавама испољава као талас, у другим као рој честица.

Речено је да се аксиоми морају унапред узимати као истинити ставови. Данас се у екзактним наукама с разлогом може питати, шта је критеријум за истинитост, Пре свега, јасно је да ако би неки аксиом или став долазио у противречност са другим постојећим аксиомима те науке, он би се одбацио као неистинит. Но у свакој науци обично постоји не један, него скуп аксиома. Може се сада замислити да се из тог скупа избаци један аксиом. То је могуће јер аксиоми морају бити независни један од другог (иначе би један аксиом био последица другог па се не би третирао као аксиом). Добио би се један систем са мањим бројем аксиома. Ако је и такав систем консистентан, настала је нова наука са мањим бројем аксиома. Еклатантан пример имамо у геометрији. Постоје неколико геометрија: Еуклидова, Лобачевскова, Бољајева, Риманова. Свака је у себи непротивречна, па се намеће питање која је од њих истинита. Но, никако није лако проверити истинитост тих геометрија. У еуклидској геометрији важи на пример став да је збир углова у троуглу 180° . У Лобачевској то не важи. Гаус је показао да када бисмо мерили углове у троуглу коме је основа пречник Земљине путање око Сунца (око 300 милиона километара), а треће теме звезда Сиријус (око 8,5 светлосних година), у збиру углова тога троугла начинили бисмо већу грешку која долази од несавршености наших мерних инструмената, него што је само одступање тога збира од 180° . Данас се у математици могу исконструисати разне алгебре које су све непротивречне и могу егзистирати једна поред друге. Бертран Расел каже за математику: „Чиста математика се искључиво састоји од тврђења да ако је један став за неку ствар истинит, тада је неки други став исто тако истинит”. Суштина је дакле у томе да се не дискутује да ли је први став стварно истинит и да се не помиње шта је то за шта се претпоставља да је истинито. Важна је само импликација „ако — онда”.

Наука не даје одговор о истинитости неког аксиома, него само о консистентности система својих аксиома.

Изгледа да осећање о постојању само једне истине није ствар само разума, већ да она лежи негде дубље. Није вероватно да је Христос, дошавши да сведочи истину, мислио на неколико паралелних истина, него на једну, апсолутну истину.

Врло је важно водити рачуна и о језику којим објашњавамо. За сваку теорију потребно је наћи одговарајући језик. Наиме, пре него што се развила нека теорија, постојали су у језику термини који би евентуално послужили у развоју саме теорије. Затим се језик повезује с развојем теорије, а при томе се узимају у обзир нове синтезе и нов начин повезивања појмова. На тај начин постаје

нови језик који одговара новосхваћеним феноменима. Непознавање или непостојање таквог језика стварало би непремостиве тешкоће научницима. Стари језик се не да применити на нове појаве. Тако на пример када у нашем језику изрекнемо реч „случај“, тада не очекујемо никакву условљеност. Међутим, у рачуну вероватноће случајна појава се дефинише као она којој нисмо могли утврдити услове под којима је она настала (рецимо код бацања новца, пад на једну страну свакако је условљен покретом моје руке, али нисам у стању да одредим резултат дејства тога покрета). Рачун вероватноће врло успешно оперише са случајним појавама те врсте, тако да се у том новом језику говори и „о закону случаја“.

Језик еуклидске геометрије не одговара заснивању опште теорије релативитета, а језик класичне физике није подесан за квантну физику, јер се његовом употребом не би могли описати квантни феномени. У класичној физици су уобичајене просторно-временске претставе нашег искуства док се у квантној физици ради о феноменима које не можемо ни директно видети ни опипати (П. Мителштат: Језик физике).

Требало би да наука, анализирајући религију, усвоји један нови језик као што она чини када треба да објасни неки нови за њу интересантан феномен. Никако не треба мислити да би јој језик Еванђеља био од штете. У екзактној науци уобичајена је тежња да све буде у броју и мери. Но оваквим језиком не би се могла објаснити љубав према ближњем. Јер, ако из чаше сипам воду, биће је мање у чаши. Али ако укажем љубав према ближњем, имаћу је више у себи. Љубав не подлежи квантитативним законима, а без ње би нам био угрожен живот. Служећи се новим језиком не би било фрапантно тврђење да на другим небеским телима нема живих бића ако се Христос појавио само на Земљи. Уосталом, совјетски научник Јосиф Шкловски долази до закључка да на основу чињеница којима располаже савремена наука, отпада могућност постојања суперцивилизације не само у пределима наше галаксије, него и у другим свемирским просторима. „Ако не у читаво мсвемиру, сигурно смо у нашој галаксији, па чак и у локалној групи галаксија, једини. Сазнање о нашој усамљености у свемиру има огроман морално-политички значај за човечанство“. (у часопису „Вопроси философији“).

Увођењем новог језика, не би се дух схватао материјално, већ материја продуктивно.

И за критику религије би требало увести нови језик.

Summary

Dr. Stanimir Fempl

ON CRITICISM OF RELIGION

Usually the religion is criticised exclusively from the rational point of view. However, the religion has not only a rational dimension but also an existential, emotional, ritual and moral dimensions.

One of Europe's most brilliant mathematicians Reuterdahl, said among others, that the matter basically is formed from particles of light (photons), which means that it is of a spiritual character.

The serious and honest criticism of religion from the scientific point of view requires a new adequate language, fit for the specific purpose. It is well known that the science does not intend to prove the truthfulness of the axioms but cares only about the consistency of the system of the axioms.

It seems as if the feeling of the existence of one truth is not the matter exclusively of our reason, but it lies much deeper in us. Christ, having come to witness about truth did not mean that there are several paralel truths, but only one Truth.

The development of science requires a new language. The language of Euclidian geometry could not serve for the theory of relativity, as the language of the classical physics could not produce the quantum theory.

Therefore, for the analysis of religion the science needs a new language. The author thinks that the language of the Gospel would be of a great help for the science. The exact sciences tend to measure everything, but with such a language love towards neighbour could never be explained. The quantitative laws of science cannot encompass the mystery of love, without which the human life would be impossible.

Свети Сава

(СПОМЕНИЦА ПОВОДОМ 800-ГОДИШЊИЦЕ РОБЕЊА 1175 — 1975),
Београд 1977, стр. 1—415, уз бројне илустрације ван текста, Издање Све-
тог арх. синода Српске прав. цркве. Цена 500.— дин.

Ово је у последњих неколико година трећа репрезентативна споменица, коју је издао Св. арх. синод. Године 1969. на 400 страна изашла је „Српска православна црква 1219—1969” (Споменица о 750-тогодишњици аутокефалности СПЦ) — а 1971. на 540 страна „Српска православна црква 1920—1970” (Споменица о 50-тогодишњици васпостављања Српске патријаршије).

Заслуга за ову вредну књигу припада редакционом одбору: епископу шабачко-ваљевском Јовану, др Рајку Веселиновићу, др Љубомиру Дурковићу-Јакшићу и др Душану Кашићу, као и свима сарадницима и техничком уреднику Градимиру Станићу.

У свом предговору овој Споменици Њ. С. патријарх српски г. Герман подвукао је: „Било је време кад је светосавској цркви било поверено култивисање целокупног народног живота и стварања националне културе. Добро организована Црква је ту улогу извршила у невероватно кратком времену са успехом који до данас није превазиђен... јер је св. Сава целог свог живота радио оно што неће нестати чим се доврши, већ оно што остаје трајно и што има моћ даљег стварања. Писац његове службе каже да је он отачаство своје „родио Духом Светим”. На крају предговора је подвучено да је Св. арх. сабор, који је ову књигу издао, дубоко уверен да ће студије објављене у овој Споменици „бити не само драгоцени допринос нашој науци, него да ће послужити припадницима наше генерације да што потпуније

сагледају сву величину и значај личности св. Саве”.

Књига обухвата следеће прилоге:

Др Душан Кашић, „Писане и сликане биографије св. Саве” стр. 13—16 са 12 страна непагинираних прилога „Живота св. Саве” приказаног на икони кир Козме из манастира Мораче (1645) са одломцима из биографије св. Саве од монаха Теодосија Хиландарца).

Писац констатује да имамо два житија св. Саве (Доментијаново из 1242/43. и Теодосијево из 1290/92. године) — дакле оба из XIII века, и неколико фрески у појединим манастирима или црквама (Сопоћани, Студеница, Пећ и др.). Но драгоцени податак нам дају илустрације, у којима је кроз већи или мањи број сцена приказан готово цео његов живот (14).

Такве илустрације имамо из XVII века у два циклуса: један од зографа Георгија Митрофановића у трпезарији манастира Хиландара (1622) а други од сликара кир Козме на икони св. Симеона и св. Саве у манастиру Морачи (1645). У прилогу се даје репродукција ове кир Козмине слике објашњена са одломцима из Биографије св. Саве од Теодосија.

Светислав Мандић у расправи „Најстарији портрети св. Саве” (стр. 17—24) расправља питање: који од многобројних ликова св. Саве по српским црквама и манастирима треба сматрати за најстарији. Пошто су се први портрети св. Саве појавили још

за његова живота (у ман. Жичи), који додуше није сачуван, — опредељује се за онај познати лик св. Саве у ман. Милешеви „који је рађен коју годину после оног у Жичи” (20) и који је постао узором свима иконописцима.

Реља Новаковић у краћем прилогу **„Поводом података о Растковом боравку у Захумљу”** (стр. 27—32) — на основу Немањине повеље Сплићанима (између 1190—1192) расправља о питањима „територијалне распростајености Србије у време Стефана Немање” — па утврђује, да је Хум, односно Захумље, стара дедовина Немањића, а не Немањом узета покрајина, јер је Немањин отац Деса, бео хумски кнез (31—32).

Др Благота Гардашевић у прилогу **„Каноничност стицања аутокефалности Српске цркве 1219. године”** (стр. 32—77) — са црквено-правне и историјске стране разматра овај далекосежни и значајни потез св. Саве. Премда о овом питању постоје многе расправе — ипак нам се чини да овако свестрану и обухватну расправу досад нисмо имали.

Пошавши синтетичким путем аутор је на основу црквених канона, повеља византијских царева и тадашње црквене праксе — прво утврдио опште норме за: мотиве, услове и факторе који стварају аутокефалију (38—45) — па је аналитичком методом анализирао ове утврђене норме при добијању аутокефалности Српске православне цркве. На тај начин је јасно утврђено да је св. Сава ову аутокефалију добио „потпуно на канонској основи и у складу са ондашњим теоријама и праксом о постанку самосталности црква” (69).

Као прилог писац је објавио два писма архиепископа охридског Хоматијана цариградском патријарху Герману и једно писмо патријарха Германа Хоматијану по овом питању (стр. 70—77).

Др Владимир Мошин објавио је прилог **„Повеља св. Саве манастиру св. Николе у Врањини”** (стр. 79—116).

Задржавши се прво на проблему аутентичности ове повеље св. Саве из 1232. године (79—83) — писац је дао реконструисан њен текст са свима исправкама и допунама (стр. 84—89) па тек онда прешао на дипло-

матичку и садржајну њену критику (стр. 90—104), да би се на крају (стр. 105—116) задржао на питању епархијске убикације Зетског епископа Илариона (105—110). Оваква анализа је показала потпуну аутентичност Врањинске повеље св. Саве (стр. 101 и 111).

Др Атанасије Јевтић **„Из богословља св. Саве”** (стр. 117—180).

Др Јевтић је своју расправу поделио на три дела. На самом почетку писац констатује да је о „св. Сави код нас писано веома много, али је писано о свему другоме само не о његовом богословљу, о њему као богослову православно-католичанске Цркве српске” (117), него да је у тим радовима главни интерес обраћан на „позитивна истраживања и проучавања, језичка, историјска или књижевна” (118).

У I делу своје расправе (118—133) се задржава на изношењу негативних оцена богословског учења од стране многих научника (Рачког, Јагића, Петра Протића, Ст. Станојевића и др.) (стр. 118—123), па прелази на групу научника „који су на овај или онај начин писали о св. Сави и нашим старим српским делима и биографијама и који су макар оставили неповређену и непрекрајану по себи личност св. Саве” (123) као што су били: Даничић, Стојан Новаковић, патријарх Димитрије Павловић, архим. Серафим Ристић, еп. Сава Косановић, архим. Нићифор Дучић, еп. Никанор Ружичић, Љубомир Стојановић, др Владимир Ђоровић и др. (122—124) и затим на оне научнике који су мање-више писали и о богословљу св. Саве — као што су: Гаврило Поповић, еп. Георгије Летић, патријарх Варнава, ректор Добросав Ковачевић, нарочито Павле Поповић и Никола Радјичић и др. (124—133).

У II делу (стр. 133—157) расправља о аутентичности „Поуке св. Саве о истинитој вери” и њеном аутору као и о промулгацији **Синодика Православља** на сабору у Жичи 1221. године — и утврђује да је аутор ове беседе св. Сава.

У III делу (стр. 157—180) даје на основу **Житија св. Саве** у издању Даничића и рукописа Житија св. Саве, које се налази у Гиљфердинга у ленинградској Публичкој библиотеци из

1420—55. године; који је старији од рукописа који је имао Даничић, нов превод Савине **Поуке о истинитој вери** (158—167) са детаљним тумачењем.

Др Прибислав Симић у своме раду **„Рад св. Саве на усавршавању богослужења у Српској цркви** (стр. 181—212) полази прво од јерусалимског богослужења „јер је процес стварања потпуног система богослужења започео у Јерусалиму, центру целокупне хришћанске побожности” (181). Ту се већ почетком VII века формирао поредак вечерње и јутрење сличан данашњем (182) — и настао први Типик Св. Гроба који је до нас дошао у рукопису из 1122. (184).

Због тога што је јерусалимско богослужење било претежно манастирског типа — у престоници Византијског царства Цариграду, нарочито у цркви Св. Софије, формирао се под утицајем јерусалимске цркве нов типик, чије је богослужење било по структури различито од јерусалимског. Овај типик је касније испољио тенденцију да буде једини регулатор богослужења на целом православном истоку (180). Најстарији **Типик Велике цркве** дошао је до нас у рукопису с краја XI или почетка XII века.

Но под утицајем Студитског и других цариградских манастира, који су држали у богослужењу поредак палестинских манастира, почео је још пре крсташких ратова слабити утицај Типика Велике Цркве и њен типик губити значај. Тако се почело стварати посебно манастирско цариградско богослужење чији је поредак изложен у Типику манастира посвећеног Богородици Евергетида, основаном 1048 (193).

Овај Евергетидски типик садржи јерусалимски поредак богослужења са примесама цариградског катедралног богослужења (193). Временом је овај типик усвојила и Велика Црква, и он је постао „образац дефинитивно достигнуте форме православног богослужења” (194).

Затим се аутор задржава на поретку богослужења Српске православне цркве (194—196) и прелази на рад св. Саве на уређењу богослужења (198—205). Синтетичким путем је дошао до закључка, да је јерусалимска пракса била већ у XI веку позната у Св. Гори. Зато, да не би изазвао подозре-

ње светогорских монаха због новотарија — св. Сава је у Хиландару увео богослужбени поредак који је у ман. Ватопеду (тј. јерусалимски). Овај поредак је доцније пренет и у Србију.

Никодимово превођење потпуног јерусалимског типика је у ствари крај процеса започетог св. Савом (205).

Чини нам се да је писац испустио из вида значајно дело прот. Александра Шмемана „Введение в литургическое богословие”, Париз 1961. (Види приказ у Прав. мисли год. (VI (1963), (159—165, које исто тако расправља о развоју богослужења и о узајамним утицајима јерусалимског и цариградског типика.

Др Емилијан Чарнић: **Стваралачка аскеза св. Саве** (стр. 207—212). Објаснивши етимологију појма светости као: издвојен, ограђен — аутор прелази на „средства која омогућавају остварење идеала светости” — од којих је и аскеза (207). Но аскезу не треба схватити само у физичком, него више у духовном и моралном смислу, као „васпитање духа и воље”. Већ за Александрице (Климент и Оригена) сврха аскеза је „вежбање у врлини, у сазнању истине, ослобођењу од страсти, покајању и уздржању” (208). По св. ап. Павлу тело више није оков и тамница душе, нити зло по себи, нити сметња за мистична доживљавања — него **храм Духа Светога** (I Кор. 6, 19).

Такво схватање је реализовано у аскези хришћанског монаштва у учењу св. Антонија Великог, Пахомија и Василија Великог, где је молитва уздигнута на виши степен — телесни рад је цењен као нешто што чува душу од расејаности (210).

Такву аскезу је у Св. Гори усвојио св. Сава и истој је учио „свом својом душом и свим телом својим” (211). То нам сведоче многа предања у нашем народу да је св. Сава, сем рада на учвршћењу вере и морала радио и на културном подизању народа.

Писац завршава овај кратки осврт констатацијом да аскет крепи „своје биће стваралачким радом, телесним и духовним, за добро других — и у томе налази своју срећу” (212).

Др Димитрије Димитријевић **„Светосавско доживљавање хришћанства с нарочитим обзиром на монаштво”** (213—243).

На основу **Житија св. Саве** од Доментијана и Теодосија и Данилових **Живота краљева и архиепископа српских** — аутор нам износи доживљавање хришћанства од стране св. Саве. Јер „Савина теологија указује на најглавније сотериолошке чиниоце којима се изграђује личност, која се спасава” (214) — и строгим аскетски животом прима себе и преданом службом ближњима задобија вечни живот у царству Божјем (215).

Аутор наглашава да св. Сава истиче христоцентричност у Студеничком типикү када се обраћа манастирским кључарима, хлебарима и др. „да не буду малодушни и очајни, као да су изгубили своју корист” него да се држе своје службе, као они који се отуда надају не малој користи. Јер иако је молитва део врлине — ипак је љубав (према ближњима) глава и савршенство (217). Зато се у његовом типикү толико говори о аскетизму са јако наглашеним делима милосрђа (218).

Овако закључивање довело је писца да нарочито подвуче да је св. Сава у својим типикима изоставио клаузулу усамљености монаха — и отворио монасима врата за одлазак из своје монашке усамљености у свет — своје отачаство. Јер „док додир монаха са спољашњим светом потпада под строге казне — те клаузуре нема ни у Хиландарском ни у Студеничком типикү (219), и закључује да се оваква концепција монаштва родила код св. Саве у његовим раним монашким годинама (220).

Зато св. Сава више пута наглашава да је Немањин долазак у Св. Гору потребан не само ради његовог личног спасења него и „ради отачаства” (223).

Иако је сам св. Сава у Св. Гори добро упознао и усвојио принципе ондашњег монаштва (225—227) — када је прсшао у отачаство он, премда само привремено, оставља тај строги принцип усамљености и приволева се служењу своме роду, због чега је, нарочито од Хоматијана, критикован „као монах с обзиром на ондашње уобичајено схватање монаштва” (225).

Зато ни у Крмчији нећемо наћи трагова византијског цезаропапизма, нити западног папизма — него симфонију о узајамном помагању цркве и државе „као двеју самобитних и

самосталних организација које су потчињене начелима хришћанског живота”) (238).

Док у источном монаштву преовлађује мисао о старању за духовно спасење — западно монаштво је битно обузето световним бригама и заузето световним животом (239).

Св. Сава је монаштву дао ону садржину и онај смисао који оно треба да има да буде у складу са еванђелском љубављу — јер „се лично спасење постиже службом људима у свету, у своме отачаству” (239). Према томе св. Сава тражи од монаха не само пост и молитву — него „првенствено и дело” (240), тј. монах да скупља знање и снагу — али их не задржава за себе и своје спасење, него „све стечено знање употребљава за добро своје цркве, свога народа и свога отачаства” (241). Сам он је указао „на пут како истински ревнује за спасење свога отачаства и ово учинио нашом обавезом и дужношћу да би и ми тако ревновали” (240). Тако се настојањем св. Саве у српском народу јавило родољубље, које имплицира у себи човекољубље уопште” — и ради кога се жртвује и своје сопствено спасење (243).

Зато св. Сава није без значаја и за данашње време, јер је његово миротворство, које је, узгред буди речено, врло мало подвучено, и данас врло актуелно у свету.

Др Петар Борђић „**Списи св. Саве и филологија**” стр. 245—254).

Полазећи од тога да је 1975. година двоструко јубиларна (700 година од рођења св. Саве и 150 година од рођења Буре Даничића, који је много задужио српску филологију, објавивши **Живот св. Саве** од Доментијана и Теодосија, као и Карејски типик и Посланицу игуману Спиридону — аутор врши филолошку анализу свих досадашњих издања списа св. Саве, почев од првог издања Карејског типика у Алманаху „Голубица” II Београд 1840, па осталих списа које су издали Шафарик, Миклошић, Новаковић, Дим. Аврамовић, патријарх Димитрије, Љуб. Стојановић и др Влад. Ђоровић и др. — аутор је утврдио да углавном постоји „пет начина издавања Савиних дела” (248).

Услед недостатка изворника које су користили редактори појединих издања описа св. Саве „не може да-

нас заменити изворнике, којима ће се служити филолози и палеографи” (251).

Др Димитрије Калезић „Св. Сава као књижевник” (стр. 255—287).

Говорећи прво о личном образовању св. Саве у очевом дому, Св. Гори, писац констатује да иако се св. Сава „никада није бавио писањем као примарним делом” (260) — ипак је он први српски књижевник „не само по времену него и по вриједности” (260). Говорећи о делима св. Саве он наглашава да св. Сава није много писао (265), јер је био заузет практичним пословањем и да су његови састави „врло шкрти у погледу пружања података о своме аутору” (261).

У књижевност у ужем смислу спадају „Житије св. Симеона” и „Служба св. Симеону” — од којих ова друга спада у најстарије дјело српске хагиографије. Житије св. Симеона као заобљеној целини и заокруженој уметнички и са укључењем (282) св. Сава је „испољио своју индивидуалност, односно свој начин мишљења осјећања и казивања” (283). Ту се нарочито истиче опис смрти св. Симеона, који и „представља највишу уметничку висину” (284). Као такав **Живот св. Симеона** је по речима писца” прва књига из рода српских животописаца и прва књига изворно писана на српском језику” (286) — и у њему ће „први пут Србин писац, да уметнички проговори српским језиком на једну српску тему” (287).

Др Мирјана Ђоровић-Љубинковић: **Св. Сава у примењеној уметности у Србији XII и XIII века** (стр. 289—299).

Писац подвлачи да за познавање развоја материјалне културе и уметности Савиног времена једини ослонац могу бити археолошка испитивања (289). А ти налази показују да та уметничка остварења не припадају почетној, него зрелој уметности која улази у пуни процват.

Премда су цркве из преднемањског периода грађене по византијском типу — основни образац за рашку (светосавску) школу даће већ сам св. Сава. То се опажа у репертоару живописа по разним српским иконама са српским натписима.

Но Савина је заслуга и уметнички ливо и савремене архитектуре и са-

временог живописа (292), јер је он бирао мајсторе. Још док је био у Св. Гори он је даривао тамошње манастире разним црквеним утварима и сребним и златним сасудима и црквеним одежама — од којих је један део био израђен у радионици при владарском двору у Србији или уз који од српских манастира (292/93). Судећи по сачуваним примерима уметничке обраде метала, у накиту — може се претпоставити да су их радили српски златари (разни крстови украшени у филиграму, уфасованим полудрагим камењем и бисером) — што се ни би могло рећи за скупоцене тканине и часовнике (296).

Због оскудице писаних података може се говорити само о индицијама утицаја св. Саве на рад тзв. уметничких занатлија (298).

Светозар Душанић „**Краљ Радослав и св. Сава** (Прилог средњовековној српској нумизматици) (стр. 301—312).

Други српски краљ старији син Стефана Првовенчаног, Радослав, био је на престолу релативно кратко време (1228—1234). Васпитан од мајке Гркиње и ожењен Гркињом из породице Дука — нагињао је грчкој култури и Грцима па је чак и дипломатску преписку водио на грчком језику. Овако претерано гркофилство изазвало је „незадовољство српске властеле, која је желела да прошири државне границе и да дође до нових поседа” (302) — на рачун Византије — па је збачен и на престо је дошао његов млађи брат Владислав.

Па ипак, за овако кратко време владавине краљ Радослав је као први српски владар емитовао у српском средњовековном утврђењу „Градина”, близу Новог Пазара, три врсте кованог новца (303/04).

Историјски подаци нам сведоче да је св. Сава био незадовољан променом на престолу и да је кренуо на своје друго велико путовање са кога се више није ни вратио.

Божидар Ковачевић „**Св. Сава између Истока и Запада**” (стр. 313—329).

Аутор овога прилога описује политичке и црквене прилике које су владале у Европи и Средоземљу и набраја многе знамените личности онога времена. У оно време када је Млетачка република достигла свој колонијални врхунац, када је Византија

преполовљена оснивањем крсташког Латинског царства и других државица — Србија је „као мала српска држава налазећи се између запада и истока морала о овоме водити рачуна”.

Св. Сава напушта „атонски мир” (319) и враћа се у Отаџбину и „бави се десет година земаљским ствари-ма” — да би 1219. испословао аутокефалност српске цркве, постао први њен архиепископ и „успео у великој мери да унапреди верски живот православног становништва у земљи” (324). Поред тога двапут је обишао Св. земљу и Блиски исток и имао удела у стицању аутокефалности бугарске цркве. Живео је и делао у бурно и трагично доба крсташких ратова, инвазије Арапа на хришћанске народе Средоземља, па ипак, св. Сава је успешно водио „српске кораблије кроз велике буре и још нас води између скила и харидби Истока” (329).

Др Душан Кашић **„Престо св. Саве”** (стр. 333—348).

Колику је бразду св. Сава заорао — показује нам чињеница да је он био „уверен да му помаже сам Бог” (335). То исто су подвлачили сви његови наследници те су говорили да су по вољи Божјој „подигнути на престо св. учитеље кир Саве” (335), „великог архијереја кир Саве (336).

После Маричке битке (1371) у „титулатури српских патријарха истичу се све више географски појмови и оквири њихове области” (338) у којима избија на „површину личност св. Саве као духовног вође коме је Бог поверио српски народ” (339).

После пада Деспотовине (1459), Милешевски калуђери, где је св. Сава био сахрањен, свој манастир зову „манастиром св. Саве” (340). Када је обновљена патријаршија говорено је да пећки патријарси предржавају престо св. Саве (341), и да је пећка патријаршија постала патријаршија Срба (342), јер је „црква онда заснивана на етничком а не на територијалном принципу. Култ св. Саве се све више ширио”.

То нам показује да су Срби и после сеобе у крајевима преко Саве и Дунава узели св. Саву за свог националног патрона (344) — те је српска црква постала „чувар духовнога и народнога јединства” што су увек

доследно истицали сви српски патријарси и после уједињења Срба и обнављања српске патријаршије.

Према томе „предржавање престола св. Саве” није у току векова схваћено као конвенционална фраза, већ „је тај израз одржавао осећање части и обавезе српских првојерарха преузете у одређеном периоду историје своје цркве” (348).

Др Димитрије Богдановић **„Служба св. Сави у руским минејима XV—XVII века”** (стр. 340—360).

Аутор одмах на почетку рада напомиње да се култ св. Саве у Русији јавља још у XIV веку (349). Затим наводи податке из 21. рукописног руског минеја о служби св. Сави (350/52) од којих су: један из XV, 16 из XVI а 4 из XVII века, у којима се налази служба св. Сави како ју је саставио Теодосије Хиландарац (353). Током свога преписивања у Русији ова служба ништа не губи од свог интегритета нити се прерађује (357).

Овас служба св. Сави стављена је под 14. јануаром. Под 12. јануаром се налази тек када су црквене књиге штампане, после Никонове исправке после 1655. и 1667.)

Као прилог овој расправи (358/60) аутор је дао **Указание о великом светитељу св. Сави**, архиепископу — из рукописног минеја за јануар (прва четвртина XVII века), који се данас налази у Государственој библиотеци СССР Лењина у Москви.

Силвиу Ануики: **„Св. Сава у повељама румунских војвода”** (стр. 361—366).

Овај краћи прилог нам сведочи да је култ св. Саве био негован и на широком подручју Балканског полуострва — нарочито у Румунији, чије су војводе и владари били у династичким браковима и крвном сродству са српским деспотима. Румунски војвода Неагоје Басарабе V (1552—1521), ожењен српском кнегињом Милицом, ћерком деспота Јована Бранковића, имао је икону св. Саве као породичну икону (362).

Многи румунски владари су били велики добротвори манастира Милешеве својим сталним прилозима све до почетка XVIII века (363).

Као прилог (стр. 364—367) аутор даје фотокопију и превод повеље Шербана Кантакузена манастиру Ми-

лешеви, писане на румунском језику ћирилицом 1604., која се данас налази у Музеју СПЦ у Београду.

Др Гавро Шкриванић: **Име св. Саве у топономастици српских земаља** (стр. 367—374).

Писац вели да је име св. Саве „оставило дубоког трага, не само у давању личних имена него и у топономастици, односно означавању имена места” (367).

Највећи култ св. Саве одржао се у средишним областима старе српске државе — и називи са Савиним именом настали су највећим делом у XIV—XV веку.

На основу постојеће литературе и приручника аутор даје преко 20 разних топонима, везаних за име св. Саве — као: Савово, Савина, Савинац, Савин лаз, Савина вода, Савин Камен и др.

Др Димитрије Стефановић **„Песме у част св. Саве у хиландарским музичким рукописима и у нотним издањима Ст. Мокрањца, Ст. Ластавице и Бранка Цвејића”** (стр. 375—379).

Најстарији текст Службе св. Саве, српске редакције, сачуван је у рукопису тзв. Братков Минеј из XIV века (375). Досад је познато седам рукописа са службама св. Сави, забележених неумским знацима.

Аутор се задржава на „Похвали св. Сави” из једног рукописа XVIII века — и врши музичку анализу исте и упоређује је са записима нота код Ст. Мокрањца, еп. Стефана Ластавице и прот. Бранка Цвејића, У прилогу даје фототипски снимак седам похвала из старих рукописа ман. Хиландара.

Др Павле Васић **„Св. Сава и св. Симеон Мироточиви у делима Димитрија Аврамовића** (стр. 381—385).

Аутор говори о развоју теме св. Саве и св. Симеона у српској уметности XIX века нарочито код Димитрија Аврамовића, почео од портрета у београдској Саборној цркви (1845), па онога који је Аврамовић поклонио београдском „Читалишту” (1847) и др. — па констатује да је св. Сава чешћа тема наше уметности од св. Симеона.

Код „греческих” мајстора, који су радили у Србији уопште нема сликања српских светитеља (382). То опажамо и код многих сликара тадашње

Аустрије (383). Но Аврамовић је нарочито потенцирао култ св. Саве у српским крајевима под Аустријом (384) и донекле обновио култ св. Саве и св. Симеона у Србији. То је његова неоспорна заслуга (385).

Др Љубомир Дурковић-Јакшић **„Прилог историји лика св. Саве као заштитника српских школа у Високој школи у Београду** (стр. 287—296).

У овом своме прилогу др Дурковић-Јакшић бави се проблемом лика св. Саве, који се налазио у Високој школи у Београду, тј. Великој школи Карађорђевог времена, затим у Лицеју, који је 1863. прерастао у Велику школу, која је 1905. претворена у Универзитет.

Први лик са натписом Св. Саве налазио се на школском звону Велике школе Карађорђевог ливеном 1810. у Трсту по идеји Доситеја Обрадовића и Викентија Ракића (390). То звоно је почетком овога века пронађено чак у манастиру св. Аранђела код села Кучевишта у Скопској Црној Гори и 1905. враћено у Београд где му се губи траг (394).

1840. је св. Сава званично проглашен за школског заштитника Универзитета и прослављан је са црквеним обредом сечења колача. 1924. је Урош Предић израдио своју чувену слику „Св. Сава благосиља српчад”, која је 1945. када је св. Сава последњи пут прослављен на Универзитету са црквеним обредом, пренета из Ректората Универзитета на Богословски факултет (396).

Др Рајко Веселиновић **„Светосавски токови духовног живота у српској Дијаспори** (стр. 397—415).

После дефиниције: шта је то Дијаспора СПЦ аутор се бави постанком и развојем Дијаспоре у Америци, Канади, Западној Европи и Аустралији (398—401). Српски насељеници из САД и Канаде су већ 1913. године молили да их СПЦ прими у духовно и јерархијско јединство — што је учињено тек оснивањем Америчко-канадске епархије (1922) — и постављањем нарочитог епископа (1926). Затим прелази на облике духовног и националног живота — нарочито: подизање бројних храмова св. Кирил и Методију, св. Сави, св. Симеону Мироточивом, св. цару Лазару и др. (401/07); чување народних

обичаја, ходочашћа и поклоника путовања, оонивања националних удружења, недељних школа за катихетизацију, одељења за верску и националну наставу, организацију дејих летовалишта и одмаралишта.

Свој приказ духовног живота у српској Дијаспори писац завршава издавачком делатношћу богослужбених књига и приручника и црквене периодичне штампе у Америци, Западној Европи у Аустралији.

На основу изнетог може се закључити да је СПЦ у Дијаспори жива, делујућа и уједињујућа снага српског народа расејаног по свим континентима и да буди верска и национална осећања у верника. Јер исељеници „не заборављају, да су они део српске земље, натопљене крвљу косовских мученика — а по крви деца једног великог народа“ (413).

Сви ови прилози наших еминентних научника осветљавају са различитих страна личност св. Саве. Ако се томе дода и Зборник научног скупа научника из земље и иностранства, који је у дане 15—17. децембра 1976. у Београду организовала Српска Академија наука под основном темом „Сава Немањић — св. Сава, историја и предање“ који треба да буде објављен — имаћемо једну заокружену целину о личности св. Саве.

Ипак морамо ставити две-три примедбе.

Зашто уређивачки одбор није цео материјал дао једном стручном лектору за српски језик, који би уједначио правопис. Пада на пр. у очи неуједначено писање великих слова. Нисобично делује када на пр. читамо; Васељенски сабор, Помесни сабор (414), предање Светих Апостола, одредбе Светих Богоносних Отаца (243); Хришћанство (171); Православно Хришћанство (173) мати црква и Мајка Црква (42 и 399) итд.

Иако Литургика и Типик знају за поделу црквених празника на велике, средње и мале — српскохрватски правопис не признаје никакве разлике у писању њихових имена и прописује да се епитет свети, као саставни део имена личности, која је проглашена за светитеља, пише малим словом. Дакле, св. Сава, св. Симеон итд.

У овј **Споменици** се стално пише Св. Сава — док се код осталих светитеља пише мало слово, на пр. св. Симеон (181). Ако се овај епитет пише великим словом онда он означава не више личност него празник те личности — Св. Сава (празник св. Саве).

Сматрам да би ова прекрасна **Споменица** била још потпунија да је у њу унета и „Библиографија о св. Сави“. Премда један део старије библиографије до 1934. постоји (др Ст. Станојевић и Радослав Перовић: Нацрт библиографије о св. Сави — Братство св. Саве (Бгр), књ. XVIII (1934), стр. 164—192 — као и за светосавску годину (од јануара 1935. до јануара 1936.) од Б. Милаковића и Душана К. Петровића: Библиографија о св. Сави у светосавској години“ штампана у наставцима у „Православљу“ органу Удруженог свештенства Архиепископије београдско-карловачке (год. III (1936), 1, 13—17; 2, 54—58; 3, 83—87; 4, 113—116; 5, 162—154; 6, 178—180; 7, 22—228) и „Православљу“ органу Савеза епархијских удружења СПЦ, год. I (1936) 1, 39—42; 2, 117—119; 3, 51—55; год. II (1937), 2—3, 165—169) — ипак би једна целокупна библиографија до данас показала колико је о св. Сави писано и колико се о њему пише и данас.

Техничком уреднику замерамо; зашто је овако драгоцен Зборник штампан тако ситним словима — што ствара тешкоћу у читању, нарочито старијим лицима? Зашто технички уредник није био доследан и код свих аутора избацио научни апарат испод текста, као што се практикује код научних радова — што би било боље и за читање и за око? Јер ако се научни апарат налази у самом тексту (као на пр. на стр. 190/91) то отежава континуирано читање.

Но и поред свега реченог ова Споменица о св. Сави представља драгоцен допринос и она не би требало да фали ни у једној црквеној, манастирској и свештеничкој библиотеци. Наручбине се врше преко Продавнице књига Св. арх. синода у Патријаршији.

Прот. Бранко А. Цисарж

ПОКУШАЈ БОГОСЛОВСКОГ ИСПИТИВАЊА СТАРИХ СРПСКИХ БИОГРАФИЈА

— Поводом Теологије Св. Саве Васа Ивошевића —

Ту, недавно,* допио ми је у руке омањи рад протојереја Васа Ивошевића, професора богословије у Сремски Карловцима, **Теологија Св. Саве**; то је, у ствари, сепарат из двоброја **Православне мисли** за 1973. годину.

Овај, како га назвах, омањи рад јесте једна прегнантно и концизно писана студија која обрађује богословску мисао Св. Саве. Писан синтетички, овај језгровити и лапидарни текст отвара читаоцу увид у комплетну православну догматику и етику, садржану у проповиједима и поукама Св. Саве, сачуваним у списима — његовим и његових биографа. Писац је проучио изворне текстове у преносу на наш савремени језик, и то не све него само биографије, док су изостале повеље и Служба у којима има такође богословски дубоко фундираних мисли; затим је извршио концентрацију сабраног градива, а онда приступио његовој обради. Зато је овај рад синтеза, гледано са становишта примијењеног метода рада, а преглед — широк и лепезаст, чак и систем — гледано по богатству мотива и тема које покреће. Гледано формално, могла би да се стави методолошка примједба аутору да је поступио сувише схоластички и параграфски; међутим, чести наслови не представљају никакво сецкање и дробљење велике теме православне догматике, него се налазе ту у тексту само ради тематике прегледности. Ријеч пишчева је документарна јер се увијек наслања на податак; и управо због те, скоро егзактне везаности за податак — она је кратка даха.

Писац редовно иде за догматским мотивима у дјелима Св. Саве и ње-

гових двојице биографа, а ријетко трага за њиховим коријенима и узорима у византијској богословској литератури. Поред неколико ситнијих осврта који не говоре много налазимо неколике дуже биљешке на тему о исихазму који писац — по мом мишљењу сасвим оправдано — налази у српскоме богословљу још од његових почетака, од Св. Саве, а то је било читав један вијек прије појаве Григорија Паламе. Позивања су честа на Доментијана, односно на његово дјело; а кроз Доментијана је, кроз његову писану — а претпостављамо и усмену, казну — ријеч особито заблистала свјетлост која је дала богословску тинктуру и православни богословско-мистични дах на шима старим биографијама, иначе најбогатијем и најпримјетнијем роду наше старе књижевности, те су оне — то управо видимо из овога краткога и вриједног пажње покушаја — хришћанска првославна догматика, а с њом заједно и етика, преточена у нашу ријеч, казана нашем човјеку и упућена њему с циљем да га васпита за нешто више и да га изведе на те висине.

Под 'лупом' читалаца-истраживача текстова наших средњовјековних биографија налажени су различити подаци: историјски, културноисторијски, књижевни и, готово редовно, истицана је њихова прожетост библијским текстовима и чудима; њихова теолошка особина је врло често помињана а ријетко се кад на њу освртало дуже и шире. Овај рад је цио постављен и развијен у томе правцу. Зато он представља камен темељац једнога новог третмана старих српских биографија, почињући од Св. Саве — то је искључиво бо-

* Приказ је писан прије двије и по године и објављује се без накнадних измјена.

гословски прилаз грађи и богословска обрада исте.** Управо то што је писац имао као намјеру — богословски прилаз грађи и богословска обрада те грађе — понестаје овоме раду. То је утисак коме се не можемо отети читајући нарочито неке пасусе ове студије. Марљиво прикупљени цитати, некад и одвише кратки, али садржајни, њихова педантна поређаност и мозаичко слагање једнога до другог — више нам, кажемо нарочито мјестимично, дјелује као регистар него као обрађен текст у који се слило оно што је битно и заједничко тим бројним наводима. Истина, пишчева порука која се испољава кроз тај 'мозаик' јасна је и ишчивата се лако из њега, али — она је само у плану и читалац треба да је слуте.

Ми смо навикли да слушамо, па и несвјесно понављамо, 'теорију' како је наш језик ускога спектра, како је плитак и немоћан за адекватно изражавање многих финеса а поготово сложене и суптилне тематике из натприродног откривења. То оптуживање и дисквалификовање нашега језика и наше мисли — па и словенске мисли и језика уопште —, а у корист грчкога језика и мисли иде до генералисања. Међутим, кад пажљиво погледамо неке на изглед ситне податке, не можемо у потпуности прихватити ово мишљење; оно је прихватљиво само у појединим случајевима, и тих појединих случајева свакако има доста, али они нијесу редовна појава. Зато рад овакве врсте — а који би се односио на наше старе биографије као на род у цјелини, или можда на цијелу нашу књижевност у средњем вијеку — требало би да садржи једно поглавље, или бар повећи одломак у уводном, приступном излагању, у коме би били изнесени извјесни резултати са примјерима који казују да наш језик, па можда и савремени, није тако и толико туп и плитак, негибак и штур и као такав скроз неспособан за изражавање суптилних откривених богословских мисли.

Овоме имамо примјер у ријечи самога Св. Саве, сачуваној код Доментијана, коју је — пало ми је у

очи — аутор пропустио да унесе у одломак о христологији.

У разговору Св. Саве и угарскога краља за Господа Исуса Христа је два пута речено да је он **јединочедни Син Божји**. У овом контексту у нашим богословским и богослужбеним књигама стоји црквенословенски израз 'јединородниј' који је дослован превод грчкога придјева 'моногнис'. Оба ова израза, и црквенословенски и грчки, нијесу довољно прецизна: грчки изражава истородност онога ко је рођен са оним од кога је рођен, а исто тако и рођење, рађање па и рођено — оно што је рођено. Овај филолошки 'чвор' је могуће раздријешити на два начина: преводом са 'једнородни', 'истородни' — ако хоће да се истакне истородност, једнобитност онога ко рађа са оним ко је рођен, и преводом са 'јединорођени', 'једини рођени', 'јединац' — ако хоће да се истакне да није било више рођених, осим тога једног. Св. Сава има јасну мисао и исказује је крајње јасно неупоредиво јасније од директнога превода наведенога грчког придјева; он употребљава сложеницу придјевског облика — 'јединочедни'. Чедо или дијете је увијек истога рода са својим оцем — у овом контексту то је Бог Син са Богом Оцем; али: да ли тај отац, односно Отац, има више синова или само тога једног — то је оно што јасно казује ова успјела кованица Св. Саве. Да се разумијемо, можда је Св. Сава нашао узор овој кованици у самоме грчком језику који је, сва је прилика, добро знао; али једно је факат: у овоме контексту ми га немамо ни у текстовима догматских расправа ни у текстовима црквене поезије, колико је бар мени познато.

Пажљивим читањем, вјерујем, нашло би се још сличних израза. Њихово откривање и освјетљавање било би лијеп прилог нашем богословљу и нашој лингвистици и — исто — тако — карактеристици мисаоне оштрине и гипкости нашега духа који — то овдје видимо — неће бити да је увијек испод нивоа грчког духа и израза.

др Димитрије М. Калезић

** Рад је, па и овај приказ, писан прије ни што је др Атанасије Јевтић почео рад на својој опширној и документованој студији Из богословља Сетовга Саве и његових биографа, објављеној у књизи Свети Сава — Споменица поводом осамстогодишњице рођења, Београд, 1977.

Теолошки потледи

ВЕРСКО НАУЧНИ ЧАСОПИС

**ЦРКВА И КУЛТУРА
ИСПОВЕДАЊЕ ХРИСТА ДАНАС
ПОЈАМ БОГА КОД ЊЕГОША
ТАЈНА ЧОВЕКОВЕ ЛИЧНОСТИ
О КРИТИЦИ РЕЛИГИЈЕ**



4 '77

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

и з д а ј е:

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

У р е ђ и в а ч к и о д б о р

Епископ марчански др Дзанило Крстић
(главни и одговорни уредник),
др Чедомир Драшковић,
др Димитрије Калезић,
др Душан Кашић,
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

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

и з д а ј е:

„П р а в о с л а в љ е” —

Новинско-издавачка установа

Српске патријаршије

с благословом

Његове Светости

Архиепископа пећког

Митрополита

београдско-карловачког

и Патријарха српског

Г е р м а н а

У р е ђ и в а ч к и о д б о р

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

др Чедомир Драшковић,

др Димитрије Калезић,

др Душан Кашић,

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

Градмир Станић

У р е д н и ш т в о

и Администрација часописа:

11000 Београд, ул. Седмог јула бр. 5,

Патријаршија

САДРЖАЈ

Сергије Булгаков	Црква и култура	197
	Исповедање Христа данас	205
Др Димитрије Калезић	Појам Бога код Његоша	217
Павле Евдокимов	Тајна човекове личности	232
Др Станимир Фимнић	О критици религије	244

ПРИКАЗИ

Бранко А. Цисарж	СВЕТИ САВА — споменица поводом 800-годишњице рођења	249
Др Димитрије Калезић	Покушај богословског испитивања старих српских биографија поводом Теологије Св. Саве од Васе Ивковића	257

CONTENTS

Archpriest Sergius Bulgakov	Church and Society	204
* * *	Confessing Christ Today	216
Dr. Dimitriye Kalezich,	The Notion of God in the Poetry of Negosh	231
Paul Evdokimov,	The Mystery of the Human Person	233
Dr. Stanimir Fempl,	On Criticism of Religion	248

Часопис излази четири пута годишње
Цена једном примерку 15,00 динара.

Годишња претплата:
за нашу земљу 50,00 динара,
за иностранство 6,00 САД долара.

Претплату слати на текући рачун:
Православље — Новинско-издавачка
установа Српске Патријаршије,
број жиро рачуна
60811-620-16-300-50-12301 Београд
„за Теолошке погледе“.

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

На основу мишљења републичког
сенретаријата за културу СР Србије,
413-181/73-02 од 19. III 1973. године
не плаћа се порез на промет.

Ш т а м п а

„Сава Мухић“, Земун, М. Тита 46-48.

САДРЖАЈ

Сергије Булгаков	Црква и култура	197
Др Димитрије Калезић	Исповедање Христа данас	203
Павле Евдокимов	Појам Бога код Његоша	217
Др Станимир Фимнић	Тајна човекове личности	233
	О критици религије	244

ПРИКАЗИ

Бранко А. Цисарић	СВЕТИ САВА — споменница поводом 800-годишњице рођења	249
Др Димитрије Калезић	Покушај богословског измишљавања ста- рих српских биографија поводом Тео- логије Св. Саве од Васе Ивонића	257

CONTENTS

Archpriest Sergius Bulgakov	Church and Society	204
* * *	Confessing Christ Today	216
Dr. Dimitriye Kalezich,	The Notion of God in the Poetry of Negosh	231
Paul Evdokimov,	The Mystery of the Human Person	243
Dr. Stanimir Fimpl	On Criticism of Religion	248

Часопис излази четири пута годишње
Цена једном примерку 15,00 динара.

Годишња претплата:

за нашу земљу 50,00 динара,
за иностранство 6,00 САД долара.

Претплату слати на текући рачун:

Православље — Новинско-издавачка
установа Српске Патријаршије,
број жиро рачуна
60811-620-16-300-50-12301 Београд
„за Теолошке погледе”.

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

На основу мишљења републичког
секретаријата за културу СР Србије,
413-181/73-02 од 19. III 1973. године
не плаћа се порез на промет.

Штампа

„Сава Мухић”, Земун, М. Тита 46-48.

Theological Views

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

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

Address:

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

**Annual subscription
for abroad: U. S. \$ 6.**