

## ИСПРАВКЕ ШТАМПАРСКИХ ГРЕШАКА

### ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ БР. 1

Стр. 10, ред 31 одозго, стоји: Световну филозофију, тврди Климент треба сматрати штетном ...

треба: Световну филозофију, тврди Климент не треба сматрати штетном

Стр. 13, ред 5 одозго, стоји: ванцрквене, незнабожаке ...

треба: ванцрквене, незнабожачке

Стр. 13, ред 7 стоји: већ Старом Завету ...

треба: већ у Старом Завету ...

Стр. 17, ред 4 одозго, стоји: мањи број оних који усвајају метод онтуције

треба: мањи број оних који усвајају метод интуције

Стр. 39, ред 26 одозго, стоји: (Естхисис) и она превазилази очину свест ...

треба: (Естхисис) и она превазилази обичну свест ...

Стр. 40, ред 1 одозго, стоји: се отклоне све унутарње сметње које расјевају ум ...

треба: се отклоне све унутарње сметње које расејавају ум

Стр. 42, ред 21 одозго, стоји: ... лепо, узвишено, трагично, кло-

треба: ... лепо, узвишено, трагично, ко-

Стр. 81, ред 7 одозго, стоји: ... у петој песми Варскрног Ка-

треба: ... у петој песми Васкрсног Ка-

Стр. 85, ред 11 одоздо, стоји: својство, њема моћ ...

треба: својство, њена моћ

Стр. 93, ред 18 одозго, стоји: јављају лепе остетске слике ...

треба: јављају лепе естетске слике

Стр. 96, ред 21 одозго у другом ступцу стоји: псалтис — појас

треба: псалтис — појац

## ИСПРАВКЕ ШТАМПАРСКИХ ГРЕШАКА

### ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ БР. 1

Стр. 10, ред 31 одозго, стоји: Световну филозофију, тврди Климент треба сматрати штетном ...

треба: Световну филозофију, тврди Климент **не** треба сматрати штетном

Стр. 13, ред 5 одозго, стоји: ванцрквене, **незнабожаке** ...

треба: ванцрквене, **незнабожачке**

Стр. 13, ред 7 стоји: већ Старом Завету ...

треба: већ **у** Старом Завету ...

Стр. 17, ред 4 одозго, стоји: мањи број оних који усвајају метод **онтуције**

треба: мањи број оних који усвајају метод **интуције**

Стр. 39, ред 26 одозго, стоји: (Естхисис) и она превазилази **очину** свест ...

треба: (Естхисис) и она превазилази **обичну** свест ...

Стр. 40, ред 1 одозго, стоји: се отклоне све унутарње сметње које **расјевају** ум ...

треба: се отклоне све унутарње сметње које **расејавају** ум

Стр. 42, ред 21 одозго, стоји: ... лепо, узвишено, трагично, **кпо**

треба: ... лепо, узвишено, трагично, **ко**

Стр. 81, ред 7 одозго, стоји: ... у петој песми **Варскрног** Ка-

треба: ... у петој песми **Васкрсног** Ка-

Стр. 85, ред 11 одоздо, стоји: својство, **њема** моћ ...

треба: својство, **њена** моћ

Стр. 93, ред 18 одозго, стоји: јављају лепе **остетске** слике ...

треба: јављају лепе **естетске** слике

Стр. 96, ред 21 одозго у другом ступцу стоји: псалтис — појас

треба: псалтис — појац



Л. II  
39.040

# ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС  
ИЗЛАЗИ ЧЕТИРИ ПУТА ГОДИШЊЕ

ГОДИНА XI, 1978. 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

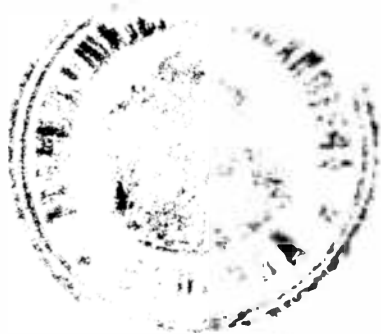
Главни и одговорни уредник

Епископ марчански др Данило Крстић

Београд, ул. 7 јули бр. 5







## САДРЖАЈ

|                                    |  |      |
|------------------------------------|--|------|
| Константин Каварнос,               | Византијска мисао и уметност . . .   | 1—96 |
| Радосављевић др Артемије,          | Васкрсење као суштина хришћанске вере . . . . .  | 97   |
| Станилоаје Димитрије,              | Централни положај Христа пре и после Његовог ваплоћења у православној теологији и духовности . . . . . | 107  |
| Трубецкој Николајевић Сергије,     | Вјера у бесмртност . . . . .   | 117  |
| Кашић др Душан,                    | Прота Матија Ненадовић . . . . .   | 131  |
| Шмеман др Александар,              | Изнад „левичарства“ и „десничарства“ у религији . . . . .  | 141  |
| Бакхаус др А,                      | „Право на моју смрт“ „лака“ смрт — блажена смрт . . . . .  | 149  |
| Свети Григорије Палама             | Исповедање православне вере . . . . .  | 157  |
| Јеромонах др Атанасије Јевтић,     | Ориген и грчка философија . . . . .  | 162  |
| Георгије Флоровски,                | Метафизички предуслови утопизма . . . . .  | 185  |
| Протојереј Божидар Мијач,          | Црква у народу . . . . .   | 211  |
| Кнез Сергије Н. Трубецкој,         | Природа сазнања и његов предусловни појам . . . . .  | 226  |
| Проф. Анри Гасто,                  | Необичан допринос Ф. М. Достоевског медицинским сазнањима о епилепсији . . . . .                       | 233  |
| Др Радмило Вучић                   | Узгредице . . . . .  | 238  |
| Љубица Рајковић—<br>—Петронијевић, | Стара српска музика у периоду од IX до XV века . . . . .   | 244  |
| Др Радослав Кузмановић,            | Човеков дувански грех . . . . .  | 249  |

## Философија

У своме предговору у књизи *Византијска философија* Василија Татакис-а, објављена први пут 1949 као додатак Првој Свески *Историја философије* Емила Брејеа, овај последњи примећује: „Ниједан философ досад није покушао да пручи Византијску философију у њеној целини. Највише она је разматрана као заблудела грана Западне философије, као нешто што је преостало од богате ризнице Јелинске мисли што би, већ према потреби, почев од 13. а нарочито 15. века, послужило као храна Западној мисли”.<sup>1</sup> Треба само бацити поглед на разне историје философије, како опште тако и оне које се односе на Средњи век, па да се увиди колико је тачна ова Брејеова примедба. Татакис, као професор философије на Солунском Универзитету је први који је успео да пружи опсежну историју философије у Византијском Царству. Па ипак, и његово дело, премда далеко опсежније од свих до сада објављених радова о Византијској философији, не обрађује овај предмет у целини. Татакис почиње овој приказ са шестим веком. Међутим могло би се рећи да Византијско Царство од 330 године после Христа, када је Константин Велики, први хришћански цар, постао једини владар Грчко-Римског света и који је подигао грчки град Визант за престоницу своје царевине; и обележје Византијског начина философирања може се већ видети у списима тога доба, па и у оним много ранијим објављеним на Јелинском Истоку.

---

\* Превела са енглеског Јелисавета Вујковић.

Константин КАВАРНОС, аутор ове књиге, је православни Грк рођен у Америци. Добио је степен доктора философије на Харвардском универзитету. Предавао је философију најпре на Харварду и на Универзитету Северне Каролине, а затим на Грчкој православној академији у САД. Написао је следеће књиге: *Котва им је Бог, Човек и свемир у философији Америке, Грчка и Православље*, а још је издао ове антологије: *Византијска света уметност* и *Савремени грчки философи о души човека*. Уз то је објавио многе чланке о православном монаштву на Светој Гори Атонској.

<sup>1</sup> Б. Татакис, ВИЗАНТИЈСКА ФИЛОСОФИЈА, Париз, Универзитетска штампа, 1949.





Бреје такође износи неке своје погледе по питању *самосвојности* Византијске философије. „У Византији”, вели он, „постојао је један потпуно самосвојан идејни покрет”.<sup>2</sup> И Татакис често указује на ову чињеницу у својој књизи. Ранији писци су у византијској мисли видели просто одјек Платона и Аристотела. „Овакав начин гледања на хришћанску мисао, и на Истоку и на Западу, као на просто колебање између Аристотелизма и Платонизма, мало нам казује”, вели Татакис. „Задовољимо ли се оваквом класификацијом, ми видимо форму мисли, назиремо њен правац, али се једва дотичемо њене суштинске садржине, њене основе, наиме хришћанске истине коју она садржи”.<sup>3</sup>

Самосвојност византијске философије огледа се у следеће две ствари: прво, у чињеници да *основа* Византијске философије није није ни Платонска ни Аристотеловска, него *Хришћанска*: наиме, то је *откривење*; и зато елементи позајмљени из Платонизма и Аристотелизма, као и из осталих школа древне Грчке философије попримају у Византијској мисли *ново* значење, пошто је органски срасла са хришћанством.<sup>4</sup> И друго, у чињеници да се мисао на јелинском Хришћанском Истоку развија *независно* од мисли на латинском Западу. Тако, Бреје запажа да у области Хришћанства, мисао грчких Светих Отаца у многоме се разликује по духу од оне код Латинских Отаца, која долази после ње”.<sup>5</sup> А Татакис примећује да су Византинци готово потпуно игнорисали дела Западних Отаца”.<sup>6</sup>

Упркос чињеници да обојица, Бреје (у своме предговору) и Татакис (у својој *Византијској философији*) говоре о самосвојности Византијске философије, Татакис покушава да сагледа Византијску философску мисао углавном у оквиру оних елемената које је она позајмила од древне Грчке философије или на сличности међу њима, имајући при томе у виду токове који су претходили Западној Ренесансној мисли. Он је, нема сумње, у праву када указује на континуитет између Грчке философије и Византијске мисли у извесном формалном смислу, исто као и они који су проучавајући Византијску уметност често установили континуитет између уметности древних Грка и уметности Византинаца. Међутим ово Татакисово наглашавање само једне стране Византијске мисли, која је другостепеног значаја, доводи до скретања од онога што је најдубље и најзначајније у Византијској философији.

Тесно повезана са овом тенденцијом у Татакисовом схватању Византијске философије је његова немоћ да разликује *различита значења* која је за Византинце имао појам *философија* и да изучава Византијску философију држећи стално на уму та различита значења грчког појма. Са мало изузетака, мислиоци о којима се расправља у Татакисовој *Византијској философији* не могу се називати философима, ако појам философ узимамо у значењу који се употребљава у Европи и Америци. Понекад и сам Татакис бележи да писац о коме

<sup>2</sup> Ibid. (На истом месту).

<sup>3</sup> Ibid., ст. 72.

<sup>4</sup> Ibid., стр. 3, 123.

<sup>5</sup> Ibid.,

<sup>6</sup> Ibid., ст. 7.



П. II  
39.040

# Теолошки погледи

БЕРСКОНАУЧНИ  
ЧАСОПИС

БЕОГРАД. 1978.

ГОДИНА XI

БРОЈ 1—2



КОНСТАНТИН  
КАВАРНОС

**Византијска  
мисао  
и уметност**



расправља, није стварно „философ“, него „теолог“. Он се међутим не упушта у објашњавање зашто је таквог писца теолога укључио у своју књигу која има за циљ да се бави *философијом*. Тако, говорећи о Светом Јовану Дамаскину, коме посвећује читаво једно поглавље, он признаје да „строго говорећи“ Свети Јован „нити је философ нити научник“, него теолог”.<sup>7</sup> Исто тако, у поглављу у коме расправља о исихастичком или мистичком учењу Светог Григорија Синајита, Светог Григорија Паламе и Николе Кавасиле, као и о мишљењима њихових противника, као што су Варлаам Калабријски и Акиндин, Татакис примећује да „распра око исихазма почиње и завршава се као чисто богословска распра”<sup>8</sup> Ако дакле узмемо појам „философија” у његовом уобичајеном смислу, онда се Татакисова књига може пре назвати дело о *теологији* него о философији. Појам *философија* као наслов књиге могао би бити оправдан само ако бисмо га, као Византинци, проширили тако да он укључује у себе и теологију. Али то би изискивало много више објашњења, чега нема у Татакисовој *Византијској философији*.

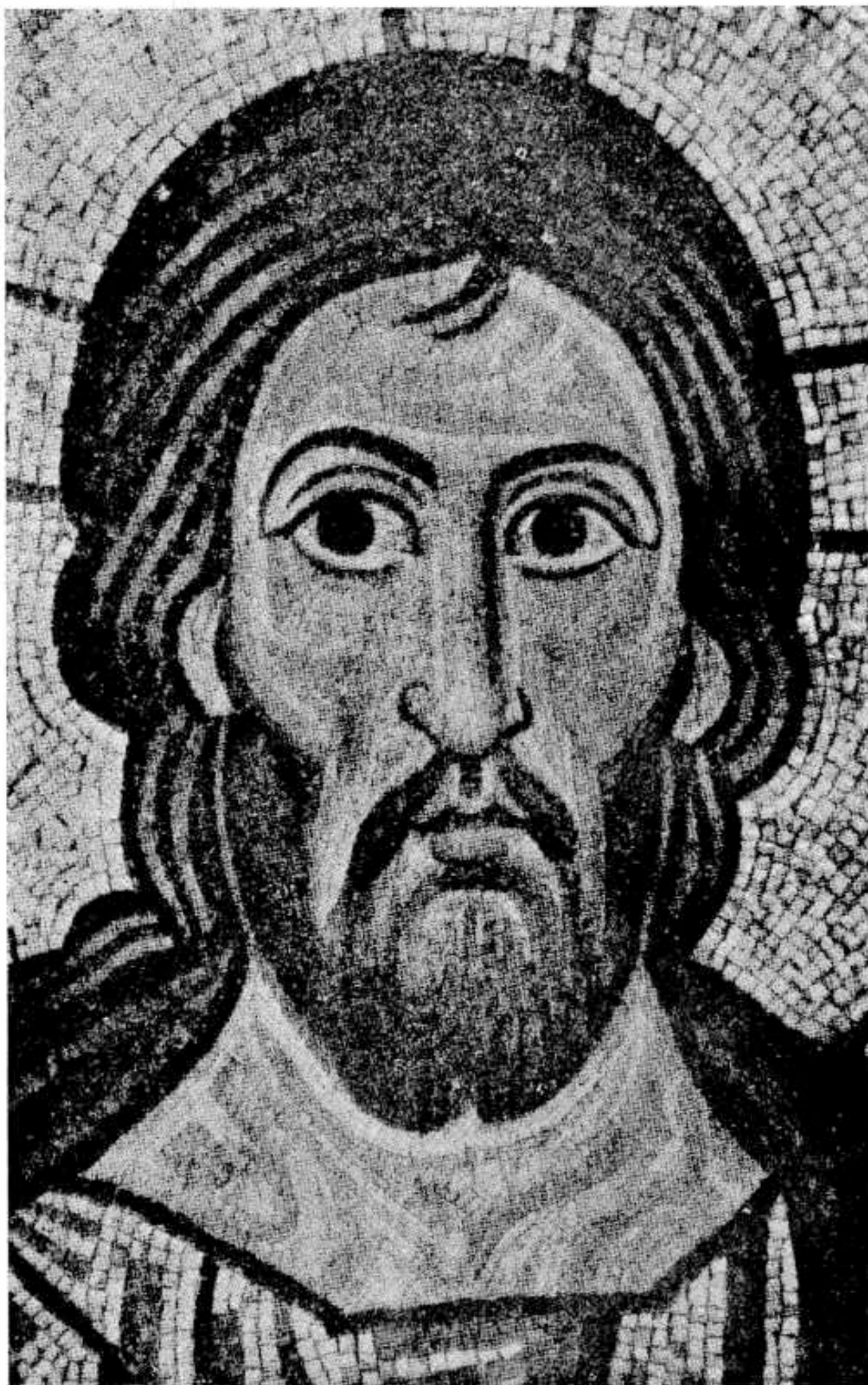
Писци којима се ова књига бави су познати углавном као Грчки Свети Оци Цркве. Управо Грчки Оци разликују две главне, веома различите врсте „философије”. Једну они називају „спољном” (ексотеричном, „ванкућном”) или „световном” (*ката космон*); другу, пак називају „унутарњом” (есотеричном) или „духовном” (*пнеуматикѐ*). Спољном философијом они сматрају ону која обухвата древну грчку философију и паганску философију првих хришћанских векова. Израз *унутарња философија* има неколико значења. Он означава прво: *Хришћанско учење* као живо Предање, као ток идеја и метода које се преносе усмено или писмено; друго, као *доживљена стварност* уопште; треће: неки посебни облици *духовног подвижничтва*, нарочито унутарње тиховање и унутарња будност; четврто, *љубав према Богу*; и пето *монашки живот и монашка правила*. Израз *философија* свети Оци су често употребљавали без посебног објашњења да ли се ради о спољној философији, или пак о једном од различитих значења унутарње црквене философије. Смисао употребе тог израза проистиче из самог контекста. На Западу унутарња философија назива се изразом *догматска и откривена теологија*. Стога при изучавању Византијске философије морамо имати на уму сложену чињеницу да се ту бавимо не само са философијом у обично смислу речи, него и са догматиком откривене теологије као и са још неким другим темама.

Има само два значајна византијска философа који би се могли окаратерисати као световни: Јован Италос, звани „Италијан”, и Георгије Гемистос или Плето. Италос (11. век) који је као младић напустио јужну Италију да би отишао у Цариград, где је преузео катедру Михаила Пселос-а као професор философије на универзитету — предавао је философију као потпуно одвојену дисциплину независно од Хришћанског откривења. Усвојио је један крут рационалистички приступ и пао у јерес. Прихватио је учење о преегзи-

<sup>7</sup> Ibid., ст. 106. Подвлачења су моја.

<sup>8</sup> Ibid., ст. 271. Подвлачења су моја.





Сл. 1 Христос Пантократор,  
мозаик у цркви Преподобног Луке у Беотији, XI в.

стенцији душе и о реинкарнацији, и одбацивао је библијско учење о вечном паклу и о поштовању светих икона. Православна Црква осудила је овакво његово учење. Италос је избегао анатему тиме што се јавно покајао и одустао од својих јеретичких погледа. Остао је хришћанин. Међутим Плето (око 1355—1452) — научник и философ који се родио и школовао у Цариграду а касније се настанио у Мистри — напустио је хришћанство и у ствари постао анти-хришћанин. Осуђивао је хришћанство као декадентну мисао, вративши се пре-хришћанским религијама и философијама — Заратустри, Платону, Аристотелу и Стоицима — и поставио је принципе Утопијске државе. Плето се највише интересовао друштвеном и административном реформом Византијске државе, да би је оспособио да се одупре спољним непријатељима као и унутрашњим странкама које су угрожавале њен живот средином 15. века. Татакис правилно примећује да је „Плето био пре социолог него метафизичар”.<sup>9</sup> И назива га „претечом и претком социјалистичких и многих других модерних схватања, као што су: општа војна обавеза, унапређење националне трговине, заштита и стимулисање народне производње, ограничење увоза луксузне робе”.<sup>10</sup>

За Грчке свете Оце Хришћанство је најистинитија и највиша философија (*Философија*), јер га је открио Христос, који је Божија Мудрост (*Софија*). Јустин Мученик Философ (око 100—164), најзначајнији апологет, можда је први који је употребио израз философија у овом смислу. Јустин говори о Хришћанском учењу као и „божанској философији” (*философија тхеиа*)<sup>11</sup> као и „једино поузданој и корисној философији”<sup>12</sup> која је већа од свих људских учења<sup>13</sup>. Она је божанска и превазилази сваку људску мудрост јер је „надахнута Божанском Мудрошћу или Логосом”<sup>14</sup>, то јест Христом. Сходно своме схватању Хришћанства као *божанске философије*, Јустин и даље носи плашт философа пошто је већ постао Хришћанин. Није био једини у том погледу. Свети Јероним говори нам о једном од раних апологета, Аристиду од Атине (око 140), да је био философ који је задржао плашт и после свога обраћења у хришћанство.<sup>15</sup> Док Евсевије Кесаријски помиње друга три хришћанина који су носили плашт философа: Херакло, Едесије и Порфирије. Херакло (око 180—247), ученик Амонија Сакас-а, оснивача Нео-Платонизма, прешао је у хришћанство посредством Оригена и био је асистент овог последњег у Катихетској Школи у Александрији. Наставио је да носи плашт философа иако је био рукоположен за свештеника.<sup>16</sup> Едесеје и Порфирије били су мученици.<sup>17</sup>

<sup>9</sup> Ibid., ст. 287.

<sup>10</sup> Ibid., ст. 288.

<sup>11</sup> Migne, Грчка Патрологија, св. 6, ст. 464. У даљем тексту биће означено као P. G. (Patrologia Graeca).

<sup>12</sup> P. G., св. 6, ст. 492.

<sup>13</sup> Ibid., ст. 460.

<sup>14</sup> Ibid., ст. 381.

<sup>15</sup> Види *Доникејски Оци*, св. 9, Њу Јорк, 1896, с. 259.

<sup>16</sup> Евсевије Кесаријски: *Црквена историја и Палестински Мученици*, прев. Н. J. Lawlor и J. E. L. Oulton, Vol 2, London, 1928, п. 192.

<sup>17</sup> Ibid., св. 1, 1927, ст. 353, 389; св. 2, ст. 332.

Поред Јустина, Климент Александријски (око 150—215) је веома значајан хришћански мислилац који хришћанство посматра као Богом откривену философију. У свом делу „Шареница” („Стромата”) он каже: „Предмет нашег излагања није нека теорија која се може наћи у свим философским сектама, него је овде у питању оно што је стварно философија, строго начелна Мудрост, која нас упознаје са стварима живота. За нас је Мудрост одређено сазнање, поуздано и непобитно поимање божанских и људских ствари, која обухвата садашњост, прошлост и будућност, како нас је Господ учио и лично Својим доласком, а и преко пророка. И она се не да оборити разумом, јер је она Откривење Божије. Она је потпуно истинита јер је сагласна са Божијом намером, као што се види кроз понашање Сина”.<sup>18</sup>

Слично овоме, свети Нил Подвижник (цвetaо је око 440), ученик светог Јована Златоустог, каже: „Многи Јелини и не мало Јевреја бавили су се философијом; али само су Христови ученици стремили ка истинској мудрости, јер су једино они имали саму Божанску Мудрост за свога Учитеља, који им је стварно показао прави начин да се дође до ње”.<sup>19</sup>

Познији Грчки свети Оци, у току читавог Византијског периода и даље су исто овако расуђивали о хришћанству, употребљавајући термине као што су: „истинска философија”, „философија по Христу”, небеска философија”, „духовна философија”, „Божанска философија”, „свештена философија”, „философија одозго”, и „мудрост одозго”.

Треба напоменути да док се на Западу израз „откривена теологија” употребљава да обележи углавном оно што грчки свети Оци називају: унутарња философија”, у Византији реч богословље (теологија) није употребљавана у том смислу. Византинци су реч богословље (теологија) употребљавали у њеном тачном, етимолошком значењу, да би обележили само оне стварности које се тичу Бога.<sup>20</sup> Сагласно са оваквим значењем те речи, Григорије Назијанзин (око 229—390) назван је „Богослов”. Зато А. Ј. Масон примећује: „Григорије се углавном истиче својим оштроумним излагањем учења о Светој Тројици. Због тога је добио титулу „Теолог”, „Богослов”. Једноставним и понизним језиком, без разметљивог претеривања у дефинисању, он исказује традиционално веровање чији је поборник био Атанасије Велики, на један начин који ће постати закон за будуће богослове”.<sup>21</sup> Значајно је, да су Византинци титулу „богослов” доделили само још двојици писаца: Светом Јовану Евангелисти, који говори о Божанској „Речи” или „Логосу”, и Симеону Новом Богослову (949—1022), највећем византијском

<sup>18</sup> Стромате, књ. VI, св. 7. Овде и на другом месту у овом поглављу користио сам превод Вилјама Вилсона, *Списи Климента Александријског у Дони-кејског рХишћанској Библиотеци*, Единбург, 1867.

<sup>19</sup> Добротољубије, Атина, 1893, св. 1. ст. 111.

<sup>20</sup> Атанасије Пароски: *Зборник Божанских Догмата Вере*, Лајпциг, 1806 пп. 1—2.

<sup>21</sup> Artur J. Mason, изд. *Пет Богословских Беседа Григорија Назијанзина*, Кембриџ, 1899, сс XV—XVI.

мистичару, који је певао величанствену поему, јединиту на Јелинском Истоку, у којој говори о Богу и о степенима и условима мистичког сједињења са Њим.<sup>22</sup>

Сводећи смисао израза „богословље” на његово етимолошко значење, Византинци употребљавају реч *философија* као свеобухватни израз који означава Хришћанско учење у целини. Говорећи пак о хришћанској етици, они употребљавају израз *етичка философија* или просто философија. Говорећи о оном поглављу Хришћанског учења које обухвата материјални свет, они употребљавају израз *природна философија*. Међутим, говорећи о поглављу Хришћанског учења које се бави искључиво Богом они употребљавају израз *теолошка философија* или просто *теологија*.

Схватање философије као доживљеног и примењеног Хришћанства потиче од раних светих Отаца, као што су Григорије Назијанзин и Јован Златоусти. Ово се јасно огледа у следећем наводу из књиге Нила Подвижника: „Философија је чврстина карактера (*етхон катастасис*) спојено са истинском вером у односу на право биће. Ово је недостајало како Јеврејима тако и Грцима, јер нису имали Мудрост која долази са неба и мудровали су без Христа, Који је једини показао истинску философију и делом и речима. Јер је Он био први који је Својим животом прокрчио њену стазу проповедајући чист живот и стално чувајући Своју душу од свих телесних страсти”.<sup>23</sup> Исто тако, Григорије Синајит (умро 1360) примећује да је истински философ онај који не само да зна Хришћанско учење него га спроводи у дело; то је онај „који није само учио (*матхôn*) божанске ствари, него их је искуством доживео (*патхôn*)”.<sup>24</sup> А Григоријев савременик Никола Кавасила (умро 1371) каже: „Кротошћу, обуздавањем гнева, мирним подношењем нанесених Му увреда, и на многе друге начине Спаситељ је увео истинску философију у човечанство. Кроз оно што је урадио и претрпео Он је дао пример за подражавање више него ико”.<sup>25</sup>

Понекад је реч *философија* употребљавана да се означи такво *духовно вежбање* као што је унутарње тиховање и унутарња будност. Ове духовне делатности заузимале су веома значајно место у монаштву Православног Истока. Међутим, ове духовне вежбе нису намењене искључиво монасима. Оне имају за циљ очишћење (*катхарсис*) душе и тиме просветлење и сједињење са Богом. Реч философија у смислу унутарњег тиховања (*исихиа*) употребљава свети Јован Лествичник у својој *Лествици* (? 579—649) као и у другим аскетско-мистичким списима. У овој књизи која се сматра као једна од најзначајнијих византијских приручника о духовном животу, свети Јован описује пут ка највишим духовним достигнућима у виду лествице од тридесет степеника. Двадесет седми степен означава „тиховање”, „унутарњу тишину”. Расправљајући о том степену он на

<sup>22</sup> Сабрана дела Светог Симеона Новог Богослова, изд. од стране Дионисија Загореос-а, Сирос, 1886, II део.

<sup>23</sup> Добротољубије, св. 1. ст. 111—112.

<sup>24</sup> Ibid., св. 2, ст. 260.

<sup>25</sup> P. G. св. 150, ст. 668.



једном месту каже: „Ретки су они који су стекли свестрано образовање у световној философији, али ја тврдим да је још мање оних који се разумеју у философији истинског тиховања по Богу”.<sup>26</sup> Умно тиховање значи „стављање на страну и одбацивање чак и оправданих брига”.<sup>27</sup> А сем тога и „непрестану молитву и служење Богу”.<sup>28</sup>

Исихије (умро око 433), написао је једну значајну расправу о унутарњој трезвености и унутарњој будности (*непсис*), где овакав духовни живот назива философијом. То је, каже он, оно што се зове интелектуална или практична философија ума”.<sup>29</sup> Уз то, он додаје: „Ако желиш да будеш истински добар, кротак и увек сједињен са Богом... свим својим силама негуј врлину унутарње будности која је врлина стражарења и чувања ума — њоме се постиже сладосна тишина у срцу и једно блажено стање душе, слободно од маштања... Ово се назива умна философија (*ноете Философия*)”<sup>30</sup> И зато мистичари 14. века Калистос Ксантопулос и Игнатије Ксантопулос кажу: „Бити философ значи: бити увек на опрезу чак и у најоцитнијим стварима које нам се дешавају. Онај који тако поступа припрема себи велике залихе блага унутарњег мира; тај духовно не спава да га не би задесило нешто неповољно. Он унапред отсеца узроке зла, помучи се мало у малим стварима и тиме одгони велике патње”.<sup>31</sup>

Један од оних који говоре о љубави према Богу као философији јесте Јован Дамаскин и Григорије Синајит. У *Извору Знања*, Дамаскин (око 675—749) даје шест дефиниција философије, од којих последња гласи: „Философија је љубав према мудрости. Али права мудрост је Бог. Дакле, љубав према Богу — јесте права философија”.<sup>32</sup> Свети Григорије пак вели: „Божанствени философ је онај који је кроз делање и созерцање достигао непосредно сјединење са Богом и с правом се зове богољубиви, пошто је исконску и створитељску и истинску Мудрост волео више него било коју другу љубав или мудрост или знање”.<sup>33</sup>

Византинци су сматрали *аскетски, монашки живот* као највиши, најсавршенији облик хришћанског живота, „изнад природе и изван граница обичног људског живљења... посвећен искључиво Богу и богослужењу са свим његовим богатством небеске љубави”.<sup>34</sup> Грчки свети Оци често употребљавају израз философија мислећи управо на овакав живот и његова начела.<sup>35</sup> Тако, говорећи о монашком и пустињачком животу (*еремикос биос*), Григорије Назијан-

<sup>26</sup> Лествичник, „Лествица”, Цариград, 1883, ст. 155.

<sup>27</sup> Ibid.,

<sup>28</sup> Ibid., ст. 156.

<sup>29</sup> Добротољубије, св. 1, ст. 97

<sup>30</sup> Ibid., ст. 92—93.

<sup>31</sup> Ibid., св. 2. ст. 399.

<sup>32</sup> *Извор Познања*, у Р. Г. св. 94, ст. 669.

<sup>33</sup> Добротољубије, св. 2. ст. 260.

<sup>34</sup> Евсевије, *Доказ за Еванђеље*, изд. W. J. Ferrar Лондон и Њујорк, 1920. св. 1, ст. 48.

<sup>35</sup> Види Евсевије, *Историја Цркве*, књ. II, св. 17, књ. VI, св. 9, и Златоусти, Р. Г. св. 49, ст. 189—190. Види: Ф. Ј. Хорст, *Јудаистичко Хришћанство*, Кембриџ и Лондон, 1894, ст. 121, и Ј. Н. Srawley, изд. *Катихетска Беседа Григорија Нисанског*, Кембриџ, 1903, ст. 76.



зин каже: „Наша философија је наизглед ниског рода, али она је узвишена у својој скривеној суштини, и води ка Богу”.<sup>36</sup> На другом месту каже: „Као философија (монашки живот) је нешто највеће, зато је то најтежи подвиг, и мало их је који га могу издржати до краја, а то су само они који су призвани нарочитом Божанском штедрости којом су помагани и почаствовани ови миљеници Божији”.<sup>37</sup>

Иако су Грчки свети Оци узносили изнад свега унутарњу или духовну философију, у смислу на који сам раније указао, и одређивали јој место далеко изнад спољашње философије, они никако нису сматрали ову последњу као безвредну за Хришћане. Шта више, многи међу њима који су предузели одбрану хришћанске вере од насртања не-хришћанских мислилаца, ти свети Оци који су морали да препоруче Хришћанство образованим људима, да сроче хришћанске догмате или да одушеве хришћанску омладину за идеал врлине — увидели су вредност спољашње философије, под условом да се из ње одабере оно што ваља. Међутим, они Оци који су живели потпуно издвојени, стремићи ка духовном савршенству и крећући се искључиво у кругу таквих личности које се приволеше монашком животу, сматрали су ову врсту философског знања непотребном за постизање свога циља, а изучавање спољашње философије држаху за сметњу јер би оно расејавало ум одвлачећи га од молитве и созерцања.

Прихватајући као релативну вредност неке елементе из грчке философије и као апсолутну вредност Хришћанско учење дато у откривењу, рани свети Оци православног Истока оправдано су засновали *Хришћански еклектицизам* који у Грчкој траје све до данас. Оправданост овог еклектицизма налази класични израз у „*Шареницама*” Климента Александријског као и у делу Светог Василија под насловом: *Савети омладини како да се користи старохеленском литературом*.

Световну философију, тврди Климент, треба сматрати штетном. „Пре доласка Господњег, она је била потребна Хеленима ради правичности. Сада, пак, она доприноси побожности, будући да је нека врста припреме (*пропедиа*) за оне који до до вере долазе путем доказивања”.<sup>38</sup> Она стара философија „беше педатог који је довео Хеленски ум, као и Закон Јевреје, Христу”,<sup>39</sup> и она је степенник на прагу узвишеније философије која је по Христу”.<sup>40</sup>

Истина, сматра Климент, не може се наћи ни у једној посебној школи спољашње философије. Све философске секте, изузев оних потпуно бесмислених, имају по комад вечне истине, неке већи а неке мањи. „Пут истине, вели он, је само један, али се у њега као у вековечну реку уливају потоци са свих страна”.<sup>41</sup> Зато хришћанин треба да настоји да узме све што је корисно у свима философским шко-

<sup>36</sup> Р. Г. св. 35, ст. 1204

<sup>37</sup> Ibid., ст. 765.

<sup>38</sup> Stromate, књ. I, св. 5

<sup>39</sup> Ibid.,

<sup>40</sup> Ibid., књ. VI, св. 8.

<sup>41</sup> Ibid., књ. I. св. 5, св. 13.

лама. „Под философијом”, вели Климент, „ја не подразумевам само Стоике, или Платоничаре, или Епикурејце, или Аристотеловце, него све што је год лепо речено у било којој философској школи која учи правичности и знању прожетом побожношћу. Овакву *еклектичку целину* ја називам философијом”.<sup>42</sup> Проналажењем и усвајањем ових делимичних истина ум се вежба и стиче љубав према врлини.

Да би одбранио овакав став, Климент одговара онима који сматрају да Свето Писмо осуђује философију. Ови наводе изреке из Библије: „Уништићу мудрост мудрих” (Исаија 29:14; 1. Кор 1:19); и затим: „Мудрост овога света је лудост пред Богом”; и опет: „Господ зна премишљања мудраца да су ништа” (1 Кор. 3:19—20). Климентов одговор је: да су ова казивања упућена софистима, „који поклањају пажњу празним речима”.<sup>43</sup> Они такође наводе Павлову опомену: „Пазите да вас ко не зароби философијом и сујетном преваром, по људском предању, по светским стихијама, а не по Христу” (Кол. 2:8). Климентов је одговор: да се овде Апостол обраћа онима који су напредовали и прешли из световне у духовну философију, па их опомиње да не назадују, да не ставе наместо Хришћанске вере световну философију, једну философију која је „сасвим почетничка” и вреди само као припремна вежба за разумевање истине у поређењу са Хришћанском вером.<sup>44</sup> На другом месту у својим „Шареницама” Климент тумачи да се овај извод из посланице ап. Павла, који смо управо навели, односи на присталице атеизма, деизма и хедонизма. Апостол, вели он, не жигосе „целокупну философију него Епикурејце који не признају Божји Промисао и обожавају уживање, као и сваку другу философију која уважава материјау, али не ставља изнад ње стварни узрок, нити примећује Творца”.<sup>45</sup>

Као хришћански васпитач — он је после Пантенос-а био управник школе за катихизацију у Александрији — Климент је сматрао да грчка философија може бити од посебне користи за оглашене (катихумене). Вероучитељ, говорио је, треба да буде упознат са овом философијом и да се њоме паметно служи у својим предавањима, помажући на тај начин оглашенима (који су се спремали за крштење), да боље разумеју истинску философију, Хришћанску религију. „Онај који врши избор кориснога штива за оглашене, нарочито ако су они Грци... треба да сакупи што је могуће више помоћних средстава из философије за своје слушаатеље. Међутим, он се никако не сме дуго задржавати на овом припремном изучавању философије, сем ако им то служи на већу корист. Значи, тек пошто би они то схватили и усвојили, вероучитељ би био у стању да окрене леђа хеленској философији и да се врати дому своме и истинској философији, која је поуздана котва за душу, јер нам пружа потпуну безбедност”.<sup>46</sup>

Свети Василије (? 330—379) говорећи о овој материји у суштини учи исто што и Климент, али поврх тога он философију изри-

<sup>42</sup> Ibid., св. 7.

<sup>43</sup> Ibid., св. 3.

<sup>44</sup> Ibid., књ. VI, св. 8.

<sup>45</sup> Ibid., књ. I, св. 11.

<sup>46</sup> Ibid., књ. VI, св. 11.

чито повезује још са есхатологијом, са учењем о последњим стварима. У својим *Саветима омладини како да се користи старохеленском литературом*, обраћајући се младим хришћанима „који похађају школу сваки дан”, Василије наглашава небеску устремљеност Хришћанства, које посматра садањи живот у односу на живот после смрти. „Ми полажемо нашу наду на ствари које нису од овога света, а у припремању за живот вечни ми чинимо све ово што чинимо. Према томе, све што нам помаже у томе напредовању ка небу ми морамо волети и усвојити свом нашом снагом, док све оно што нам одмаже треба да сматрамо као безвредно”.<sup>47</sup> Свети Василије гледа на Грчку философију и друга класична дела Хеладе као на основни предуслов образовања и тврди да су од користи за хришћанску омладину. Њихова вредност је у томе што *припремају* ум за разумевање Светога Писма које води спасењу. „У вечни живот уводи нас Свето Писмо, које нас учи Божанским речима. Али све док нас наша незрелост омета у разумевању дубоке мисли у Библији, ми своје духовне очи изоштравамо на световним списима, који нису скроз-на-скроз различити, и у којима истину опажамо као да је у сенкама и огледалима”.<sup>48</sup> Слично заробљеницима у Пећини, како то описује Платон у својој *Држави*, ми морамо да се постепено винемо до разумевања виших истина. „Према томе, морамо бити упознати са делима класичних песника, историчара, беседника, у ствари са свима ствараоцима који могу да допринесу спасењу наше душе”.<sup>49</sup> Морамо „обделавати нашу имовину тако да, по народној пословици, окопамо до последњег чокота, еда би нам тај добитак био на помоћ”<sup>50</sup> у остварењу овога циља.

Гледајући на људски живот са висине вечности, постајемо свеони чињенице, да је „врлина једина неукрадива драгоценост, она остаје са нама били ми живи или мртви”.<sup>51</sup> И „пошто можемо доспети у живот вечни само путем врлине, ми своју пажњу треба да обратимо пре свега на многобројне лепе одломке чувених песника, историчара и, нарочито, философа, у којима се хвали врлина”.<sup>52</sup> Јер „онај који се учио на примерима врлине незнабожаца неће више сматрати хришћанске заповести за неизводиве.”<sup>53</sup> Зато, читајући дела световних писаца, вели Свети Василије, морамо да *одаберемо* у њима све оно што је *истинито, што подстиче врлину и одвраћа од порока*. Све остало треба да одбацимо. „Радо ћемо прихватити оне одломке у којима се хвали врлина или осуђује порок... Морамо се угледати на пчеле када се користимо овим класичним делима, јер ни пчеле не слећу на сваки цвет без разлике и заиста не односе у кошницу све што би нашле, него узимају само оно што им је потребно, а за остало

<sup>47</sup> *Савети омладини како да се користи старохеленском литературом у: Есејима о употреби поезије код Плутарха и Василија Великог*. Превео: Фредерик М. Паделфорд, Нови Јорк, 1902, стр. 101—2.

<sup>48</sup> Ibid., ст. 103.

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> Ibid., ст. 120.

<sup>51</sup> Ibid., ст. 107.

<sup>52</sup> Ibid., ст. 106.

<sup>53</sup> Ibid., ст. 110.

не маре. Тако и ми, ако смо мудри, усвојићемо из незнабожачких књига све оно што нам погодује и што је блиско истини, а занемарићемо све остало.”<sup>54</sup>

Као и Климент, Свети Василије не сматра да је овакво усвајање ванцрквене, незнабожаке учености у било каквој супротности са Светим Писмом. Шта више, он указује на примере оваквог усвајања већ Старом Завету. „Мојсеј, чије име је синоним за мудрост, строго је извежбао свој ум у школи египатске учености... Исто тако, много касније, за мудрога Данила се каже да је изучавао вештине Халдејаца док је боравио у Вавилону, и да се тек после тога посветио изучавању светих књига”.<sup>55</sup>

Климентово гледиште јавља се поново у делима многих познијих светих Отаца. Тако, Свети Јован Дамаскин, који је писао четири века после Св. Василија, примећује: „Целокупно Свето Писмо — Стари и Нови Завет — је богонадахнуто, и стога је веома корисно. Зато је изучавање Светога Писма рад који доноси нашим душама највише лепоте и највеће користи... У њему налазимо и бодрене на сваку врлину као и одвраћање од сваког порока... Овде имамо прилику да растемо бујно и да духовно уживамо незаситиво; јер Свето Писмо садржи неисцрпну благодат. Али ако можемо да узберемо било шта корисног из ванцрквених извора, нико нам то не забрањује. Постанимо искусни трговци златом, па нагомилајмо право и чисто злато а одбацимо лажно. Држимо се најлепших библијских изрека, а псима бацимо лажне богове и настране митове”.<sup>56</sup> И Никола Кавасила, који је живео шест векова после Дамаскина, каже: „Старозаветни Закон је постао наш учитељ припремајући нас за Исуса Христа, па и сва људска философија, и сваки рад је само увод и припрема за истинску праведност”.<sup>57</sup>

Хришћански еклектицизам који заступају Грчки свети Оци придаје релативну, условну вредност ванцрквеној, спољној философији, и подразумева постојање и свесно поседовање и употребу једног апсолутног система откривених истина, што Хришћанину даје моћ да усвоји оно што је истинито и вредно у ванцрквеној философији, а да занемари остало. Без ове ризнице апсолутних, поузданих истина, човек је препуштен запањујућим противречностима људских учења и мишљења. Свети Оци сматрају да се овај систем истина, ова црквена, унутарња философија налази у Старом и Новом Завету и у усменом Светом Предању. Ове истине нису плод палог људског ума, него су Богом откривене. Као такве, оне сачињавају врховни критериј при одабирању и усвајању елемената из спољне ванцрквене философије.

Од свих старо-грчких философа, Византинци су најрадије код Платона, затим код Аристотела, проналазили елементе који би се мо-

<sup>54</sup> Ibid., ст. 105.

<sup>55</sup> Ibid., ст. 104.

<sup>56</sup> *Излагање Православне Вере*, књ. IV, св. 17, у једној Одабраној серији Никејских и После-Никејских Отаца, Друга серија, св. 9, Њујорк, 1899. У даљем тексту спомињаћу као *Никејски и После-Никејски Оци*.

<sup>57</sup> Р. Г. св. 150, ст. 588.

гли прилагодити Хришћанском учењу. Најзначајнији елементи преузети од Платона су следећи: а) подела стварности на духовну област видовитог ума или истинског битија и на област чулних ствари или феномена; б) подела човекове душе на три својства или способности: разумност, вољу, и пожудност; в) гледиште да је разумност најузвишеније својство душе; г) учење о четири главне врлине: мудрости, храбрости, умерености, и правичности; д) учење о међусобној повезаности свих врлина и повезаности свих порока; ђ) уверење да је знање главни услов врлине а незнање главни узрок порока. Најзначајнији елементи преузети од Аристотела су ови: а) категорије: суштаство, количина, каквота, однос, време, место итд.; б) разликовање између материје и форме; в) учење да су врлине и порок одређене склоности душе, или навике (ексеис); учење да је морална врлина средина између две крајности, између претераности и недовољности, које су подједнако пороци. Ове позајмице почеле су да улазе у састав Грчке светоотачке мисли још у првим вековима хришћанства, нарочито са Атанасијем, Василијем, Григоријем Нисанским и Григоријем Назијанзином и јављају се поново у списима Грчких светих отаца кроз цео Византијски период.

Пошто су прилагођене Византијској мисли, ове позајмице су претрпеле значајне измене. Њима је удахнут нови смисао, јер су добиле Духовну садржину. Тако, Платон каже да разум треба да влада над два ирационалним силама душе, вољом и пожудношћу, по закону мудрости. Међутим, мудрост коју Платон показује је мудрост људска, то је мудрост која се стиче вежбањем човековог разума. Али, Византинци нам кажу да разум треба да влада пре свега у складу са једном другом узвишенијом мудрошћу, која је у откривењу Закона Божијег. Исто тако, они истичу две делатности ума којих се Платон дотиче: а то су унутарња будност и молитва. Византинци сматрају ове две делатности душе као најважније, нарочито у монашком животу. Што се пак воље тиче, они препоручују да она треба да је усмерена не само на обуздавање пожудности, него такође и против злих духова, по речима апостола Павла: „Јер наша борба није против људи од крви и меса, него против начелника, против моћника, против светских властодржаца таме века овога, против духова злобе испод неба”. (Еф. 6:12).<sup>58</sup> Што се тиче пожудности као својства душе, они уче да њу разум и воља морају не само да ограничавају, него још и да је окрену ка Богу. Четири главне врлине такође се јављају у новом контексту. Оне се, на пример, сматрају као предуслов за узвишеније хришћанске врлине вере, наде и љубави. Међутим, признајући, као и Платон, блиску повезаност између знања и врлине, с једне стране, и незнања и порока, с друге стране, Византинци ипак растежу сам појам знања тако да у њега може да стане вера и знање које долази од Божанског просветлења; слично овом, они проширују и појам незнања тако да он укључује неверовање и недостатак духовнога знања.

Усвајајући Аристотелово разликовање између форме и материје Византинци не прихватају његов закључак да је човекова ду-

<sup>58</sup> Ефес, 6:12.



ша форма (*ειδος*) тела. За њих је душа једна нематеријална суштина (*усиа*). Они не прихватају ни његово учење да је материја беспочетна, нестворена. Материја не постоји вечно са Богом, него ју је Бог створио из ничега. Исто тако, прихватајући Аристотелово учење да је врлина златна средина између две супротности, они се никако не слажу са Аристотелом да је шаљивост (*ευτραπелиα*) морална врлина, као тобоже златна средина између лакрдијашења и мргодности. За њих је то порок који смањује крепост душе. Они величају потпуно уздржање, које се у Аристотеловој етици сматра за вид порока „неосетљивости“ (*ανестхесια*).

Израз *apatheia*, „бестрасност“, често се појављује у делима Грчких свети Отаца. То је веома значајан израз који су они преузели од философа, Стоика. Али он добија сасвим различито значење од онога што је он значио за Стоике. За ове он је значио одсуство свих осећања, док за Византинце он не значи одсуство свих осећања, него само рђавих осећања, као што су злоба и привезаност материјалним стварима и телесним уживањима. У ширем смислу, *apatheia* значи слободу од сваког порока и греха. Насупрот Стоицима, Византинци нису видели у „апатији“ одсуство свих осећања, него је код њих „бестрасност“ повезана са испољавањем осећања духовне љубави. Значајно је да се на Лествици духовног успона коју је описао Јован Лествичник на 29. степенику те лествице налази врлина Бестрасности, док је изнад ње само Вера, Нада и Љубав.

Овим је довољно речено да се види како су Грчки свети Оци на различит начин употребљавали појам *философија* као и да се овлаш упознамо са садржином и побудом њиховог философисања. Сва значења у којима је овај појам употребљаван, повезана су са етимолошким значењем речи „љубав“ (*Филиа*) према мудрости (*софиа*). За њих философија је љубав према мудрости, како Божанској тако и људској. Она је љубав према *Божанској* мудрости зато што је љубав и према Христу, Који је Божански Логос или Мудрост, и према учењу које је Христос открио човечанству речју и делом. Она је такође љубав према *човечанској* мудрости све док је ова мудрост истинска и док води ка врлини, док је у складу са Божанском мудрошћу.

Философисање код Грчких светих Отаца има егзистенцијално обележје. Њихов циљ је спасавање човека, појединца, личности. За византијски философски дух карактеристична су запажања Василија Великог која смо раније навели: „Ми полажемо нашу наду на ствари које нису од овога света, а у припремању за живот вечни ми чинимо све ово што чинимо. Према томе, све што нам помаже у томе напредовању ка небу ми морамо волети и усвојити свом нашом снагом, док све оно што нам одмаже треба да сматрамо као безвредно“. Исто тако карактеристичан је следећи одломак из књиге Симеона Новог Богослова: Вера у Христа, нашег истинског Бога, рађа жељу за истинским блаженством и страх од адских мука. Жеља за истинским блаженством и страх од паклених мука воде строгом држању Божијих заповести. А строго држање заповести открива људима њихову сопствену немоћ. Свест о нашој стварној немоћи рађа сећање

на смрт. Онај који се саживео са сећањем на смрт као са сенком, трудиће се да сазна шта га очекује после његовог одласка из овога живота.”<sup>59</sup>

Истинска вера води животу у врлини; овај пак у виши духовни развој, а овај даље, сјединењу са Богом или „обожењу”, и самим тим — спасењу. Свети отац, познат као Дионисије Ареопагит, тврди да „Спасење није могуће друкчије сем кроз обожење (*тхеосис*); а *тхеосис* (обожење) је постизање сличности са Богом и сјединење са Њим”.<sup>60</sup> Данас се обично сматра да је овај писац био у напону своје снаге крајем петог века хришћанске ере. Међутим, схватање које смо управо навели, налази се у списима ранијих црквених Отаца, као што је Макарије Велики, који је живео у четвртом веку. Макарије каже: „Ниједна душа која није примила Бога у себе већ сада, и која није нашла мир у Њему, нема удела у Царству небеском са светима, нити може да ступи у небески град”.<sup>61</sup> Ову мисао налазимо у делима познијих писаца. Симеон Нови Богослов, на пример, каже у својој изванредној мистичкој поеми:

„Само су они спасени, рече Он, који имају удела  
у Његовом Божанству, као што и Он-Творац свега —  
има удела у нашој природи.  
Чујте, Он је назван Спаситељем зато  
јер даје спасење свима са којима се сједини.  
А спасење је ослобођење од свих зала  
и вечно проналажење у Њему свих благослова.”<sup>62</sup>

У своме сјединењу са Богом душа се не утапа у Њему, као што учи пантеистички мистицизам. Она задржава своју различитост и самосвест. У ствари, њена непоновива вредност не само да је сачувана него је још повећана. Никита Ститат (цвetaо око 1030) најистакнутији Симеонов следбеник, примећује да Божанска светлост чини душу целовитом, и душа постаје једна уместо да остане исцепкана и разбијена у више центара схизофреније. „И то је, вели он, васпостава (апокатастаза) душе и наша обнова у нечем узвишеном”.<sup>63</sup>

---

<sup>59</sup> *Сабрана Дела Светог Симеона Новог Богослова*, I део, ст. 527.

<sup>60</sup> Р. Г. св. 3. ст. 373.

<sup>61</sup> Духовне Беседе, XXX.

<sup>62</sup> (Цитирано дело) II део, ст. 24.

<sup>63</sup> Добротољубије, св. 2. ст. 210.

### Пут ка сазнању

Покушавајући да дођу до чврстог философског сазнања, већина савремених философа усваја или рационалистички метод или пак емпиризам. Неколицина прихвата метод прагматизма, а још је мањи број оних који усвајају метод интуиције. Иако се ови методи знатно разликују, у пракси ових модерних философа све ове теорије сазнања имају заједничке претпоставке које су значајније него оно у чему се разликују. Ове претпоставке су следеће: прво, да се философско сазнање стиче аутономно, независно од религиозног веровања, и друго, да философ до овога сазнања долази једноставно примењујући на најбољи начин један од ових метода. Религиозно веровање, далеко од тога да се сматра као неопходан услов за здраво умовање у философији, оцењивано је као нешто безначајно или као могућа препрека у достизању истине. Моралне особине и уопште унутарњи лик философа прећутно су сматрани као потпуно неважни за успешно стицање философског сазнања.

Византинци, са врло мало изузетака, одбацују обе ове претпоставке. Религиозно веровање је за њих неопходан услов здравог философирања. Философ мора да почне са религиозним веровањем, ако жели да избегне заблуде и досегне истину. Исто тако, морално и духовно стање — да ли је неко храбар или страшив, умерен или неумерен, праведан или неправедан, миран или раздражив, смиран или горд, склон љубави или мржњи, и тако даље — сматрали су као нешто веома важно за успешно стицање философског сазнања.

Основни приступ већине савремених философа прећутно или отворено је пун оптимизма у односу на човека. Они не признају или пак одбацују учење о грехопадку. Византинци, међутим, узимају озбиљно учење о човековом падку у грех, и обележавају свој пут ка сазнању не губећи из вида ово учење. Човек је у стању грехопадка. Он није оно што би требало да буде, и то се односи на све његове способности. Тако, Симеон Нови Богослов каже: „Од времена Адамовог преступа све урођене снаге људске природе су се исквариле: интуитивни ум, аналитички разум, моћ расуђивања, уобразиља и осећања . . . И то је разлог да човек може да мисли, али не може да

мисли правилно. Он је способан да жели, али су његове жеље бесмислене. Човек може да буде гневан, али се гневи неразумно. Као последица овога, све је код њега искривљено и погрешно, како оно што назире својим разумом, тако и оно о чему мисли и размишља, о чему машта, осећа и слуги".<sup>1</sup> Грехопад је био окретање леђа Богу, одвајање од Бога и Његове животворне и светлоносне благодати. Прихватајући грехопад као чињеницу, Византинци су опседнути проблемом како васпоставити човекову природу у њено исконско, природно стање, шта учинити да би човекове способности деловале нормално. Пут који води до таквог стања је само врлина. Бестрастије или унутарња чистота постиже се путем врлине; кроз чистоту човек стиче свест о сазнању којим је Бог обдарио његову душу и којим постиже сјединење са Богом; а преко сјединења са Богом он се уздиже до још вишег степена сазнања.

Грчки свети Оци су јасно рекли да пороци, страсти, и јавни грехови помрачују душу и онемогућавају човеку да појми објективну истину, да опажа ствари онакве какве су оне заиста. Тако, Марко Подвижник (цвetaо око 430) каже: „Ум заслепљују ове три страсти: шкртост, сујета, сладокусност... Само ове страсти и ништа друго отупљују наше сазнање и веру — те пратиоце наше природе".<sup>2</sup> Слично примећује и Јован Лествичник: „Виша моћ опажања је својство душе: али грех смањује моћ опажања."<sup>3</sup>

Ко негује оно што Византинци називају *врлина*, која обухвата не само четири главне платоновске врлине, као и три хришћанске врлине веру, наду, љубав итд. него поврх тога још и унутарњу будност и молитву, тај се ослобађа мрака незнања и заблуда и излази на светлост сазнања и разумевања. Тај духовни успон почиње *вером*. „Ум који почиње да философствује о божанским стварима, вели свети Максим Исповедник (580—662), не може то ни почети без вере".<sup>4</sup> И Никита Ститат тврди да „вера претходи свим врлинама."<sup>5</sup> Права вера је у добровољном пристанку душе на хришћанско учење, на реч Божију, и на живљењу у сагласности са овим учењем. „Обележје правог верника је, каже свети Симеон Нови Богослов, да „никада ни у чему не прекрши заповести Великога Бога и Спаситеља нашега Исуса Христа".<sup>6</sup> Максим Исповедник једном сажетом реченицом казује како се од вере уздижемо до просветлења: „Онај који верује, боји се Бога; онај који се боји Бога постаје смеран; онај који постаје смеран постаје кротак, стекавши једно непомутиво стање душе које не ремете пориви гнева и жеље које су супротне природи; онај који је кротак држи заповести Божије; онај који држи заповести достигао је чистоту, а који се винуо до чистоте тај се узнео до просветлења".<sup>7</sup>

*Смерност* је друга изванредно важна врлина у стремљењу ка вишем сазнању. Марко Подвижник каже: „Видео сам неписмене

<sup>1</sup> *Сабрана Дела Светог Симеона Новог Богослова*, I. део, ст. 88.

<sup>2</sup> *Добротољубије*, св. 1. ст. 60.

<sup>3</sup> *Лествице*, ст. 149.

<sup>4</sup> *Добротољубије*, св. I, ст. 340.

<sup>5</sup> *Ibid.*, св. 2. ст. 178.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, I део ст. 527.

<sup>7</sup> *Добротољубије*, св. 1, ст. 233—234.

људе, који су, поставши доиста смерни, постали мудрији од мудраца".<sup>8</sup> На другом месту каже: „Човеково сазнање је истинито уколико се потврђује кротошћу, смерношћу и љубављу”.<sup>9</sup> Исто тако, Симеон Нови Богослов примећује: „Ако се налазиш у стању скрушености и смерности, знај да си просветљен; и уколико постајеш смернији уколико ћеш бити просветленији”.<sup>10</sup> Док Исихије каже: „Пут ка сазнању води кроз бестрасност и смерност, без овога нико неће видети Господа”.<sup>11</sup> Смерност долази од самопознања. У ствари, Никита Ститат и други Византинци њу изричито поистовећују са самопознањем. Ститат каже: „Познај самог себе; то и јесте истинска смерност, која нас учи да будемо понизни, и да срце буде скрушено... Ако не познајеш самога себе, онда не знаш ни шта је смерност”.<sup>12</sup> Смерност је стање изоштрене свести о својим грешкама, о својим недостацима. То је болна свесност да зјапи читава провалија између онога што јесмо и онога што би требало да будемо, између нашега стварнога ја и нашега идеалног ја. Тек пошто је стекао смерност као самопознање или свест о томе какав стварно јесте, човек може да се уздигне ка сазнању или свести о Богу. Тек пошто је постао до бола свестан своје греховности, човек може да крене на врлетни пут духовног савршенства, стремићи ка сличности са Богом и сјединењу са Њим.

Од живе вере долази смерност; а из смерности извире љубав према Богу и према ближњем; а од ове љубави растемо у сазнању. Тесну повезаност између смерности и љубави истичу Ава Исаија, Симеон Нови Богослов, Ститат и други. Исаија (4. век) каже да „свесно предавање себе Богу и послушност Његовим заповестима у смерности рађају љубав”,<sup>13</sup> а Симеон назива смерност „кореном љубави”.<sup>14</sup> Што се тиче тесне повезаности љубави и сазнања, о томе имамо сведочанства Јована Лествичника, Аве Таласија, Максима Исповедника, и многих других. Лествичник тврди да „љубав даје дар прорицања... Љубав је бездан просветлења”<sup>15</sup> Таласије (7 век) нас овако бодри: „Стекнимо веру да бисмо задобили љубав из које се онда рађа просветлење и сазнање”.<sup>16</sup> За Светог Максима љубав је „пут ка истини”, и затим додаје: „Живот ума (*нус-а*) је просветлење сазнања, а оно се рађа од љубави према Богу; зато је с правом речено да нема ничег већег од божанске љубави”.<sup>17</sup> Даље каже: „Онај који се истински одрекао ствари овога света, и искрено служи ближњем кроз љубав, убрзо бива ослобођен од сваке страсти и постаје причесник Божије Љубави и премудрости”.<sup>18</sup>

<sup>8</sup> Ibid., ст. 59.

<sup>9</sup> Ibid., ст. 67.

<sup>10</sup> Op. cit., I део, ст. 103.

<sup>11</sup> *Добротољубије*, св. 1, п. 88.

<sup>12</sup> Ibid., св. 2, п. 195.

<sup>13</sup> „29 Разговора Аве Исаије”, 1962, ст. 167.

<sup>14</sup> Op. cit., I део, ст. 114.

<sup>15</sup> Op. cit., ст. 169.

<sup>16</sup> *Добротољубије*, св. 1, ст. 339.

<sup>17</sup> Ibid., ст. 202.

<sup>18</sup> Ibid., ст. 203.



Кроз веру, смерност, љубав и друге врлине задобија се *бестрастије* или *чистота*. Бестрастије је ослобођење не само од сваког јавног греха, него исто тако и од свих порока и нечистих помисли и осећања; а то се постиже постепено кроз дуготрајни напор очишћења као остварења у свом личном животу Божијих заповести. Ово претпоставља стицање свих врлина. Петар Дамаскин (цветао око 775) наводи Христове речи: „Блажени су чисти срцем јер ће Бога видети”, и додаје: „То су они који су се усавршили у свим врлинама”.<sup>19</sup> Бестрастије се понекад описује као „васкрсење душе” које долази још пре васкрсења тела. Грчки свети Оци често истичу тесну повезаност између бестрастија и сазнања. Ава Филемон, који је живео негде у деветом веку, тврди, на пример, да „што је ум више ослобођен од страсти и очишћен, тим више се удостојава сазнања”.<sup>20</sup> Слично тврди и Никита Ститат: „Божија премудрост прожима и пребива у свим онима који се налазе у стању чистоте”.<sup>21</sup> Док Симеон Солунски (15. век) вели: „Бог нам дарује своју божанску светлост по мери наше чистоте”.<sup>22</sup>

Истичући тесну повезаност између бестрасности или чистоте и стицања сазнања, Византинци често наводе да од бестрастија човек научи *шта* треба да зна, и како да зна *боље*. Понекад се тврди да бестрастије отвара очи за стварност уопште, али чешће се каже да отвара очи за духовну стварност а то је: душа, ангели, загробни живот, царство небеско, Бог. Тако Ава Таласије каже: „Управо као што пролеће подстиче биљке да расту, тако бестрастије оспособљава ум за познање ствари”.<sup>23</sup> Затим додаје: „Када Свети Дух нађе ум ослобођен од страсти, Он га на тајанствени начин учи о свима стварима жељеног Раја”.<sup>24</sup> Ава Филемон запажа да „када човеков ум постигне врхунски домет чистоте, Бог му открива небеска виденија (*тхеорија*) ангелских духова”.<sup>25</sup> И свети Максим Исповедник пише: „Очисти свој ум од гнева, злобе и рђавих мисли и тада ћеш моћи да познаш Бога који пребива у Теби... Спаситељ каже: „Блажени су чисти срцем, јер ће Бога видети”. Видеће Њега и благо скривено у Њему када буду очистили себе кроз љубав и самосавладавање; и што више у овоме буду успевали тим више ће их то подстицати на очишћење”.<sup>26</sup>

Унутарња чистота постиже се уклањањем психичких препрека које спречавају да допремо до нашег урођеног сазнања и држе га закопаним доле у несвесном. Она нас такође чини пријемчивима за Божанску благодат, која отвара наше духовне очи и буди у нама и друга духовна чула. Морално сазнање у савести је пример тог урођеног сазнања које остаје више или мање несвесно. Грчки свети Оци

<sup>19</sup> Ibid., св. 2, ст. 15.

<sup>20</sup> Ibid., св. 1, ст. 348.

<sup>21</sup> Сабрана Дела Св. Симеона Новог Богослова, Увод, ст. 25.

<sup>22</sup> Сабрана дела Симеона Архиепископа Солунског, Атина, 1882, с. 316.

<sup>23</sup> *Доброгтољубије*, св. 1, ст. 338.

<sup>24</sup> Ibid., ст. 340.

<sup>25</sup> Ibid., ст. 349.

<sup>26</sup> Ibid., ст. 230

понекад говоре о савести као о „учитељу”<sup>27</sup> или „природној књизи”<sup>28</sup>. Ту књигу лако читају они који су навикли да се повињују њеним саветима, али је мање-више нечитка за оне који робујући својим рђавим помислима и жељама, непрестано презиру и газе своју савест. Тада је савест протерана у подземље душе, у подсвест. Кад се душа очисти и досегне до бестрастија, тада савест избија на површину и враћа се у свест. Морални закони које је Бог утиснуо у њу тада постају јасни и разговетни”.<sup>29</sup>

Сазнање које има савест, сазнање о добру и злу, само је део човековог урођеног сазнања. Човек се рађа са големом ризницом сазнања која је у вези са целокупним створеним светом и Богом. Ово сазнање назива се „природно сазнање” (*фисикѝ гнѝсис*). Платон је ово знао и покушао да то објасни помоћу теорије о предпостојању (преегзистенцији) душе. Грчки свети Оци одбацују теорију о преегзистенцији, и ово сазнање тумаче позивајући се на Свето Писмо које учи да је човек створен по лику и подобију Божјем. У Богу су садржани разлози, идеје и праслике свих ствари. Зато се каже да је Бог савршена Мудрост. За разлику од Платона, који се колебао да ли да стави вечне идеје или праслике у Божански Ум или да их сматра самосталним метафизичким чиниоцем, Византинци недвосмислено одбацују самостално постојање идеја и сматрају да оне имају своје битије у Божијем уму. А пошто је човек створен по лику Божијем он зато већ мора да одражава у себи Бога, а тиме и све ове идеје Божије.

Свети Атанасије Велики и свети Григорије Нисански су први изразили овакав став. „Душа, вели св. Атанасије (око 298—373), створена је по лику и подобију Божијем, по речима Светог Писма, када каже да је лично Бог рекао: „Да створимо човека по Нашем лику и подобију”. Зато када отресе сав кал греха који га покрива и задржи у пуној његовој чистоти само богоподобје лика, тада овај лик окро-наскроз блиста и душа може да созерцава као у огледалу Лик Оца, а то је Логос, и преко Њега стиче идеју о Оцу, чији Лик је Спаситељ”.<sup>30</sup> Развијајући ову мисао, Св. Григорије Нисански (око 331—396) пише: „Бог је створио човекову природу да буде причесник сваког добра. Према томе, ако је Божанство пунина добра, а човек Његов лик, онда произлази да се сличност лика са Божанским Праликом састоји у томе што је и човек пун свакога добра. Отуда у нама постоји идеја о свему лепом, као и свака врлина и сва мудрост”.<sup>31</sup> Овакво гледиште јавља се у списима познијих светих Отаца. Никита Ститат, на пример, каже: „Управо као што је Творац свих ствари, још пре но што је створио све ствари из ничега, имао у Себи сазнање, јестества и разлоге свих ствари, као Цар вечности и Онај који све

<sup>27</sup> На пример: Паладије (Р. Г., св. 34, ст. 1012, 1017) и Таласије (*Добротољубије*, св. 1, ст. 330).

<sup>28</sup> Види: Марко Подвижник, *Добротољубије*, св. 1, ст. 62.

<sup>29</sup> Ава Доротеј, Р. Г., св. 88, ст. 1653.

<sup>30</sup> *Никејски и После-Никејски Оци*, Друга серија, Њујорк, 1892, св. 4, ст. 22.

<sup>31</sup> Р. Г., св. 44, ст. 184.

зна унапред, тако је створио човека, по своме лику да буде цар створеног света и да поседује разлоге, јестества и сазнање свих ствари”.<sup>32</sup>

Ово сазнање назива се природним, јер оно постоји у нашој природи и није стечено учењем. Оно је познато и под другим именима. Говорећи о овоме сазнању, Петар Дамаскин примећује да је оно познато и под називом „здрав разум” (*фронисис*), јер разум види ствари онакве какве оне јесу по својој природи. Код других, међутим, ово сазнање се назива прозорљивост (*диорасис*), јер онај који њу поседује (и то свесно) сазнаје део скривених тајни, то јест, Божију замисао, која је садржана у Светом Писму и у сваком створењу... Прозорљивост је моћ којом човек може да разуме разлоге опазивих ствари и замисливих (интелигибилних) ствари и зато се назива созерцање свих бића, то јест, створења. Ово сазнање назива се природним, и долази (до свести) од чистоте ума... Оно је од искони постојало у људској природи, али откако су страсти помрачиле наш ум, он није у стању да созерцава, све док помоћу моралних врлина, Бог не искорени страсти у нама”.<sup>33</sup>

„Природно сазнање” (*фисики гнџис*) не треба мешати са „знањем у складу са природом”, *ката фисин гнџис*). Ово последње није урођено него стечено. Оно се развија из природног сазнања кроз искуство и расуђивање. Природно сазнање даје основу, предпоставке и полазне тачке за такво искуствено знање. Тако, Теодор из Едесе (цвetaо око 660) каже: „Ми називамо „знање у складу са природом” онај део сазнања који душа може да стекне испитивањем и истраживањем, служећи се чулима и урођеним способностима, како у односу на створени свет тако и на Узрок створеног света”.<sup>34</sup>

Колико год у човеку расте бестрастије, толико се и природно сазнање све више уздиже до висине свести, а и његово знање у складу са природом постаје здраво, слободно од заблуда. С друге стране, уколико човек остаје окован „страстима” (*патхи*) — рђавим мислима и осећањима, пороком и грехом, утолико његово природно сазнање остаје покопано у подсвести, а искуствено знање које човек стиче путем испитивања и истраживања није у складу са природом, него је супротно природи (пара фисин), нездраво је, као мешавина истине и заблуде. Такво знање се такође назива „световно” (*ката космон*), пошто „овај свет” значи страсти, стање човековог грехопада.

Природно сазнање и знање у складу са природом разликују се од сазнања више врсте, које је „изнад природе” (*ипер фисин*), „натприродно” (*иперфисес*), „духовно” (*пнеуматики*). Ово сазнање је непосредно откривење духовног закона, Божије воље, скривених тајни Царства небеског. Оно долази од обитавања Божанске благодати у онима који су достигли чистоту. Пошто је описао знање у складу са природом, Теодор из Едесе говори о надприродном сазнању као о „сазнању које долази у ум независно од његовог метода рада и пре-

<sup>32</sup> Ibid., св. 120, ст. 957, 960. Види: Св. Макарије Египатски: „У срцу има много природних мисли... Ове чисте, природне мисли створио је Бог”. Р. Г., св. 34, ст. 593, 600.

<sup>33</sup> Добротољубије, св. 2, ст. 104—105.

<sup>34</sup> Ibid., св. 1, ст. 195.

вазилази његову моћ. Ово сазнање долази искључиво од Бога, кад год налази да је ум потпуно чист од сваког материјалног додира и да је пун божанске љубави”.<sup>35</sup> Исихије пише: „Онај који свом снагом чува своје срце у чистоти доживеће оно што је његов Учитељ и Законодавац Христос тајанствено обећао преко Давида, говорећи: „Ја ћу чути што говори Господ у мени” (Пс. 85:8) мислећи на ово”.<sup>36</sup> Слично овоме, Максим Исповедник пише: „Онај који је постигао склад између тела и душе кроз обилне врлине постаје кроз чистоту ума, храм Логоса”.<sup>37</sup> За такву личност каже се да се уздигла до стања просветлења (*фотисмôс*), до обожења или сјединења са Богом, а обожење (*тхеосис*) није само најузвишеније стање човековог живота, које подразумева потпуну обраћеност своје воље и својих осећања Богу, него је то исто тако и његов највиши домет сазнања.

Из свега овога што је речено о Византијском приступу тајни сазнања, јасно се види да Византинци нису тражили сазнање на рационалистички начин, ни као емпиристи, а ни као прагматисти. Византинци полазе од религиозног веровања, од слободног усвајања Откривења. А Откривење, са печатом Божијег ауторитета, је апсолутно. Вера за њих није „скок у мрак”, као што је то за многе савременике. Такав мрачни став могао би се злоупотребити за ширење бесмислених и нечовечних учења. Византинци душом приањају уз Христово учење јер налазе да је оно у складу са њиховом природном моралном учитељицом, савешћу, као и са осталим њиховим „природним сазнањем”; а исто тако је у складу — као што смо већ напоменули говорећи о Јустину Мученику, Клименту Александријском, св. Василију, и Св. Јовану Дамаскину,<sup>38</sup> са неким учењима древних Грка, нарочито философа.

Византинци, по начину мишљења, најближи су интуиционизму. Сазнање које се чува у ризници савести наше, природно сазнање уопште, и духовно сазнање је непосредно, оно није плод дедуктивног или индуктивног метода расуђивања. Међутим, Византинци се разликују од модерног интуиционизма, рецимо Бергсоновог, тиме што другачије гледају на извор сазнања, што је за њих опсег тог сазнања много шири и што су услови његове пројаве јасно одређени — мора се прихватити хришћанско Откривење и живот у складу са њим. Опсег модерног интуиционизма је сразмерно узак, а његова полазна тачка углавном је световне природе.

Аналитички разум, чулно искуство, и прагматичка проверавања имају одређену улогу у проналажењу знања код Византинаца, међутим та улога је од другоразредног значаја. У рационализму, аналитички разум игра важну улогу; док у Византијском интуиционизму, важан је интуитивни ум. И значајна је ова разлика: за рационалисте разум је статичка способност, присутна у своме природном стању у свим људима, док је за Византинце, уопштено говорећи, разум у изопаченом и неприродном стању. За ова два различита гледи-

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> Ibid., ст. 100.

<sup>37</sup> Ibid., ст. 256.

<sup>38</sup> У Трећем поглављу.

шта карактеристичне су следеће примедбе Декарта, оца модерног рационализма, и Григорија Синајита, једног од највећих византијских мистичара. У уводу свог дела *Расправа о методу* Декарт пише: „Моћ доброг расуђивања и разликовања истинитог од лажног, што је у ствари оно што се назива здрава памет или разум, по природи једнака је у свих људи... Разлике у нашим мишљењима не произлазе из тога што би неки људи били разумнији од других, него једино из чињеница што наше мисли пролазе кроз различите канале и сви не обраћају пажњу на исте предмете”. С друге стране, Григорије Синајит каже: „Немогуће је да неко буде или да постане разуман у складу са природом, као што је човек био првобитно, пре него што претходно достигне чистоту и нетрулеживост... Разумни у складу са природом су само они који су достигли чистоту, то јест, светитељи. Нико од оних који су мудри на речима не поседује чист разум, пошто је њихова умна способност искварена страстима”.<sup>39</sup>

Византинци не поричу вредност спољног искуства при стицању сазнања. Међутим, док је за емпиричаре то искуство најглавније, за њих је то нешто споредно. Телесна чула нису извор ни „природног сазнања”, ни „духовног сазнања”. За Византинце није важно спољно него унутарње гледање и слушање. Они препоручују самопосматрање: посматрање својих мисли и осећања, жеља и навика; препоручују и самоусавршавање: неговање онога што је добро у нама и отпор свему што је зло. Византинци нарочито истичу потребу да се пажљиво слуша глас савести и да се повинујемо њеном шапату. Само на тај начин напредује се у самопознању, а кроз самопознање до познања целокупне стварности. „Онај који познаје себе зна све”, каже Свети Антоније Велики.<sup>40</sup> Слично говори и Петар Дамаскин: „Ономе који је дошао до познања себе дато је сазнање о свим стварима”.<sup>41</sup>

Византинци се не служе прагматичким мерилима да би установили тачност своје вере, да би утврдили, на пример, да ли је душа бесмртна и воља слободна. Оно што они прагматички проверавају „по својим плодовима”, то су надприродна виђења и изузетна стања, да би утврдили да ли су она истинска или лажна. Да Бог и душа постоје, да је душа бесмртна, да је воља слободна, и тако даље, то су истине у које они никада не сумњају. Оне су за Византинце као неопориви путокази у њиховом трагању за сазнањем.

<sup>39</sup> *Добротољубије*, св. 2, ст. 243.

<sup>40</sup> *Ibid.*, св. 1, ст. 13.

<sup>41</sup> *Ibid.*, св. 2, ст. 86.



## Савест

Много тога веома занимљивог и вредног изговорили су Византијски или Грчки свети Оци о веома значајној људској способности коју зовемо савест. Њихово учење заснива се на Светом Писму и свом унутарњем искуству, које је плод једног живота у сагласју са речју Божјом. Оно што је речено у Светом Писму свети Оци су поновили, тумачили, разјаснили, разрадили. Познији свети Оци понављали су оно што су рекли њихови претходници, ово потврђивали и често допуњавали.

Да би одредили појам савести они су користили изразе *сине-идесис* и *синеидос*. Први од ових израза налазимо у Новом Завету. Већином ову реч налазимо у Посланицама апостола Павла. Управо у његовим Посланицама савест се разликује од умне способности с једне стране, а од срца, с друге стране. Подвлачећи разлику између савести и ума свети Павле каже: „Чистима је све чисто; а поганима и невернима ништа није чисто; него је опогањен њихов ум и савест”<sup>1</sup> (Титу 1:15); а када жели да нагласи разлику између савести и срца, каже: „А крајњи циљ те заповести је љубав од чиста срца и добре савести и вере нелицемерне”.<sup>2</sup> (Тим. 1:5) За савест се каже да је или мирна или немирна, чиста или нечиста. Чиста је када у сваком погледу живимо како треба, а нечиста, када поступамо рђаво. Плодови чисте савести су радост: „Јер ово је наша слава: сведочанство савести наше да смо у искрености и светости Божијој, не у мудрости телесној, него по благодати Божјој живели на свету, а нарочито међу вама”.<sup>3</sup> (2. Кор. 1:12). Свети Павле такође спомиње савест у Делима Апостолским. Он говори да слушамо своју савест у односима са Богом и са ближњима”. „А за ово се и ја трудим да имам чисту савест и свагда и пред Богом и пред људима”. (Дел. ап. 24:16)<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Тит. 1:15.

<sup>2</sup> 1 Тим. 1 : 5.

<sup>3</sup> 2 Кор. 1 : 12.

<sup>4</sup> 24 : 16.

Апостоли Јован и Петар такође су нам оставили значајна сведочанства о савести. Јован говори о књиготумачима и фарисејима да су покарани<sup>5</sup> од своје савести, док Петар наглашава да је потребно имати „чисту савест према Богу”.<sup>6</sup>

Разликовање савести од других способности, које смо запазили код св. Павла, видимо такође и у другим делима Грчких светих Отаца. Свети Оци разликују савест од умне способности, од воље, од уобразиље итд. Они очигледно не сматрају савест за нешто што је стечено или за обичан производ друштвене средине, као што се савест схвата данас. Напротив, они сматрају да је савест нарочита способност или моћ (*динамис*) коју је Бог усадио у човекову душу.

Савест је, кажу свети Оци, морални вођа и судија, као и будитељ узвишених мисли и осећања. У својству моралног вође она делује и негативно и позитивно. Указује нам не само на оно што је зло и што треба избегавати, него нам говори шта је добро и то што треба да чинимо. Тако, Ава Доротеј, један од великих подвижника мистичара, који је крајем шестог и почетком седмог века био у пуном напону снаге, у своме спису: „*Разна наравоучења*” каже: „Када је Бог стварао човека, Он је усадио у њега нешто божанско, неку топлу и светлу мисао са искром разума, да би просветлио ум и могао да разликује добро од зла. То је савест, и она је природни закон”.<sup>7</sup> Значај савести као моралног вође истиче такође Максим Исповедник, Јован Лествичник, и други. Св. Максим каже: „Не срамотите своју савест, која вам увек даје одлучан савет. Јер она вам нуди божански и ангелски савет”.<sup>8</sup> Нешто слично говори нам и Јован Лествичник: „После Бога нека нам савест буде путоказ и правило у свему”.<sup>9</sup>

У тесној вези са деловањем савести као моралног вође стоји њено деловање као *морални судија*. Савест суди о нашим поступцима да ли су они добри или лоши. Када поступамо правилно, она ћути, а када поступамо криво, она нас оптужује. У овој својој улози судије, савест је непристрасна. Свети Оци наглашавају ову непристрасност. Тако Јован Златоусти каже: Унутар савести нема ласкаваца, нема богатства да подмити судију”.<sup>10</sup> А Јован Лествичник тврди: Онај који је стекао страх од Господа, прекинуо је с лажима, имајући у својој савести неподмитивог судију”.<sup>11</sup>

Непристрасност или објективност савести извире из спонтаности њеног деловања, из њене независности од наше воље.

Када поступамо правилно, запажено је, савест ћути, не оптужује. Света је она личност која је својим побожним животом стекла неоптужујућу, мирну савест. Али има примера када је одсуство гриже савести далеко да буде знак светости, него је то доказ

<sup>5</sup> 8 : 9.

<sup>6</sup> 1 Петр. 3 : 21.

<sup>7</sup> Р. Г., св. 88, ст. 1652.

<sup>8</sup> *Добротољубије*, св. 1, ст. 223.

<sup>9</sup> *Лествице*, ст. 124.

<sup>10</sup> *Никејски и После-Никејски Оци*, Прва серија, св. 13, Њујорк, 1889, ст. 494.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, ст. 80.

изопачености. Јован Лествичник каже: „Посматрајмо пажљиво да ли је наша савест престала да нас оптужује, не због наше чистоте, него зато што смо огрезли у злу”.<sup>12</sup> Према томе, неоптужујућа савест или значи да је неко већ светац или да је велики грешник. Ава Таласије поставља ствари овако: „Само они нису оптуживани од своје савести који су или достигли врхунац врлине или су огрезли у пороку”.<sup>13</sup>

Плодови мирне савести у светитеља су унутарњи мир, нада, морална храброст, одсуство страха од смрти, узвишеније сазнање, духовна љубав и радост. Византинци нарочито истичу радост која долази од чисте савести. Тако Златоусти каже: „Што се тиче доброг расположења и радости, њу не може да створи ни величанство власти, ни изобиље богатства, ни раскошни пријем владарски, ни снажно тело, ни велелепност трпезе, ни гиздавост одела, нити било шта друго на дохвату човекове руке, него једино духовни успех и чиста савест. Зато је човек чисте савести, макар био обучен у рите и мучио се глађу, у бољем расположењу него они који живе као размажени мекушци”.<sup>14</sup> Сажимајући ово византијско учење о савести Св. Никодим Светогорац каже: „Имати неоптужујућу савест је заиста задовољство над задовољствима и радост над радостима”.<sup>15</sup>

Код грозно поквареног човека ћутање савести је у ствари занемелост једне његове способности која више нема животне снаге да допре до степена обичне свести. То његово спокојство долази не само од дугогодишњег понављања рђавих поступака, него исто тако и од рационализације или заваривања своје савести лажним расуђивањем. Исихије упозорава „Ако неко обмањује своју савест измишљеним образложењем, он ће умрети најгором смрћу заборавља”.<sup>16</sup>

У оваквом стању потпуног одсуства гриже савести, услед непрестаног ројења нечистих мисли и осећања у нама, глас савести све више и више слаби и постаје неразговетан, наредбе савести постепено бивају искривљене и угушене. За овакву савест се каже да је „нечиста” или „укаљана”.

Пошто нас савест прекорева за наше неправилне поступке, унутарње као и спољне, она се понекад јавља као „тужилац” (*анти-дикос*). „Савест каже Ава Доротеј, „назива се тужилац зато што се она увек противи нашим злим хтењима и прекорева нас због тога што нисмо чинили оно што је требало да чинимо, и због тога што смо учинили оно што није требало, и оптужује нас”.<sup>17</sup> Мисао о савести као тужиоцу Доротеј налази у следећим Христовим речима: „Мири се са супарником својим брзо, док си на путу с њим, да те супарник не преда судији, а судија да те не преда слуги и у тамницу да те не вргну”. Мат. 5:25<sup>18</sup> „Док си на путу” објашњава Св. Доротеј,

<sup>12</sup> Ibid., ст. 58.

<sup>13</sup> Добротољубије, св. 1, ст. 330.

<sup>14</sup> Никејски и после-Никејски Оци, Прва серија, св. 11, ст. 342.

<sup>15</sup> Приручник савета, Беч, 1801, стр. 186.

<sup>16</sup> Добротољубије, св. 1, ст. 94.

<sup>17</sup> Р. Г., св. 88, ст. 1653.

<sup>18</sup> Мат. 5 : 25.

Христос жели да нам каже: „док си у овоме свету“, како каже Василије Велики”.<sup>19</sup>

О томе да савест не суди само о нашим делима него и о нашим душевним расположењима сведочи Макарије Велики (330—390), говорећи: „Савест оптужује оне мисли које наводе на грех... опомиње нас и управља нашим срцем”.<sup>20</sup>

Деловање савести као тужиоца је веома мучан доживљај. Златоусти каже: „Онај који живи у покварености доживљава паклене муке и пре пакла, јер га мучи грижа савести”.<sup>21</sup> На другом месту тврди: „Ништа тако не тишти душу и не притиска је као свест о греху”.<sup>22</sup> Сличне изреке налазимо у многим Византијским списима, укључујући и химнографију Грчке Православне Цркве. У једној песми *Триода* стоји: „Зато сам био прекорен, зато сам јадник осуђен од моје савести, а од ње нема ничега страшнијег у свету”.<sup>23</sup> У једној другој богослужбеној књизи Православне Цркве *Велики Осмогласник* налазимо следећу песму: „Дрхтим, када помислим на Твој долазак, Господе; ја сам под судом и пре Твога Суда, јер моја савест оптужује ме и пре паклених мука”.<sup>24</sup>

Осећање гриже савести не треба да нас доводи у очајање, него греба само да појача нашу послушност гласу савести. „Особина ангела је да не падају у искушење” каже Јован Лествичник, а особина људи је да падају у искушење, и да се поново дижу кадгод се ово догоди”.<sup>25</sup>

Поред тога што савест делује као морални вођа и судија, она је и будитељ. „Чиста савест” према запажањима Аве Таласија, „буди душу”.<sup>26</sup> Неки други свети Оци описују на које све начине нас савест буди. Тако Макарије тврди да савест „буди природне мисли којим је испуњено срце”.<sup>27</sup> Он поистовећује „природне мисли” са „чистим мислима”, које је Господ створио”.<sup>28</sup> А Златоусти тврди да савест изазива смерност: „Савест, окрећући душу према себи, подстиче је да буде смерна”.<sup>29</sup> И Лествичник помиње свето умилење (*катаниксис*) као плод живе савести.<sup>30</sup> Он описује умилење као „радосну жалост” (*хармолипи*) јер је у њој радост испреплетена са жалошћу као мед у саћу”.<sup>31</sup> Умилење такође подстиче љубав према Богу и ближњем. Тако Никита Ститат каже: „Ништа толико не подстиче на *рачење* (*ерос*) према Богу и на љубав према човеку као смерност, умилење и чиста молитва”.<sup>32</sup>

<sup>19</sup> Оп. cit., ст. 1653.

<sup>20</sup> *Духовне Беседе*, XV.

<sup>21</sup> *Никејски и после-Никејски Оци*, Прва серија, св. 9, ст. 451.

<sup>22</sup> Ibid., св. 10, ст. 253.

<sup>23</sup> Венеција, 1876, ст. 263.

<sup>24</sup> Венеција, 1851, ст. 119.

<sup>25</sup> *Лествица*, ст. 36.

<sup>26</sup> *Добротољубије*, св. 1, ст. 330.

<sup>27</sup> *Духовне Беседе*, XV.

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> Р. Г., св. 63, ст. 81.

<sup>30</sup> *Лествица*, ст. 62.

<sup>31</sup> Ibid., ст. 67.

<sup>32</sup> *Добротољубије*, св. 2, ст. 196.

Укаљана савест има супротно дејство. Она успављује, умртвљује човекове духовне способности. Злаоусти упечативо истиче: „Као што се на јаком мразу сви уди укоче и обамру, исто тако душа дрхтећи на зими свога греха не може да врши ниједну од својих узвишених делатности, укочи се од мраза савести”.<sup>33</sup>

Када смо говорили о неоптужујућој савести, рекли смо да је то последица или стања потпуне чистоте, или пак изопачености. Поставља се питање: шта се дешава са душом у овом последњем случају? Да ли је ту савест као духовна способност уништена? Одговор на ово питање је овај: савест никада не може бити уништена, него она само престаје да дејствује због тога што је непрестано ућуткивана и потискивана. Она се учаури негде у потсвесним слојевима душе и престаје да се видиво испољава у висинама свести — ту је као мртва. У једној песми *Осмогласника* стоји: „Обнажујем непокајану душу, савест моју оптерећену преступима, срце моје оскверњено и мисли затроване — вапијем Теби, Човекољубиви, помилуј ме по милости Твојој”.<sup>34</sup> Ава Доротеј слично говори о умртвеној савести. Он сматра да је овакво стање последица грехопада. Преступ Адама и Еве у многome је оштетио савест; овим преступом савест је била затрпана и погажена. Због тога је „био потребан писани закон, свети Пророци, па и сам долазак Спаситеља Христа, да би је откопао, да би повратио у живот закопану искру”.<sup>35</sup> Хришћански начин живота, испуњавање Христових заповести, изводи савест на видело дана, поново је доводи у свест. Међутим, ми је поново закопавамо преступајући Божије заповести. „Када нам савест говори: „Чини то”, а ми не маримо за то њено саветовање, и она нам ово поново каже, а ми то не учинимо, него и даље газимо своју савест, тада ми њу живу ставимо у гробницу, и она више није у стању да нам говори разговетно... Као лампа која се налази иза завесе, савест почиње да нам даје све нејасније знаке и све тамније... Тако више не разумемо шта нам она говори и због тога мислимо да је готово и немамо. Међутим, нема никога ко је без ње, и њу је немогуће изгубити”.<sup>36</sup> Ава Исаија запажа да „уколико не слушамо своју савест, она се повлачи и напушта нас”.<sup>37</sup>

Ако изузмемо ретку појаву светитеља у коме је савест на висинама свести, код већине је савест мање или више закопана у потсвести, и ми се суочавамо са проблемом — како савест све више у више вратити у нашу свест, да бисмо могли да чујемо што разговетније њен глас, или другим речима, како да очистимо савест. Византинци дају прикладан савет, истичући потребу потпуне послушности гласу савести, непрестану унутарњу пажњу и молитву.

Што се тиче послушности гласу савести, они наглашавају потребу да слушамо савест у свим стварима, да се никада о њу не оглушимо, без обзира колико нам неке ствари изгледају безначајне. Пре-

<sup>33</sup> *Никејски и после-Никејски Оци*, Прва серија, св. 12, ст. 314.

<sup>34</sup> П. 78.

<sup>35</sup> P. G., св. 88, ст. 1653.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> *Добротољубије*, св. 1, ст. 18.



лазећи преко малих и безначајних ствари, каже Ава Доротеј, „ми навикнемо да занемарујемо велике ствари. Ако, на пример, почнемо да говоримо: „Па шта ако кажем то? Па шта ако поједем ту малу стварчицу? Па шта ако погледам ово? Па шта ако учиним оно? Тако се ствара лоша навика и почињемо да занемарујемо крупније ствари, и да газимо савест. На тај начин, барем што се савести тиче, излажемо се опасности да паднемо у потпуну несвесност или окамењеност”.<sup>38</sup>

О послушности према савести расправљали су св. Доротеј, Симеон Нови Богослов, и још неки други. Они су указивали на тро-струко стражарење (*филаки*) савести: у правцу Бога, у правцу човека и према стварима.

Стражарење савести у правцу Бога значи испуњавање свих Његових заповести, не занемарујући ниједну. Стражарење савести у правцу човека значи да избегавамо наношење неправде или да саблажњавамо друге на било који начин. Најзад, стражарење према стварима значи — не злоупотребљавати их, него их све користити онако како ваља.

За послушност гласу савести неопходна је унутарња пажња. Вежбање у овој последњој омогућава нам разумевање опомена савести и избегавање збрке, тако да се глас савести не помеша са неким мислима и осећањима која су јој туђа. Као подвижници и мистичари, свети Оци често говоре о унутарњој пажњи и понекад је доводе у везу са буђењем савести. Тако Ава Исаија каже: „Не наносимо никакву озледу нашој савести, него посматрајмо себе са страхом Божјим, све док се наша савест не ослободи и не сједини са нама”.<sup>38</sup> Сјединење о коме је овде реч значи улажење савести у нашу свест. Нешто слично тврди и Филотеј Синајит: „Пажња, вели он, може да очисти савест; а очишћена савест, као разоткривена светлост, блиставо сија, разгонећи таму”.<sup>39</sup>

Молитва, посебно умна молитва или молитва срца, је најважније средство за буђење савести као и за препород целог човека. Умна молитва је она која се врши умом или умном способношћу, која, пошто се повукла из области чулних ствари и појмова у срце, усредсређује се на речи молитве и на њихово значење, непрестано их понављајући. Умна молитва је такође позната као „чиста молитва”, јер она претпоставља да су ум и срце слободни од свих маштања и штетних мисли. Марко Подвижник каже: „Чисту савест имамо кроз молитву”.<sup>40</sup> Док један други византијски светитељ Јован Карпатски (вероватно седми век), наглашава значај умне молитве, тврдећи да се кроз њу „наша савест лако очисти”.<sup>41</sup> Помоћу те молитве привлачимо Божију благодат у себе и она је та која може истински да пробуди савест. Према Марку Подвижнику, „Први дар Божанске благодати је буђење савести”.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> Р. Г., св. 88, ст. 1653, 1656.

<sup>39</sup> *Добротољубије*, св. 1, 18

<sup>40</sup> *Ibid.*, ст. 371.

<sup>41</sup> *Ibid.*, ст. 63.

<sup>42</sup> *Ibid.*, ст. 180.

Поред горе поменутих поступака у буђењу савести, постоје и многи други од различите важности. Све што је год обухваћено под појмом онога што Грчки свети Оци називају „аскеза” или „духовно вежбање” доприноси овом великом циљу. Св. Григорије Палама, велики поборник Православне мистике у четрнаестом веку, истиче да је душа једна целина, иако са разним енергијама, и да све те њене енергије нису одвојене, него су међусобно повезане, тако да када се једна од њих налази у лошем стању, то одмах утиче на све остале”.<sup>43</sup> Према томе, да би неко истински успео у својим напорима да пробуди своју савест, мора истовремено да тежи очишћењу и других својих способности, целокупног унутарњег човека.

---

<sup>43</sup> Ibid., стр. 66.

## Добротољубије (лепотољубје)

Две књиге су познате под насловом *Добротољубије* (*филокалија*, грчка реч која значи „љубав према лепоти”; на словенском „доброта” значи „лепота”). Једна од њих је *Зборник из списа Оригена*, који су саставили у четвртом веку Свети Василије Велики и Свети Григорије Назијанзин. Друга књига је антологија из чувених дела неких тридесет аскета-мистичара, светих Отаца који су живели од четвртог до 15. века, а објавили су је два новија светитеља Православне Цркве од Истока: Свети Макарије Нотарас (1731—1805), архиепископ Коринтски, и Свети Никодим Светогорац (1749 — 1809). Пуним наслов ове друге књиге с насловом *Добротољубије*, којом се овде бавимо, јесте *Добротољубије (Лепотољубије) светих трезвеноумних личности које су саставили наши свети и богоносни Оци, кроз ово је ум очишћен, просветљен, и усавршен праксом и созерцањем Етичке Философије*”.

Макарије Коринтски је припремио први текст *Филокалије* — *Добротољубија*, који је приликом своје посете Светој Гори Атонској године 1777, предао св. Никодиму да би га овај допунио и издао: Никодим је, између осталог, додао увод и кратко житије светих Отаца чији су списи ушли у ову књигу. Припремио је књигу за штампу после две године, за које време је такође издао и неке друге рукописе које му је Макарије донео: један од рукописа под насловом *Евергетинос*, а други, *О честом причешћивању*. Када су све три биле готове, Макарије их је однео у Смирну, где се надао да ће наћи приложнике који би сносили трошкове штампања. Био је срећне руке, и све три књиге објављене су у Венецији. Књига *Добротољубије*, појавила се 1782, а друге две, следеће године. Јован Маврогордатос, кнез Молдавије и Влашке, финансирао је штампање *Добротољубија*. Његово име налази се на насловној страни овог величанственог дела од 1,207 страница великог формата.

*Добротољубије* је имало да изврши дубоки утицај на духовни живот, првенствено у Грчкој, а ускоро затим и у читавом православном свету. Поново је штампано у Цариграду 1861. и у Атини 1893. и опет 1900; први део новог издања од пет томова објављен је у Атини

1957.<sup>1</sup> Утицај *Добротољубија* на Словенски свет био је тако снажан да је само после 11 година од његовог објављивања изашао Словенски превод у Москви под насловом *Добротољубије*. Преводац је био руски монах Пајсије Величковски, који је отишао на Свету Гору 1746, остао тамо седамнаест година, да би затим наставио у Молдавији. Њему и његовим ученицима приписује се духовни препород који се одиграо у Русији крајем осамнаестог и почетком деветнаестог века. Између 1876. и 1890. објављено је руско издање *Добротољубија* у пет томова. Превод је извршио руски епископ Теофан Затворник уз помоћ још неких монаха из манастира Оптино и Духовне Академије у Москви. Велики утицај *Добротољубија* на Русе испољио се такође и у књизи *Исповести једног поклоника свом духовном оцу* (Казан 1884). Ово дело које је преведено на многе језике, па и на наш, најлепши је и најомиљенији приручник за духовност Православног Истока, а написао га је непознати писац надахнут *Добротољубијем*, у другој половини деветнаестог века.

Последњих година *Добротољубије* се појавило на румунском, немачком, енглеском и француском. Енглески превод, у две свеске, дао је Е. Кадлубовски и Г. Е. Х. Палмер са руског. Прва свеска, под насловом *Списи из Добротољубија о Молитви срца*, објављена је 1951., док је друга свеска, под насловом *Рани Свети Оци из Добротољубија*, изашла 1954.

Грчко *Добротољубије* садржи радове тридесетак писаца, који су углавном светитељи Цркве од Истока, неки познати, други мање, а неки анонимни. Приказани су приближно хронолошким редоследом. Словенско *Добротољубије* је скраћена верзија грчког *Добротољубија*, које обухвата мање од половине писаца. Они су разврстани више према карактеристичном обележју него по строго историјском редоследу.

Руско *Добротољубије* је знатно обимније од грчког *Добротољубија*. Иако су ту изостављена четири писца, нека поглавља од Св. Григорија Паламе, и два анонимна списка, оно садржи девет других писаца (којих нема у грчком изворнику *Добротољубија*). Редослед по којем су разврстани разликује се такође од онога у грчком *Добротољубију*.

Енглеска верзија *Добротољубија* у две свеске представља избор из I, II, III и V свеске руског *Добротољубија*.

У овој студији о *Добротољубију* ја се ослањам на атинско издање из 1893. године. Оно обухвата све текстове из првог издања, разврстане по истом редоследу, са још неким посебним поглављима од Патријарха Калиста. Оно се састоји из два тома великог формата. Циљ ми је да укажем и укратко објасним неке основне идеје које су овде садржане.

Крајњи циљ *Добротољубија* је да помогне човеку да оствари своје највише савршенство. Методи, како телесни тако и духовни за постизање овог циља представљају главну садржину ове књиге.

---

<sup>1</sup> Издавачка кућа „Астир“, Атина. Пошто је ово написано, објављивање серије је завршено.

Пут који треба следи назива се „наука (епистими) над наукама и уметност (техни) над уметностима”.

Да би се ова уметност или наука разумела треба претходно имати неку представу о људској природи. На човека се гледа као на врховно Божије створење: све је створено за њега. „Од свих створења, вели Свети Јован Дамаскин, једино човек је створен по лику и подобију Божјем”.<sup>2</sup> Израз „по лику” (*кат' ико́на*) и „по подобију” (*катх' омиосин*) имају различити смисао у Добротољубију. „Сваки човек” каже овај светитељ, „створен је по лику Божијем, а то значи да има ум (*нус*) и душу, која је несхватива, невидива, бесмртна, слободна, способна да влада, стваралачка... Али је веома мало људи који су остварили циљ да буду по подобију Божјем: то постижу само подвижници и светитељи, који подражавају Божју доброту, колико је то човеку могуће”.<sup>3</sup> Исто тако, Диадок Фотички (половином петог века) примећује: „Сви људи су створени по лику Божијем, али су само они по Његовом подобију, (тј. Њему слични) који кроз велику љубав подчинише своју слободу Богу”.<sup>4</sup>

Човек је двоструко биће, састављено од тела (*сôма*) и душе (психе). Душа је бестелесна, разумна, бесмртна суштина (*усиа*), која влада телом.” Она не заузима место у простору” каже Свети Григорије Палама, али није ни свуда присутна... Она прожима цело тело, али не као да је у њему смештена, нити да је у њему садржана, него она повезује тело као целину, обухватајући га и дајући му живот”<sup>5</sup> Душа одржава све делове тела „даје им живот и покреће их. Када она напусти тело, тело умире.”<sup>6</sup>

Душа има различите способности или моћи (*динамеис*), укључујући разум, вољу, савест и уобразиљу. Разум, под којим се обично подразумева *нус* или *логистикон*, има два различита вида: созерцатељни или интитутивни, који се обично назива *нус*, и дискурзивни, најчешће означен изразом *дианоиа*. Палама разликује суштину (*усиа*) рационалне способности с једне стране, и њене „енергије” или делатности, с друге стране.

Енергија се састоји од мисли, док је суштина она моћ која их производи. Ум је највиша способност човекова. Он је кормилар (*кивернетис*) или цар (самодржац) који управља целим човеком, а слободан је у своме деловању. Ум је не само способност за стицање знања, него такође и моћ унутарње пажње или опажања и созерцања. Он може да посматра сам себе исто тако као и оно што је изван њега. Његова способност пажње чини га чуварем целог човека. Кроз пажњу, ум може да примети зле и непожељне мисли, Слике и осећања, и супротставља им се. Највиша делатност умне способности је чиста молитва. У своме истински природном стању, ум може интуитивно да схвати вишу истину и да созерцава нестворену Божанску-светлост. Он је у своме природном стању једино када

<sup>2</sup> Добротољубије св. 1, ст. 346.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Св. 1, ст. 141.

<sup>5</sup> Св. 2, ст. 322.

<sup>6</sup> Св. 2, ст. 281.



је чист, слободан од рђавих и некорисних мисли и осећања. Такав ум је веома редак; њега имају само светитељи. Због тога, строго говорећи, само су они истински умни. „Јер да би неко био или постао разуман (логикос), вели Свети Григорије Синајит, „то је немогуће ако претходно не достигне чистоту и нетрулеживост... Само су они разумни који су кроз чистоту постали свети”.<sup>7</sup>

Воља (тхелисис, вулисис) је делатна моћ којој је својствена слобода избора, слобода да се определи за добро или за зло. Слободни чин воље, којим се човек предаје Божанској вољи, јесте почетак ступања ка спасењу (сотириа). Свети Петар Дамаскин каже: „Слободан избор је почетак спасења. Овај избор састоји се у човековом одрицању од својих сопствених хтења и мисли и када усваја Божије мисли и Божју вољу”.<sup>8</sup> „Усавршавање и обожење воље” каже Свети Теодор из Едесе, „састоји се у потпуном и непрестаном стремљењу и кретању ка Врховној Лепоти”.<sup>9</sup> Окретање своје воље ка Богу настаје као слободан чин човекове воље, а не као последица божанске принуде. У стању наследне грешности, човеку је потребна благодат да би ојачао своју вољу и да би је упутио ка висинама, али први корак овог заокрета од нижег ка вишем, мора да учини човек, пошто је његова слобода неприкосновена.

Савест заузима веома значајно место у *Добротољубију*. Ова способност је истински учитељ који нам одлично саветује у свему што доприноси нашем спасењу. Савест нам говори шта треба да чинимо, и које су наше дужности и обавезе. Према Светом Марку Подвижнику, „Савест је књига неискварене природе и онај ко њу чита и усваја стиче искуство божанског опажања”.<sup>10</sup>

Савест се противи свему што је супротно природи и оптужује човека који чини зло. У обичном стању човековог живота савест је мање-више не приметна, јер је одвојена од свести. Потребно је да се она пробуди и сједини са осталим човековим способностима. Савест се буди кроз Божанску благодат; али благодат у нама дејствује у зависности од тога да ли живимо у складу са Божјим заповестима. Међутим, изузимајући светитеље, савест код људи је нечиста. Њено очишћење врши се нарочито путем духовне трезвености и пажње заједно са молитвом.

Машта (*фантасија*) је једна од нижих душевних способности човека; дјествујући у области између разума и чула, њу поседују такође и бесловесне животиње. Разликујемо умесну и неумесну машту. Прва иде као додатак уз размишљање, као када замишљамо слику Страшног Суда да бисмо тиме одагнали ниске и нечисте мисли. Неумесна машта је она која је обузета овоземаљским, демонским и непристојним стварима. Машта је једна од главних препрека за чисту молитву која изискује нерасејан ум. Она је такође главно средство које зли духови користе да би навели човека на нечисте мисли, нечиста осећања и на зла дела. Ово они чине путем наговарања (*про-*

<sup>7</sup> Св. 2, ст. 243.

<sup>8</sup> Св. 2, ст. 4.

<sup>9</sup> Св. 1, ст. 195.

<sup>10</sup> Св. 1, ст. 62.

зволі). Ако то наговарање није јасно регистровано посредством унутарње будности и ако оно није одмах одбијено напором ума, онда то доводи прво, до поистовећења у мислима, (*синдиасмós*), затим до прихватања (*синкататхесис*), и завршава се грехом у делима (*праксис тис амартиас*). Стремећи ка чистој молитви срца, Свети Оци у Добротољубију кажу да треба остранити сваку машту, не само ону неумесну, него и ону умесну машту, такође. То значи да треба чувати ум да би био слободан од свих слика, како добрих тако и рђавих.

Оно што се у Добротољубију каже о разуму, вољи, савести, машти и другим човековим способностима указује на то да човек у свом обичном, такозваном нормалном стању, ни из далека није онакав какав би требало да буде. Он је одвојен од више истине и од Божанског савршенства различитим врстама нечистоте, и остаје заробљен нижим спратовима свога бића и искуства. Човеку је потребно оно што свети трезвеноумни Оци називају „леп” или „добар” преображај (*алиосис*), који означава раст у све већој сличности са Богом, све до сјединења са Њим, до обожења човека. Овај преображај треба да се изврши помоћу „рада” над самим собом (*ергасіа*) или кроз „вежбање” (*аскесис*). У телесном погледу овај „рад” се састоји од следећих напора као што су пост, уздржање, бдење, вршење метанија и непомично стајање на молитви. Духовни „рад” састоји се од усредсређивања, размишљања, унутарње смотрености, умне молитве и других унутарњих навика. Израз „Делатељна и Созерцатељна Етичка Философија”, као поднаслов Добротољубија, упућује управо на такав духовни и телесни рад.

Да би се жељени преображај постигао, „рад” мора да се изведе са великом марљивошћу и енергијом, што мора да изазове болна осећања. Зато се такви телесни и духовни напори често називају „добровољним патњама” (*екусии пони*). Следећи одељак из списка Светог Григорија Синајита указује управо на потребу да се ове духовне делатности врше са таквим напрезањем да оне морају да изазову болна осећања. „Ниједан рад, било телесни или духовни, који се врши без патње или напора, никада не уроди плодом”. Јер царство небеско на силу се узима”, каже Господ, „и силовити га задобијају”. Под „силом” Он подразумева осећање телесног бола у свим нашим напорима”.<sup>11</sup>

У Добротољубију, међутим, описан је првенствено духовни рад, и управо он ће бити предмет нашег даљег излагања у овој студији. У телесним напорима напоменућемо само тек толико да писци Добротољубија сматрају да су они веома важно оруђе у остварењу духовних циљева, али без вредности сами по себи.

Усредсређивање, сабраност (*синагôги*) као умни напор има огроман значај и суштински је уткано у уметностима духовног размишљања, унутарње смотрености и умне молитве. Разум је склон лутању (*метеоризестхаи*) по „свету”, склон је расејаности по чулним предметима, сликама и мислима. Христос, насупрот томе, позива нас да се клонимо тог лутања. „Наш Господ” вели Свети Симеон Нови

<sup>11</sup> Св. 2, ст. 272.

Богослов, „говори нам у Светом Писму: „Избегавај расејаност (*ми метеоризестхе*)“; то јест, не расипај свој ум тамо и амо“. А на другом месту каже: „Блажени су сиромашни духом“, то јест, богати су они чије срце није притиснуто бригама овога света, него су лишени сваке овоземаљске мисли”.<sup>12</sup> Усредсређење је повлачење ума из спољног света, окренутост ума ка унутарњим дубинама, његова сабраност у срцу. Плод оваквог усредсређења је појачана созерцатељна способност ума. У вези са овим, Патријарх Калист Цариградски (око 1360) примећује: „У коликој мери ум може да се сабере, утолико он постаје пријемчив за велике ствари. И пошто сабере све своје токове, било аналитичке, интуитивне или било које друге, па их обузда, тек тада он созерцава оно што је изнад свега другог: Бога. Созерцава Га онолико колико један створ који живи у материји и створеном свету може видети Онога који је изван свега тога”.<sup>13</sup>

Повукавши се из овоземаљских предмета у дубину срца, ум треба да размишља о духовним стварима, да усавршава унутарњу пажњу и да се моли. Медитација или богомислије (*мелети*) настаје када ум размишља о Богу, смрти, Страшном Суду, паклу, рају, о житијама светих, о речима Христовим, о изрекама светих Отаца, и слично. О томе богомислију Свети Петар Дамаскин каже: „О имену Божјем треба размишљати чешће него што дишемо, у свако доба и на сваком месту, било шта да радимо”.<sup>14</sup> А Свети Симеон Нови Богослов саветује: „Нека твој ум увек буде окренут према Богу, било у сну или на јави, било да једеш или разговараш, било да радиш неки ручни рад, или си заузет неким другим послом”.<sup>15</sup> Овакво размишљање причињава нам радост, доприноси да заборавимо земаљске невоље и ослобађа нас брига. Размишљање о смрти повезано је са размишљањем о Страшном суду, рају и паклу. „Онај који је стекао за сапутника памћење о својој смрти” примећује исти овај свети Отац, „тражиће са болним напорима да дозна шта га очекује после одласка са овога света”.<sup>16</sup> Свако размишљање рађа неприврженост (*апроспатхеиа*) за земаљске ствари, која је неопходна за савршено познање живота будућег века. Уколико се она састоји из сећања на Бога, медитација је основни елемент молитве. Иначе она је бар припремање ума за молитву. „Када је ум малаксао од непрекидне молитве”, каже Теолепт (око 1325 год.) „освежи његове снаге читањем и размишљањем, и тиме га учини спремнијим за молитву”.<sup>17</sup>

Највиши облик духовног рада је умна молитва (*ноера просевхи*), молитва срца (*кардиаки просевхи*), или чиста молитва (*катхара просевхи*). Овај облик молитве назива се „умна молитва”, јер се она врши умом или духовном способношћу; „молитва срца”, јер ум њу остварује када је усредсређен у срцу; и „чиста молитва”, јер она претпоставља да ум и срце буду очишћени од маштања и поми-

<sup>12</sup> Св. 2, ст. 516.

<sup>13</sup> Св. 2, ст. 434.

<sup>14</sup> Св. 2, ст. 12.

<sup>15</sup> Св. 2, ст. 168.

<sup>16</sup> Св. 2, ст. 151.

<sup>17</sup> Св. 2, ст. 231.

сли. За време ове молитве, призива се Исус Христос, овако: „*Господе Исусе Христе, Сине Божији, помилуј ме*”. Зато се она још назива и „*Исусова Молитва*” (*евхи Ису, епиклѣсис Ису*). Умну молитву треба да понављају, по могућности, непрестано, и то не само монаси, којима је *Добротољубије* првенствено намењено, него и сви хришћани, у складу са препоруком апостола Павла у Првој Посланици Солуњанина да се „*моле без престанка*”. Мада се она може изводити на сваком месту и у сваком положају, ова молитва најлакше и најуспешније се врши — нарочито од стране почетника — седећи у замраченој мирној просторији, сагнуте главе тако да брада додирује груди. Овакво место и полагај тела најбољи су због тога јер доприносе усредсређивању, и сабраности духа што је битно за успешно молење. Контрола дисања много помаже при извођењу умне молитве: задржавање даха помаже да се ум сабере у срцу и да се усредсреди на речи молитве. При сваком удисању ваздуха умом се изговарају речи: *Господе Исусе Христе Сине Божији, буди милостив мени грешном*”, и дах се мало задржи. Да би ова молитва заиста донела плод, она се мора изводити непрестано и правилно у току дужег временског периода. Она се, међутим, не може правилно вршити ако се пажљиво не следе упутства из освештаних књига и ако нисмо под руководством неког мудрог и искусног водича, старца-духовника.

Први видни плод ове молитве је пријатна топлина у срцу, која чисти човека од страсти, стварајући у њему стање бестрастија. Ова топлина је појава самог Бога, Његове Божанске љубави. То је онај „огањ који је наш Господ Исус Христос дошао да баци на земљу нашега срца”, кажу Калист и Игнатије Ксантопулос.<sup>18</sup> „Страсти су преградни зид (*месотихон*) између нашега срца и Бога, које замрачују срце и одвајају ум од Бога. Победа над страстима и њихово искоренивање, рушење преградног зида или препреке, једном речју бестрастије, отвара срце и ум према Богу. Кроз отворено срце (*кардиакон аиноigma*) Божанска светлост улази у нас. Прво се јавља топлина у срцу, па затим просветлење (*фотисмос*) или блистање (*еллампсис*). Просветлење је нека „неизрецива енергија, која се види невидиво и познаје непознативо”,<sup>19</sup> према Калисту и Игнатију. Палама, који највише пажње поклања просветлењу, каже: „Божанска и обожујућа светлост и благодат није сама суштина Бога, него Његова нестворена енергија (*актистос енергеиа*)”.<sup>20</sup> Ову светлост он са неким другим светим Оцима поистовећује са лепотом (*калос*) Бога. Наслов *Добротољубија*, који, као што смо рекли, значи љубав према лепом, има свој корен делимично у овом поистовећењу. Наша љубав (*филиа, агапи, ерџс*) треба да је изнад свега упућена Богу, Коме је најзаноснија страна управо од неизглаголиве лепоте. Калист и Игнатије наводе ово место из Светог Василија Великог: „Шта има чудеснијег од Божанске лепоте? Зар је иједан појам Божије величанствености славнији од Његове лепоте? Има ли ватренијег и полетнијег стремљења душе од онога које је сам Бог усадио у душу која се очистила од

<sup>18</sup> Св. 2, ст. 384.

<sup>19</sup> Св. 2, ст. 396.

<sup>20</sup> Св. 2, ст. 323.

сваког порока и која искрено Му каже: „Рањена сам љубављу”.<sup>21</sup> Књига с насловом *Добротољубије* значи такође „љубав према лепом” зато што је сва окренута ка врлинама, које њени писци сматрају за лепа својства која у људима одражавају лепоту самога Бога.

Кроз молитву срца настаје сјединење (*енџис*) човека са самим собом и са Богом. Топлина у срцу, сагоревајући страсти, које су разбијачке силе, доводи до склада свих душевних снага. Исто тако, ова топлина, као Божанска љубав или благодат коју смо ми усвојили, сједињује душу са Богом. Просветлење је такође виђење Божанске светлости и сјединење са Божанском светлошћу, са Богом, Који је Светлост. Сјединење са Богом или обожење има разне степене и зависи од моћи наше пријемчивости, то јест од чистоте душе, Савршенство, у односу на ово сјединење са Богом, може бити двојако: релативно и апсолутно. Ово последње није достижно у овоме животу, јер док смо овде на земљи ми не можемо да поднесемо пунину савршенства Божијег.

Ови плодови унутарње молитве нису могући без духовне трезвености (*нипсис*) или опрезности (*просохи*). Евагрије Понтички (умро 399) каже: „Молитва која се не врши при трезвеном, будном стању душе је уистину залудна”.<sup>22</sup> Да би молитва била делотворна она мора бити чиста; а она је чиста када је машта потиснута и када су ум и срце слободни од мисли, слика, и свих страсти. Будући да унутарња опрезност и пажња доноси овакве плодове, о њој Свети Никифор Усамљени (око 1340) каже: „Она је почетак созерцања или тачније, основа созерцања”.<sup>23</sup> Духовна трезвеност је један виши степен свести (*Естхисис*) и она превазилази очину свест, која је у ствари једно стање унутарњег сна (*ипнос*), не-свести (*анестхесиа*). Наша обична будна свест је у ствари пасивно стање унутарњег сна, зато што је обележена отсуством непристрасног увида у садржај и кретање нашег ума, срца и маште, као и свих побуда наше савести. Духовна трезвеност је активно стање ума, пошто је он објективно обавештен о свему шта се у њему дешава — преко самопосматрања и самосвести. С обзиром да писци у *Добротољубију* наглашавају ову чињеницу и опширно указују на значај духовне трезвености или *нипсис*-а, они се називају, као што стоји у наслову *Добротољубија*: „Трезвеноумни Оци” — (*Ниптикои Патерес*).

О томе на који начин треба да се духовна трезвеност или пажња споји са молитвом срца, Симеон Нови Богослов каже: „Пажња мора да буде сједињена са молитвом као што је тело и душа... Пажња треба да иде напред и да мотри на непријатеља као извиђач; она мора прва да ступи у борбу са грехом, и да одбија рђаве мисли које опседају душу. Молитва треба да следи иза пажње. Прогонећи и уништавајући на лицу места све рђаве мисли које је пажња претходно напала, јер сама по себи пажња не може да их уништи”.<sup>24</sup> Када

<sup>21</sup> Св. 2, ст. 399.

<sup>22</sup> Св. 1, ст. 25.

<sup>23</sup> Св. 2, ст. 240.



се отклоне све унутарње сметње које расјевају ум, тада целокупна наша пажња треба да је окренута речима молитве. Овако изведена, ова молитва доводи до једног вишег степена свести него што је духовна трезвеност (*ниписис*). Трезвеност је свест о себи, док је доживљај тоpline у срцу и виђење Божанске светлости до које доводи молитва срца — свест о Богу.

---

<sup>24</sup> Св. 2, ст. 512—513.

## Естетско испитивање византијске уметности

Средњовековна Хришћанска уметност — архитектура, сликарство, поезија, музика — вековима је непризнавана или криво тумачена и сматрана за нижи, готово варварски облик уметности. Иако је овакав став у последње време измењен, средњовековна Хришћанска уметност још се не схвата правилно и зато је недовољно цењена. Ово се нарочито односи на Византијску уметност, уметност која је цветала у Византијском Царству од четвртог до петнаестог века, и која је све до данас остала уметност Васељенске Православне Цркве.

Панагиот А. Михелис, професор теорије архитектуре при Народном Универзитету у Атини и пре свега грчки естетичар у својој књизи *Естетски приступ византијској уметности*<sup>1</sup> подухватио се да да естетску анализу и оправдање Византијске уметности. Византија је била осуђивана као „уметнички мање вредна и јалова“, вели Михелис. Међутим, ова оптужба је, сматра он, врло неправедна. Византија је уметнички била веома стваралачка и њена уметничка дела не заостају иза оних које су створиле друге велике цивилизације. Михелис је спреман да ову своју тврдњу поткрепи доказима које је пронашао испитујући Византијску архитектуру и сликарство ерудитском опремом модерне естетике. Он је убеђен да би се ово исто могло доказати ако се испитају и друге Византијске уметности, нарочито њена црквена музика и поезија.

А сада да видимо како Михелис образлаже своје аргументе. Он полази са становишта да при вредновању уметности једне одређене области или епохе, да ли је она значајна или није, треба да пођемо од њених сопствених мерила. Ако наша мерила нису прикладна онда ће и наше оцене бити наопаке. То се управо догодило многим савременим естетичарима који су износили своја мишљења о Византиској уметности и уопште о уметности Средњег века. Византијска уметност и Хришћанска уметност уопште вековима је сматрана „као уметност

---

<sup>1</sup> Лондон, Батсфорд, 1955. При писању овога списка у 1952. користио сам оригинал грчког издања, под насловом: *Естхетики Тхеорисис тис Византинис Технис*, Атина, 1946.

ниже вредности која није заслужила да се назива уметношћу у поређењу са уметношћу класичне Антике, са уметношћу италијанске Ренесансе, и позније уметности неокласицизма”. Молијер је, на пример, готске катедрале називао „ужасним наказама неуких векова”. Хегел је окарактерисао Византијско сликарство као безживотно и као рукотворине ниже врсте, док је Фишер ликове приказане на византијским иконама жигаосао као „мумије”. Зашто? Зато што су, вели Михелис, о њима судили по мерилима хуманистичког менталитета. Они су сматрали да сва уметничка дела морају да стану у исти калуп. Све што у њега не би стало, они су одбацили. По њиховом схватању ако једно дело није било у складу са захтевима класичне уметности, онда то уопште није уметничко дело.<sup>2</sup>

Михелис је предузео одбрану Византијске уметности на основу добро дефинисаног система естетичких категорија. Он тврди да неспоразуме око неправилног тумачења Византијске уметности треба приписати томе што се признаје само једна основна естетска категорија, категорија лепога, док су друге естетске категорије, као, на пример, љупкост и узвишеност, само њени „видови”. Није тачно да постоји само једна естетска категорија: има их шест. Оне су лепо, узвишено, трагично, комично, ружно и љупко. Значи, „свака уметничка синтеза има посебно обележје: дело називамо: лепо, узвишено, трагично, комично, ружно или љупко”. Ово посебно обележје назива се „естетска категорија”.

Међу овим категоријама, узвишено и лепо су *основне, супротне и једнаке по вредности*. Остале четири зависе од ове једне или од оне друге или истовремено од обе ове категорије.

Међутим у Византијској уметности влада категорија узвишеног. И пошто се то у основи разликује од категорије лепога, ако неко критикује Византијску уметност зато што у њој недостаје лепоте која је карактеристична за дела класичне Антике или Италијанске Ренесансе, тај изводи потпуно нетачне закључке.

Изучавање историје уметности, каже Михелис, показује да постоје три различите епохе, и да у свакој од њих влада једна одређена естетска категорија. Постоје *антропоцентричне епохе*, то јест, епохе у којима човек узима главно место на сцени. Постоје друге епохе, које су *теоцентричне* у којима прво место припада Божанству. И постоје епохе *прелазне*. „Сваки прелазни период... од теоцентризма ка антропоцентризму *хуманизира богове*. А сваки прелазни период од антропоцентризма ка теоцентризму *уздиже људе до апотеозе*, и на тај начин психолошки врши припрему за враћање у супротну крајност”. Зна се да у антропоцентричним епохама доминира категорија лепога; у теоцентричним — категорија узвишеног, а у прелазним ка-

<sup>2</sup> Види: Сантајана, *Смисао Лепоте*, Њујорк, 1896, ст. 109, где се он позива на Византијску архитектуру називајући је „магловитом и варварском” у поређењу са класичном Грчком архитектуром. Херберт Рид је изразио мишљење да је управо „Гибон, са његовом неспособношћу да ужива у хришћанским вредностима, био онај који је више од свих осталих онеспособио многа поколења да увиде вредност византијске уметности”. (*Смисао Уметности*, Њујорк, 1951, ст. 116—117).

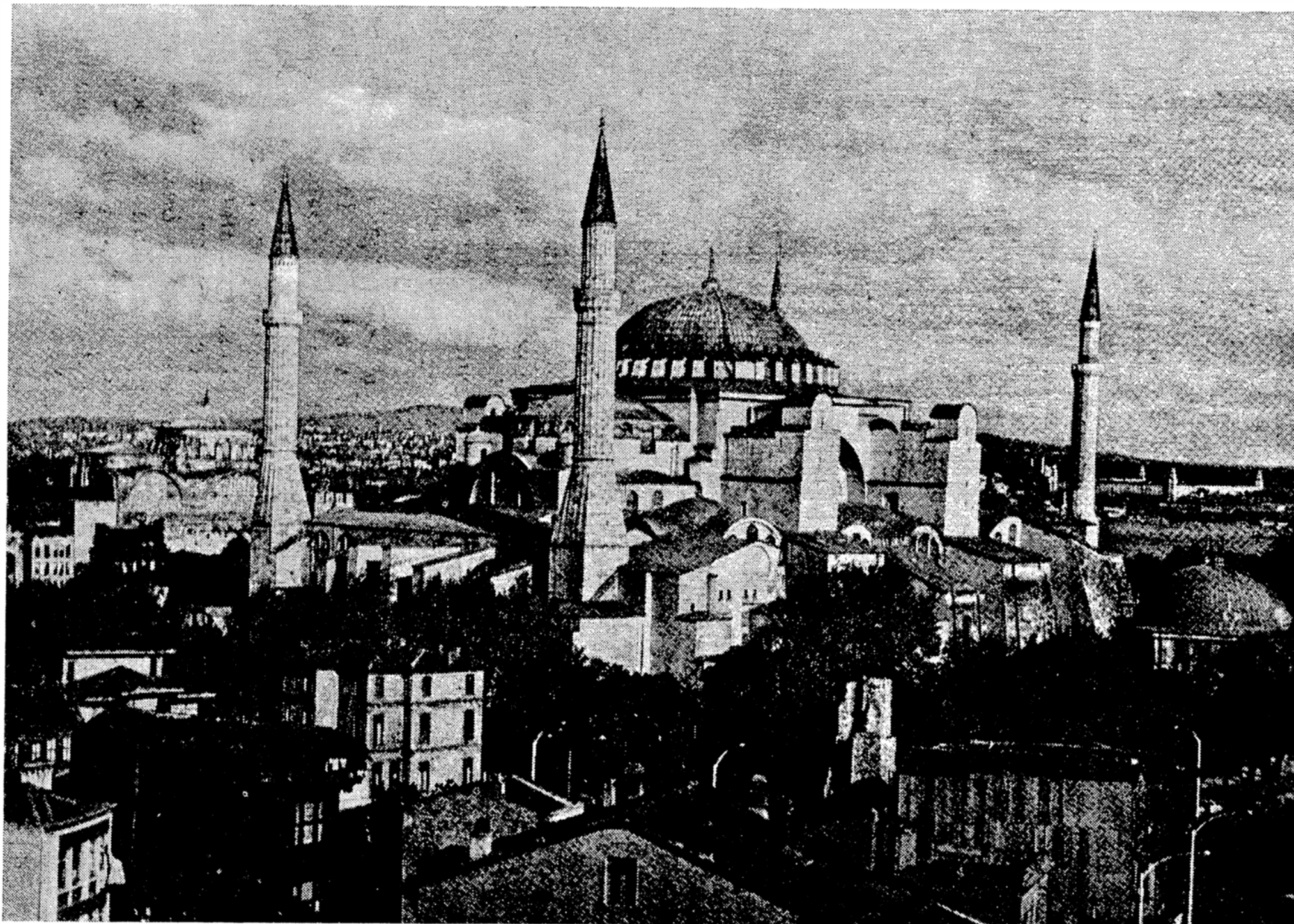
теорија љупкости. Ове епохе се међусобно смењују. Епохе у којима би доминирале категорије трагичног, комичног, или ружног не постоје.

Све ово Михелис покушава да докаже како индуктивним тако и дедуктивним путем. Он сматра да је епоха Хеленске Антике била антропоцентрични период, и да уметност овога периода изражава у главном естетичку категорију лепога. Ово се односи такође и на Ренесансу. Средњовековни период био је теоцентричан, зато је његова главна естетска категорија — узвишено. Пре њега и после њега био је период Рококо, у којем доминира категорија љупкости. Испод овог аргумента стоји теза да постоји суштинска повезаност између религиозног и философског гледања једне епохе и њене уметности. Михелис сматра да уметност кроз естетске симболе изражава човекове идеје и искуства о великим питањима: о Богу, Човеку, и Космосу; а развој уметности је судбински повезан са тим идејама и искуствима па иде за њима — или у висине или у плићаке.

Да видимо сада шта је у ствари узвишеност и како она, као владајућа естетска категорија у Византији, изражава идеје и искуства Византинаца по питању великих проблема. Шта је „узвишено“ можемо лакше разумети ако га упоредимо са „лепим“. Разлика између лепог и узвишеног може се објаснити на два начина: можемо најпре да опишемо основне каквоте (квалитете) лепог и узвишеног, а затим можемо да опишемо како личност реагује на њих. Ако проучавамо дела која изражавају ове две категорије, видећемо да у категорији лепог првенство имају: облик, мера, статичност, квалитет, синтеза разних антитеза, док у категорији узвишеног првенство имају безобличност, неизмерност, динамичност, количина, раздвајање антитеза. Са друге стране, ако обратимо пажњу на наше реаговање на ове две категорије, запазићемо следеће: лепо изазива у нама осећање ведрине, а узвишено изазива занос. Лепо ствара у нама осећање насладе; а узвишено — осећање чудесног. Затим, лепо делује више на интелектуалну страну нашег бића, док узвишено више утиче на емоционалну страну. Најзад, лепо нас одводи у спољни свет, а узвишено у дубине унутарњег света.

У Византијској уметности као *превасходно Хришћанској уметности*, вели Михелис, царује категорија узвишеног. Византинци су били Хришћани, а њихово хришћанство је било дубоко. Религиозна лиричност Византинаца очаравала је њихове душе, јер су они „како колективно тако и појединачно уздизали своје душе ка небу. Они су веровали у трансцендентне стварности, у Божанске личности, у свету историју, у чуда, као да су то била једина стварност“. Њихово Хришћанство је било усмерено ка унутарњем, оно је било мистично. Није то била религија спољашњег, материјалног света, него религија унутарњег, духовног света. За њих није био толико важан живот овде на земљи, него живот са оне стране гроба. Земаљски живот био је за њих „само једно путовање на којем полажемо испит“.

Византијска уметност, дакле, користи различита средства да би изразила религиозно веровање Византинаца и њихову устремљеност ка Божанском. У архитектури то се успева правилном употре-



Сл. 2 Црква Свете Софије у Цариграду, VI век

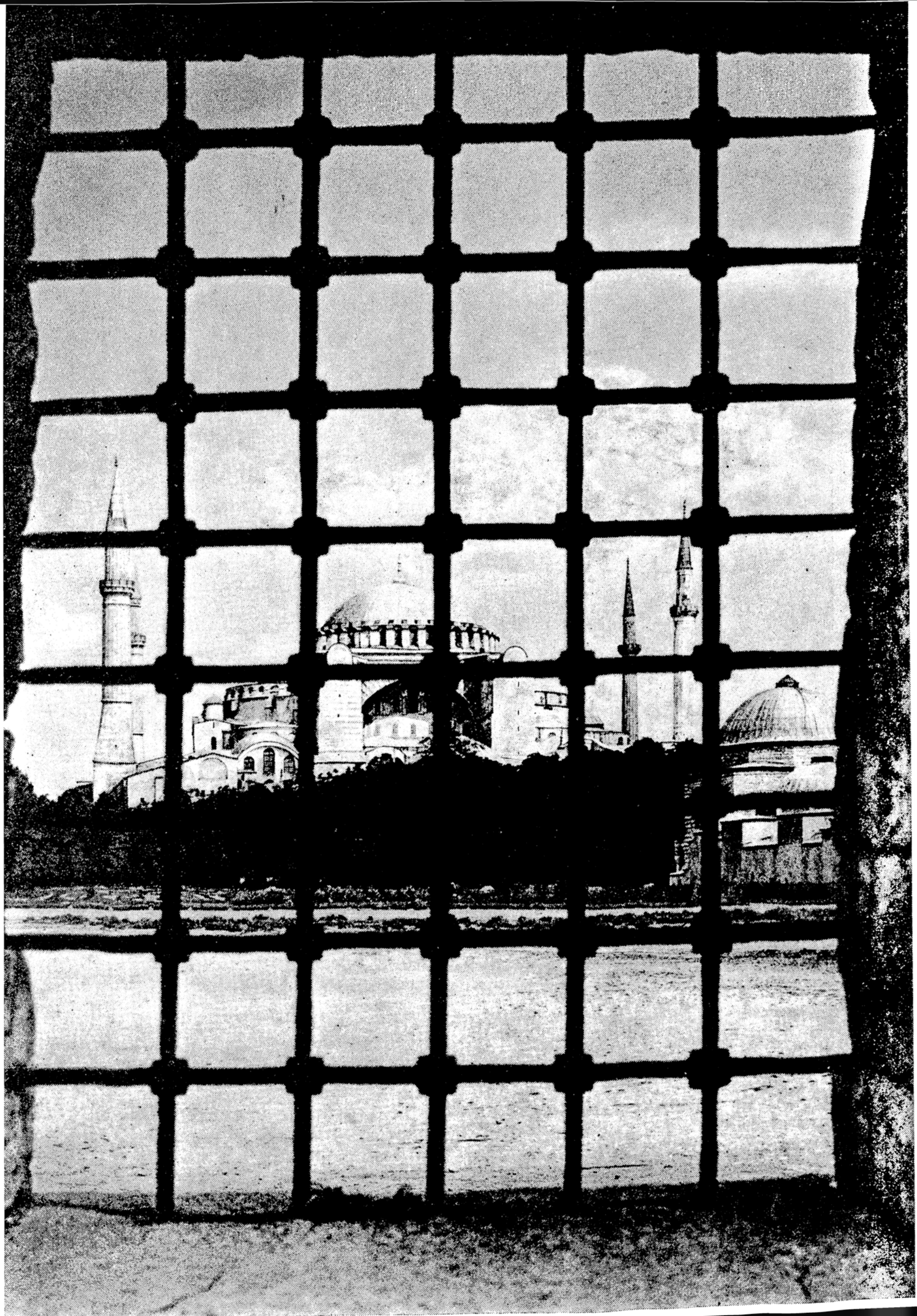




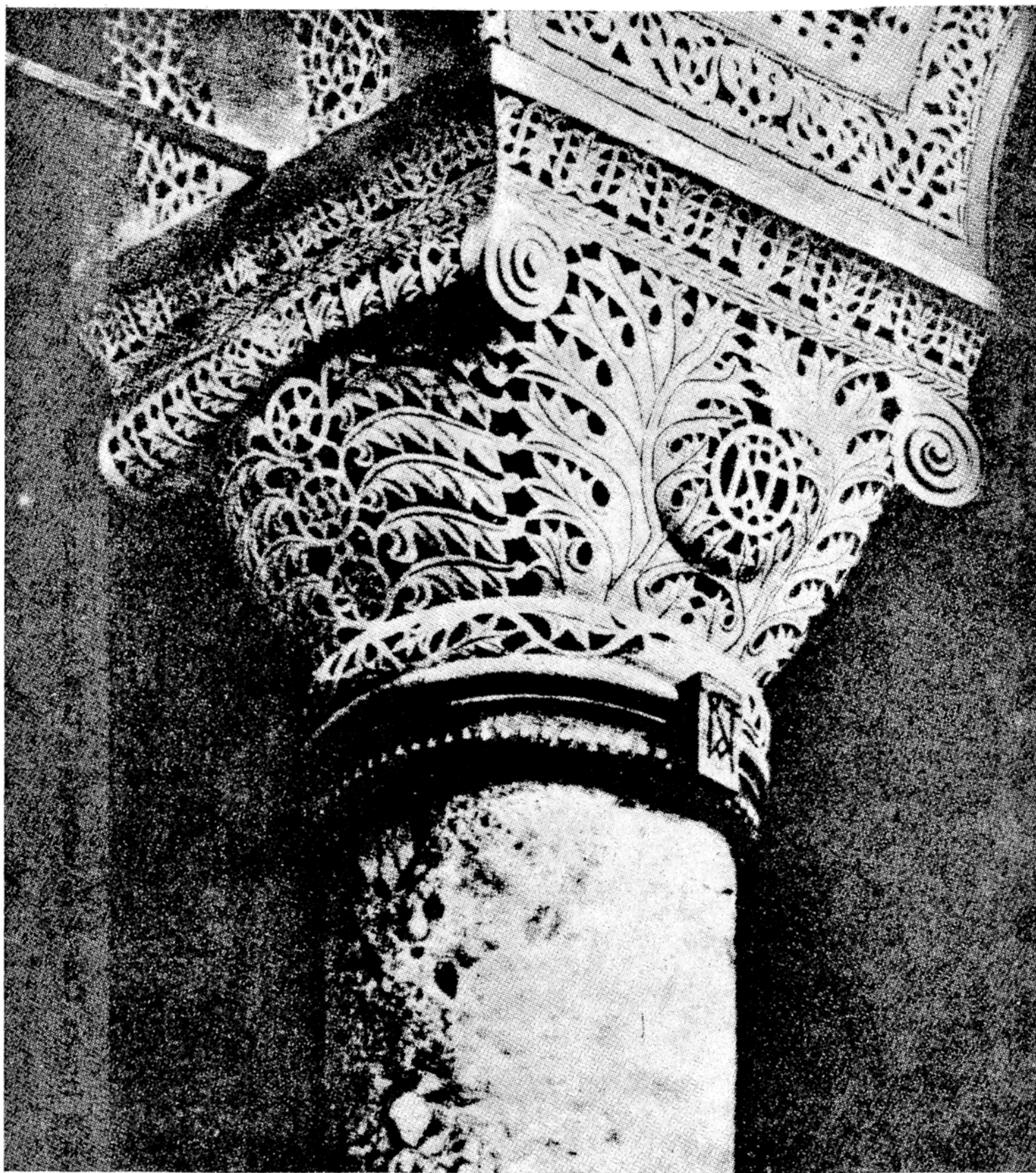
Сл. 3 Црква Светог Теодора, Атина, XI век

бом простора и светлости. Византијски архитект био је више заокупљен украшавањем унутрашњости храма него његовог изгледа споља. Гледајући споља, Византијски храм је релативно једноставан, без ичега сувишног, док је изнутра препун ненадмашног богатства у раскошним украсима. (Види слике 2, 3). Као хришћански храм, он „није



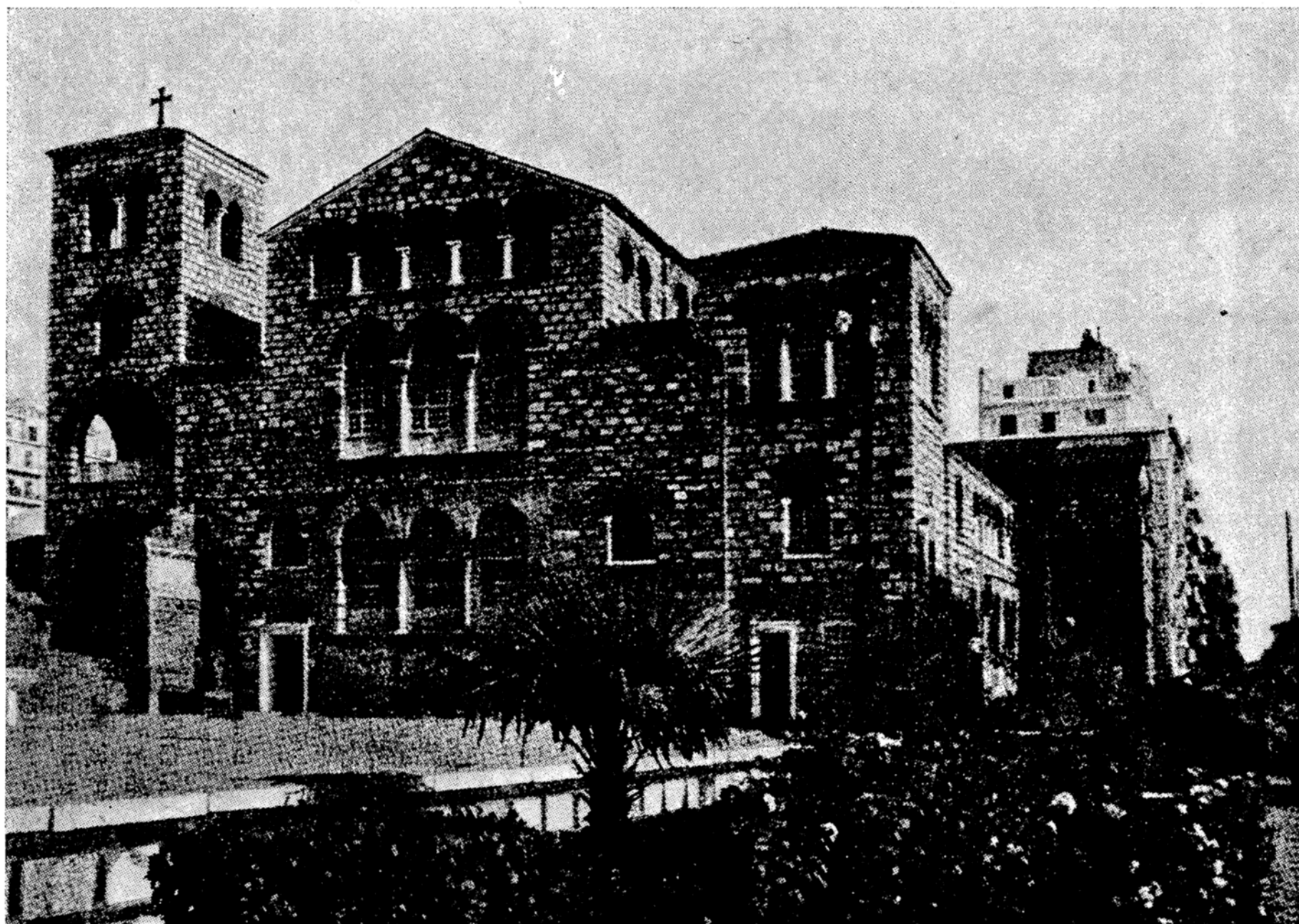






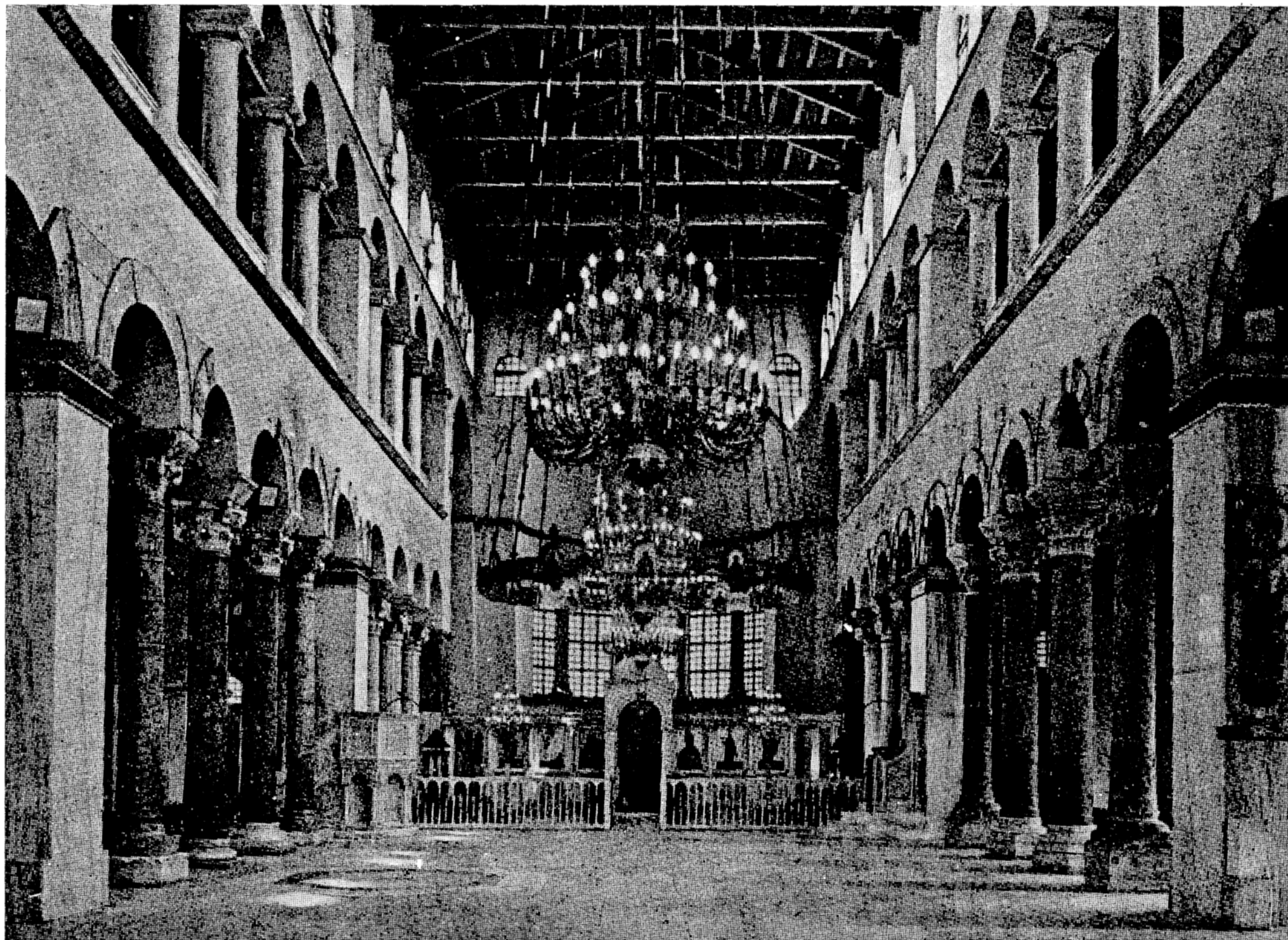
Сл. 4 Капитал у цркви Свете Софије у Цариграду

могао да буде сличан храму незнабожаца, некакво пребивалиште неког бога који личи на човеково пребивалиште, то јест, дворац грађен од мрамора, него је морао да буде минијатура свемира, пошто у њему обитава једини и прави Бог". Византијски архитект успео је да створи такав утисак примењујући начело дематеријализације — стављајући у сенку масивност материјала, глачајући површине или бушећи их тако да су личиле на неки вез (капители, надвратници, на пример), правећи многе заобљене лукове, тако да на тај начин материјал губи од своје гламазности и грубости (Види сл. 4), успео је то истичући



Сл. 5 Црква Светог Димитрија у Солуну, спољни изглед





Сл. 6 Унутрашњост цркве Св. Димитрија у Солуну

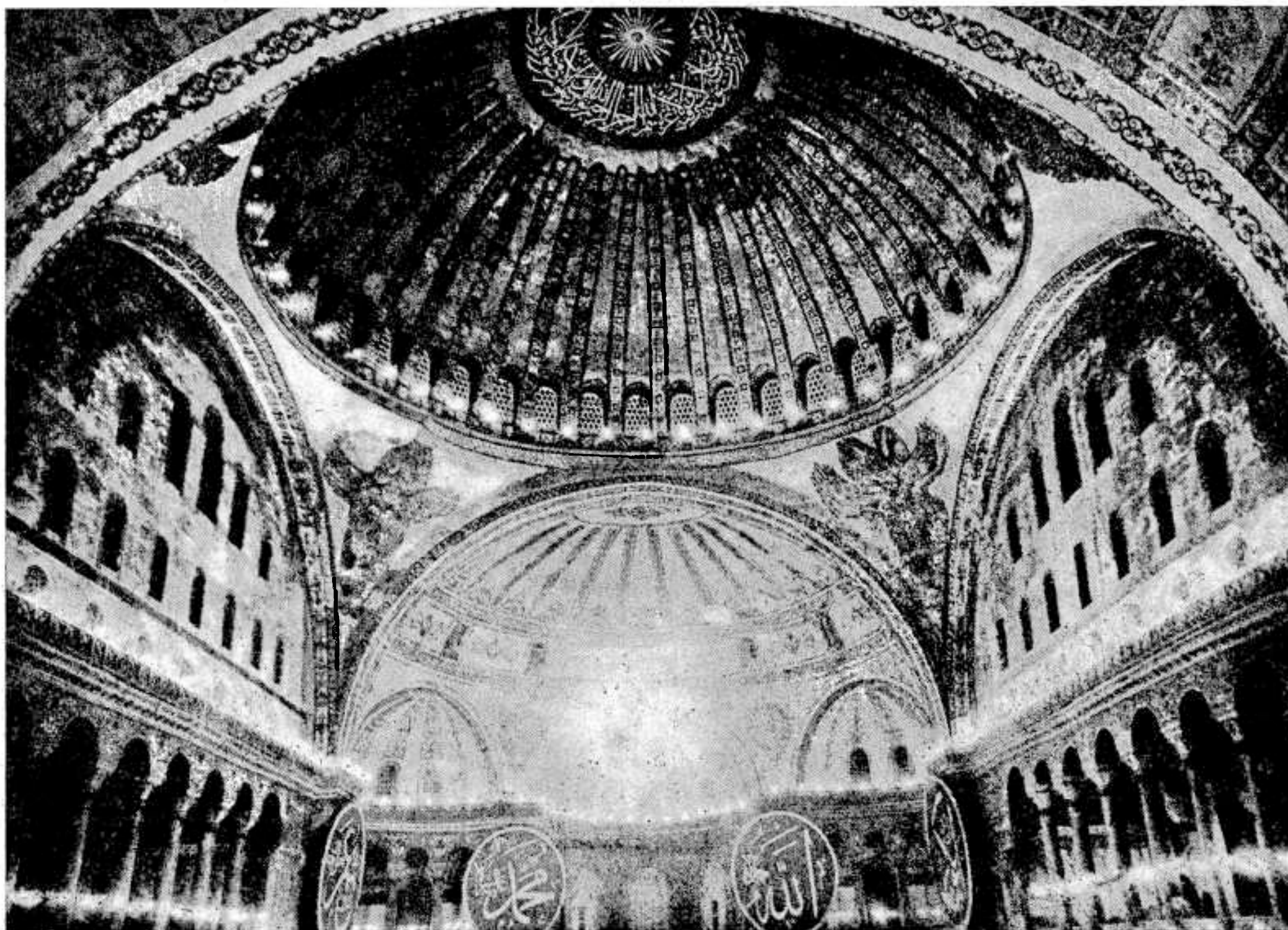


дужину и висину зграде, сјединивши унутрашњи простор; и најзад, користећи се правилном употребом сунчеве светлости. Када је реч о базиликама ту налазимо степенасто израстање од три крова или од пет кровова један изнад другог и јако осветљење храмовскога брода што изазива осећање религиозног заноса. (Види сл. 5, 6). У цркви са куполом, добија се сличан утисак степенастим уздицањем сводова који носе куполу, као и пробијањем прозора на куполи. Тај покрет ка висинама „уздиже поглед и дух гледаоца према светлости. На тај начин, слично целом космосу, бескрајни али и сажети простор јасно је показан као носилац узвишене идеје о свеприсутности Божанског Духа”. (Види сл. 7).

У иконографији такође, Византинци су наглашавали духовност. Облачећи хаљинама анатомски искривљено тело, наглашавајући укрупњеност у представљању, остајући равнодушан према ружноћи карактеристичних црта неке личности, Византијски сликар хоће да подвуче „унутарњу вредност приказивања и да импресионира гледаоца идејом да су ова бића заборавила на своје тело”. Иконописац се не плаши да занемари природне сразмере тела, да издужи неке делове а да умањи неке друге, јер на тај начин он истиче унутарње вредности душе. Он је равнодушан према правилним сразмерама тела, према спољном изгледу човека, јер оно што он првенствено жели да прикаже то је унутарњи човек. Целокупан израз душе усредсређен је на лицу. „Пажњу гледаоца не привлачи тело, него је она уперена на лице и то нарочито на очи...” Кроз њих се виде врлине кротости, смерности, чистоте, духовне љубави и мудрости, итд. (Види сл. 8, 9).

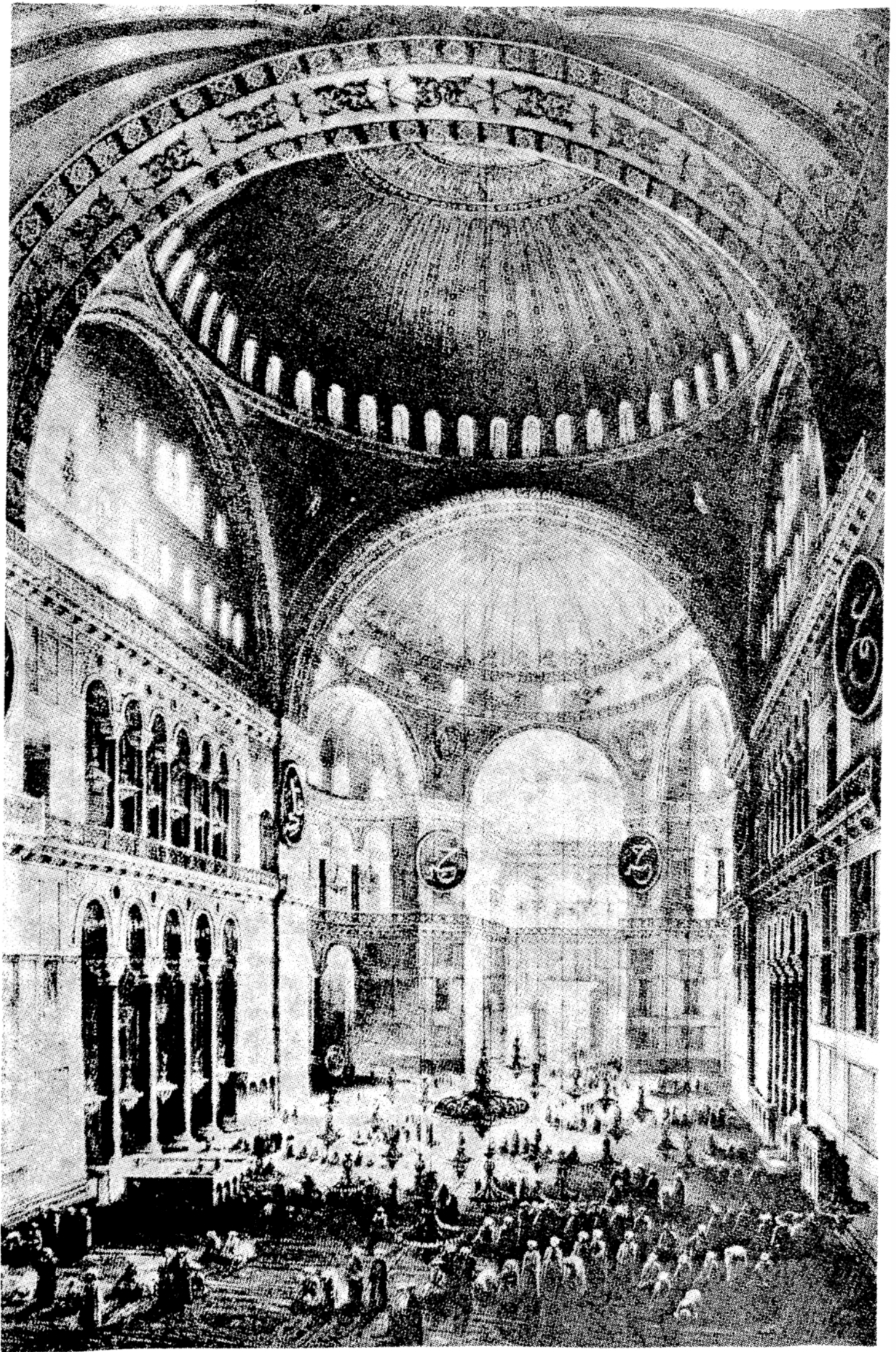
Византијска уметност, каже Михелис, не изражава неко Хришћанство уопште; она изражава Хеленско схватање Хришћанства. Ово се може видети ако се упореди Византијска уметност са Античком Грчком уметношћу, с једне стране, и са Готском уметношћу, са друге стране. Древну хеленску уметност карактерише једноставност, јасност, идеализам; док се Готска уметност одликује сложеностју, недостатком јасноће, јединитостју (уникалношћу) форме. Византијска уметност, међутим, не губи се у сложености: она је сачувала једноставност. Исто тако не губи се у нејасности, она је јасна. Сем тога, она уме да вешто плете јединитост форме са идеализмом: она има меру и ритам. Обе уметности — Византијска и Готска — изражавају узвишено, али оне то чине различито: Византијска уметност стапа узвишено, које је преузела од Истока, од Хришћанства, са лепим, које је наследила од древне Хеладе, а Готска уметност изражава узвишено без лепог.

Поставља се, међутим, питање да ли једно уметничко дело може истовремено да изражава две тако суштински супротне естетске категорије, као што су узвишено и лепо, а да при томе не буде лишено свог органског јединства, да се не изроди у нешто кривотворено. Михелис је предвидео овакву примедбу и зато је унапред дао потврдан одговор. Он каже да једно уметничко дело може да сједини у себи елементе или особености различитих естетских категорија, под условом да у њему преовладава једна естетска категорија. Византиј-



Поткуполни простор цркве Св. Софије у Цариграду





Сл. 7 Унутрашњост цркве Св. Софије у Цариграду



ска уметност има обележје лепога, али у њој преовладава категорија узвишеног. У томе је њена оригиналност или изворност.

Овакав одговор не чини ми се задовољавајућим. Ја бих додао следеће објашњење. „Узвишено“ и „лепо“ нису две суштински различите естетске категорије, ако се оне посматрају формално, али је су различите ако се посматрају материјално, то јест, према нивоу стварности који оне представљају. Под „узвишеним“ подразумева се унутарња или духовна лепота, а под „лепим“ подразумева се спољна или телесна лепота. Обе се одликују истим формалним обележјем: једноставношћу, мером, јасноћом, складом и слично. Духовна лепота разликује се од телесне лепоте тиме што она припада једној вишој области битисања него телесна лепота. По Платоновом начину изражавања, духовна лепота спада у област *интелигибилних* (умозрителних) ствари или *истинског битија*, док телесна лепота припада области *чулних ствари* или *опазивих појава*.



Сл. 8 Свети Василије и Григорије Богослов, фреска из цркве у Кесаријани поред Атине, XV век

Вреди споменути да сам Михелис понекад употребљава израз „унутарња лепота“ или неки сличан израз мислећи на узвишено, и ову лепоту ставља насупрот оној „спољној“. Говорећи, на пример, о првим Хришћанима, он је запазио да за њих чар спољне форме престаје у тренутку када људска природа открива једну другу лепоту унутар себе саме“. А на другом месту он примећује да у Византиј-

ској иконографији, „ружноћа лица није избежавана, него се намерно користи кадгод се жели да се нагласи претежна вредност *душевне лепоте*“... У овим случајевима „ружноћа има за сврху да нас тренутно одбије, али самим тим она нас приморава да обратимо пажњу на дубину унутарње лепоте“.

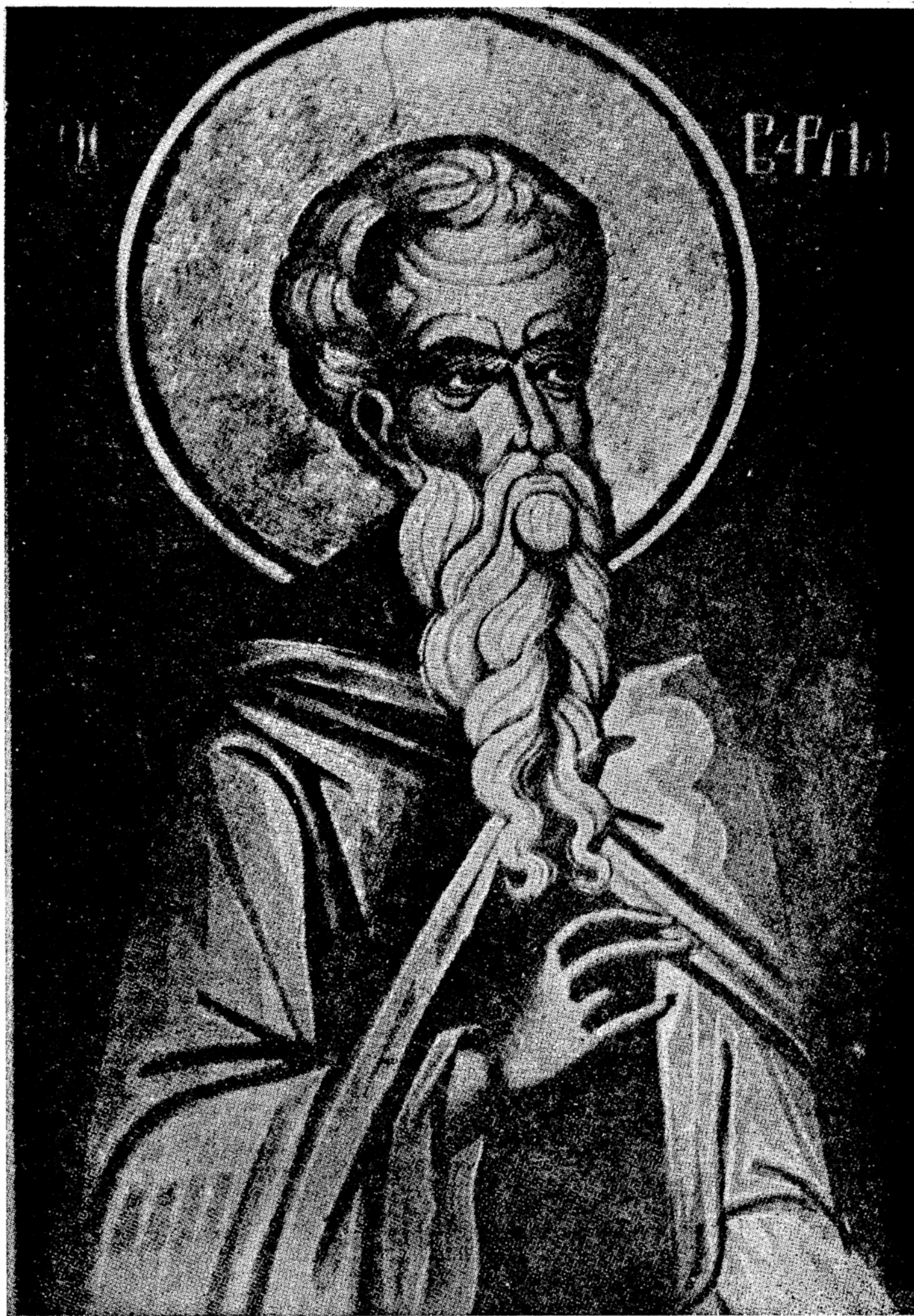
Разликовање између унутарње или духовне лепоте, с једне стране, и спољне или телесне лепоте, с друге стране, није ништа ново. На ову појаву наилазимо у многим религиозним, философским и другим списима Антике и Средњег века. Гледиште према којем је духовна лепота или узвишено *изнад* телесне лепоте тесно је повезано са овим разликовањем, и оно је већ садржано у схватању да је душа претежнија од тела, и да је Бог узвишенији од космоса.

Према томе, ако желимо да се озбиљније позабавимо овим разликовањем између духовне и телесне лепоте, морамо, мислим, да пођемо даље него Михелис ако желимо да Византијску уметност поставимо на њено право место у историји уметности. Ако је тачно да је духовна лепота или узвишено већа вредност од телесне лепоте, и да — као што то Михелис тврди, а и ја сам у то убеђен, — Византијска уметност има за непосредан циљ да изрази узвишено и у овој својој намери успева у највећој мери, онда долазимо до закључка да Византијска уметност не само што је по вредности једнака са уметношћу Класичне Древности и Ренесансе, него их и превазилази.

Нека друга разматрања воде нас истом закључку. Испитујући Византијску уметност са тачке гледишта естетике, Михелис истиче естетски доживљај који пружа Византијска уметност, али не и утицај који она има на моралну и духовну природу човека. Зато су Византијски писци као што су Јован Дамаскин, Теодор Студит, Симеон Солунски и многи други, посматрајући уметност више са психолошке и религиозне тачке гледишта него са естетске, премда признају естетски доживљај који изазивају Византијске цркве и иконе, сматрали естетски доживљај за нешто споредно. За њих ови сакрални уметнички предмети имају још једну додатну вредност, далеко значајнију него што је естетски доживљај. Та вредност је у утицају који ови предмети имају на моралну и духовну природу оних који созерцавају те предмете. Црквене грађевине и иконе посматрамо не само као предмете који нас доводе до усхићења, него више као живе подсетнике на једну стварност изнад њих, на ствари трансцендентне, надприродне и као на снажни подстрек за наше унутарње очишћење и преображај. Значајно је то — да облик и лепота цркве — подсећа Византинце на небо, на Бога, и на душу као на храм Божји која треба да се очисти и да се украси сваком врлином. Исто тако, важно је то да иконе пробуде у нама спомен на свете личности и догађаје ту насликане, као и на истине Хришћанске вере, подстичући на тај начин наше морално и духовно ревновање, и удвостручавајући наше напоре да подражавамо светитељске личности и да живимо у светлости

<sup>3</sup> Види: Рид: „Византијска уметност... је најчистији облик религиозне уметности који је Хришћанство икада остварило“, *op. cit.* ст. 117.





Сл. 9 Свети Варлаам, фреска у манастиру Св. Варлаама на Метеорима, 1566. год.

верске истине".<sup>4</sup> Класичној и ренесансној уметности недостаје ово значајно својство. Та нецрквена врста уметности нуди уживање, естетски доживљај, али нас не изводи изван и изнад природе у област духовне стварности, и зато она није у стању да изазове преображај нашег унутарњег бића.

---

<sup>4</sup> Ради опсежније обраде овога предмета види моју студију „Иконографски украс у Православној Цркви“, у: *The orthodox Ethos*, ed by A. J. Philippou, Oxford, 1964.

## Иконографија

Последњих година написано је много књига и чланака о Византијској иконографији. Са врло мало изузетака, међутим, ови написи опширно се баве углавном историјском и естетском страном овога питања. Међу онима који су о Византијској иконографији писали првенствено са становишта њене унутарње суштине налази се Фотије Кондоглу (1895—1965), најистакнутији иконописац савремене Грчке и један од њених најзначајнијих књижевника и религиозних писаца. Премда је он рекао запажене ствари о Византијској иконографији и раније, тек у 1943. години он почиње да опширно и меродавно пише о сакралној уметности, настојећи да објасни њене изразите црте и да укаже на њену велику вредност. У 1943. години написао је низ чланака под насловом: *Akélidôta Arhetipa*, „Непорочни Праликови“, који су се појавили у *Nea Estia*, водећем књижевном часопису Грчке. Касније је такође написао безброј чланака објашњавајући и бранећи Византијску уметност. Ови чланци објављивани су у новинама, часописима и енциклопедијама. Његова настојања да се Византијска иконографија схвати и оцени правилније достижу врхунац у штампању 1960. године једног монументалног дела у две свеске под насловом: *Eκφρασις τис Ορθοδοξου Ικονογραφίας*, „Израз Православне Иконографије”.<sup>1</sup> Ова књига служи уједно као приручник за иконописце, који се уче техники сликања икона према Византијској традицији и ту им се објашњава како поједини свети лик или сакрални догађај треба сликати, а исто тако ова књига је и покушај да се просечном читаоцу омогући да проникне у дубљу, духовну суштину икона које су рађене према овој великој традицији.

Кондоглу не расправља о Византијској уметности језиком, или методом савремених световних философа и естетичара. Он говори као иконописац и религиозни мислилац, који дубоко доживљава Византијски дух — аскетски и мистички дух Источног Православља. „Византијска уметност, вели он, „за мене је уметност над уметностима. Ја верујем у њу као што верујем у религију. Само ова уметност хра-

<sup>1</sup> Атина, Астир.

ни моју душу, својом дубином и тајанственим моћима; — она може да утоли жеђ коју осећам усред безводне пустиње која нас окружује. У поређењу са Византијском уметношћу, све остале уметности изгледају ми безначајне „јер се труде око многих ствари, а само једна је потребна”.

Он истиче једноставност, јасноћу, уздржаност, снагу, изворност и високу духовност Византијске уметности. Ова уметност, напомиње Кондоглу, „то је уметност која има најснажнији карактер са највећом духовношћу и оригиналношћу”.

Многи, међутим, Кондоглу је свестан тога — мисле сасвим другачије. Они потцењују Византијску уметност јер јој недостаје природност. Он не пориче да византијским сликама и мозаицима недостаје „природност”. Међутим, он напомиње да једна слика није добра зато што је „природна”, зато што тачно преноси анатомску грађу тела и принципе перспективе, него из сасвим других разлога. Сликајско дело може да изгледа „природно и управо зато да не буде добро”. Међутим, руке и ноге на византијској икони могу да изгледају неприродне, ипак су оне истинитије, изражајније, више уметничке него што су руке које је сликао, рецимо, један Рафаел.

Према томе, византијску иконографију не треба осуђивати зато што она није натуралистичка, реалистичка, или што не одражава верно спољашњи свет. Јер њен циљ је нешто сасвим друго. Византијска иконографија има религиозну функцију. Она тежи да изрази духовне ствари да би самим тим помогла човеку да проникне у тајне Хришћанске вере; она тежи да помогне да се човек уздигне у више области Битија, да се душом вине до Божјег блаженства.

Служећи се традиционалном религиозном терминологијом, Кондоглу повлачи оштру разлику између две врсте уметности „световне” или „телесне”, с једне стране, и „духовне”, с друге стране. „Световна уметност је или *натуралистичка* или *имагинативна*, то јест, или подражава природу описујући „спољашњи изглед човека и других створења” или ствара произвољне слике према укусу људске маште. У оба случаја таква уметност је извештачена и разметљива. Примера за ово налазимо у радовима Рафаела, Гвида Ренија, Карла Долчија, Енгра, Реноара и Пикаса.

„Духовна” уметност, с друге стране, не подражава ни природу, ни материјални свет, ни произвољне ликове из људске маште, него ствари које припадају царству духа, служећи се при том сакралним и симболичким формама и мистичким бојама. Она није извештачена и уображена, него једноставна и смерна. Не служи људским страстима, него Богу. Није индивидуална, него свечовечанска, јер није вођена личним, субјективним оклоностима, или световним укусом свога доба, него Предањем и Божанском благодати. Византија даје пример једне такве уметности.

Као што сам већ напоменуо, Кондоглу истиче једноставност, јасноћу, уздржаност и снагу Византијске уметности. Узмимо, вели он, као пример Свету Деву Марију (сл. 10) приказану на византијским иконама и упоредимо је са театралним идром који је сликан на Западу





Сл. 10 Богородица са Богомладенцем, икона на дрвеној плочи, рад иконописца  
Фотија Кондоглуа, 1955. година



и називан истим именом. Прва је скромна, достојанствена, поштовања достојна; а друга је нека лутка са прстењем и наушницама, и мноштвом несветих драгуља" ... Затим, узмемо Рођење Христово. „Трчки православни иконописци сликали су Христово Рођење са осећањем мистичног страхопоштовања као неко ко верује једноставно и истински, као „дете“, према Христовима речима“. Она има једноставност еванђелског језика којим је описан тај догађај. Ту су облици и боје мистични, једноставни, непретенциозни; то делује веома изражајно без разметљивости, то је дубоко али без замршености. Узмемо, с друге стране, како исти овај догађај приказују сликари Западне цркве. Рођење Христово приказано је овде извештачено, као нека позоришна представа, слична онима које виђамо по биоскопима“. „Слике западних иконописаца“, напомиње Кондоглу, „представљају један свет који је туђ Еванђељу, нарочито слике које су радили сликари Италијанске Ренесансе“ ... Нарочито ове су лишене религиозне окружености, лишене су мистичне дубине јер су биле сликане да би се уметник разметао вештином да наслика ствари које изгледају природне, и да би изазвале естетски доживљај.

Световна уметност је занесена спољашњом лепотом, док је духовна уметност обузета унутарњом лепотом. Кондоглу јасно и недвосмислено ставља унутарњу духовну лепоту изнад спољашње лепоте, и духовну уметност изнад световне. Спољашња, телесна лепота, примећује он, плитка је и пролазна, док је духовна лепота дубока и непролазна. Телесна лепота изазива спољашња чула, док духовна лепота утиче на унутарња чула — она изазива у нама осећање поштовања, смерности, скрушености, и „радосне туге“ о којој говори Св. Јован Лествичник.

Што се тиче начина како стварати дела духовне уметности, Кондоглу сматра да то изискује одређено унутарње стање душе. Таква дела, сматра он, не може стварати „ниједан телесни човек ма колико велики уметник био“. Њих може да ствара само уметник, па био он и неписмен, који пости, моли се, и живи у стању скрушености и смерности“. Јер само тада је душа „прожета благодаћу“, узлеће високо на духовним крилима, и постаје способна да изрази дубину царства светих тајни“.

Исто тако, каже Кондоглу, овако изражену духовну лепоту не могу да примете развратни, извештачени, безбожни људи као што не разумеју ни лепоту Еванђеља и свега онога што одише духовним миомирисом“. Такви људи разумеју само језик чула; међутим, духовна уметност „не обраћа се чулима, него духу“. Да би се разумела духовна лепота, за то треба имати посебну осећајност. Ову осећајност могу да развију у себи не само образовани људи, него и они који то нису. Прост народ, тврди Кондоглу, разуме и цени Византијску уметност, док лажно-образовани, који су изгубили своју здраву једноставност и побожност, то не чине; они је презиру или у најбољем случају гледају на њу некако са висине просто као на „инстанчану археологију“. Такви људи, вели он, желе да слушају театралну музику у црквама и да гледају иконе са кочоперним ликовима румених образа.

Они не воле Византијску архитектуру, музику, ни иконографију, које извиру из дубоке побожности Православља, него желе да Црква постане позориште, а служба Божја да се претвори у позоришну представу.

Овде ми паде на памет Лав Толстој. „Једно добро и узвишено уметничко дело“, каже тај руски писац, „може да буде неразумиво, али не за једноставне, неискварене сељаке, (оно најузвишеније они то разумеју) — док може да буде а често и јесте неразумиво за образован, покварен слој народа који је лишен вере“...<sup>2</sup> Кондоглу, међутим, не мисли као Толстој, да су сви који нису покварени подједнако способни да разумеју и осете духовну уметност. Толстој тврди да уметност „делује на људе независно од њиховог степена развоја“.<sup>3</sup> Кондоглу, с друге стране, сматра да човек који је сачувао не само једноставност, то јест, целомудреност и неисквареност своје природе, него има такође једну вишу духовност, тај може боље да оцени вредност једног уметничког дела. Да би се дело једног уметника разумело у потпуности, каже Кондоглу, морамо бити на истом степену чистоте и духовног развоја као он.

Кондоглу истиче, као што сам напоменуо, снагу Византијске уметности. У европским земљама, вели он, слике које су чувене са својих уметничких вредности могу да се нађу у црквама. Ипак оне немају снагу да нас дирну тако дубоко као дела неких нешколованих и непознатих византијских сликара. Ово својство не налазимо само у сликарству, вели он, него и у мозаицима, црквама, хвалоспевима, музичким и другим уметничким делима Византијског или Православног Предања. Јер сви они изражавају, различитим средствима, једну исту унутарњу суштину.

---

<sup>2</sup> Лав Толстој, *Шта је уметност? Оглед о Уметности*, прев. А. Maude-Oxford, 1929, стр. 179.

<sup>3</sup> Ibid., стр. 178.

## Мануил Панселинос

У Кареји, главном граду Свете Горе, налази се најзначајнија црква ове јединствене Све-Православне монашке демократије, која припада свима Светогорским манастирима: Протатска црква. Ова црква је сазидана 965 године, по свом облику је базилика, и само је она међу главним црквама Свете Горе таквога типа.

Спољни изглед ове грађевине, на којој су недавно извршене знатне оправке, веома је једноставан, али величанствен. Темељи храма чине један правоугаоник. Бочни зидови су просечени високим за- свођеним прозорима, док изнад њих стоји ред сличних али мањих прозора. Храм се нагнуо на северну страну, па су недавно озидани подупорњи са те стране да подрже притисак нагиба. Изнутра храм има облик крста што је постигнуто тиме што је црква од доле до припрате издељена на три правоугаоника: један широки у средини и по један ужи са обе стране, а ти ужи делови оивичени су зидовима, тако да они образују четвороугаоне просторе на сваком крају. Источни крак тога крста је одвојен од осталог дела храма преградом иконостаса.<sup>1</sup>

Када неко уђе у Протатску цркву, он се не може отети утиску њене дужине и висине као и величанствених фресака којима су украшени њени зидови. Сви зидови, сем оних у припрати, који изгледа да су поново зидани касније, украшени су фрескама које је сликао почетком 14. века један од највећих мајстора Византијске иконографије: Мануил Панселинос из Солуна. Никакво описивање, чак ни оно најподробније, не може ни приближно да изрази идеју лепоте и снаге ових икона. Начин приказивања светих личности и догађаја није натуралистички, као што су то неки тврдили; али ове фреске нису ни плод самовољне људске маште. То су ликови нових, преображених људи, које је утиснуо на зидовима један уметник који је успео да се уздигне изнад природе и изнад маште до сфере духа.

---

<sup>1</sup> Иконостас је дрвена или мраморна преграда или зид који носи дрвене иконе и дели олтар од главног дела храма. У Протатокој Цркви иконостас је од мрамора.

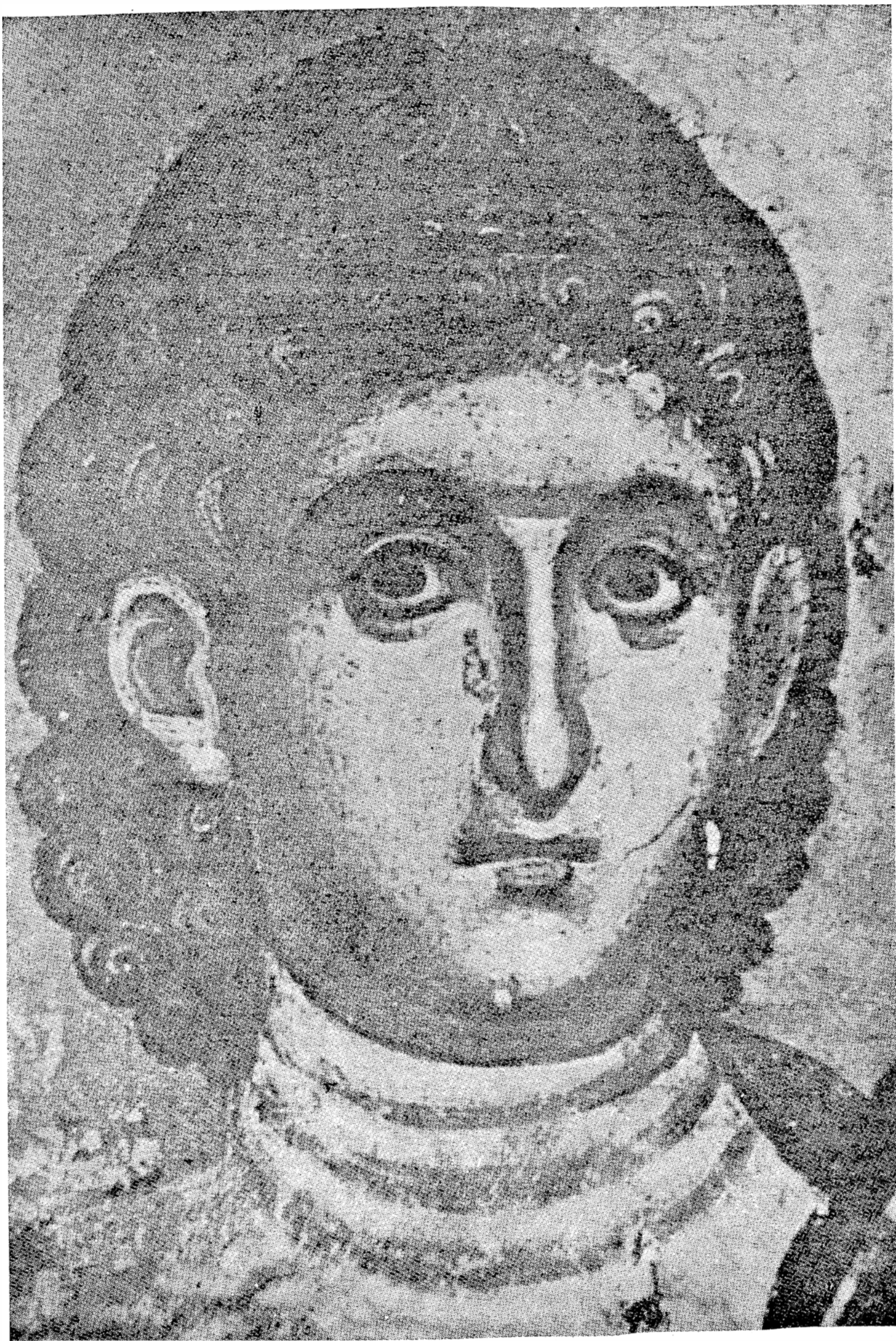
Оно што задиви гледаоца при посматрању ових ликова насликаних на зидовима је својство које се најбоље може обележити изразом: духовно величанство. Њихово држање тела, покрети, и изнад свега њихова лица изражавају ово својство на упечатив начин: они одају велику озбиљност карактера, без трунке претенциозности и сервилности, и велику духовну дубину. Окружен овим ликовима човек се осећа да је у присуству не само тих слика, него да су ту бића која су далеко стварнија од личности које сусрећемо у свакодневном животу. Ови свети ликови носе јасан печат потпуног самосавадавања, унутарње чистоте и ослобођености од сваке ситничавости, нестрпљивости и слабости. Све у њима одаје велико спокојство и голему унутарњу снагу. Созерцање ових икона уводи човека у једну нову димензију живота. Оно чини могућим доживљај ових узвишених својстава, оно испуњава човека дивљењем према њима, и подстиче и појачава у нама жељу да их стекнемо.

Традиционално средство да се привуче пажња посматрача на лице, где су ова својства нарочито изражена, Панселинос је користио изузетно зналачки. Тако је ореол (*стефанос*) који окружује главе светаца био сликан веома велик и био наглашен тиме што је око њега описана црвена и бела ивична линија, а све то на тамно плавој позадини.

Боје су се одликовале лепотом а не дречавошћу. Понекад оне сведоче о моћном пренебрегавању природе. Једна сенка зеленкасте боје, на пример, много је коришћена на лицима и другим изложеним деловима тела, нарочито на рубовима. Постоји велика разноликост боја, многе од њих су светле. Плава боја се користи често и много. Тако су хаљине на многим ликовима плаве боје, а позадина је увек загасито плава. Бела боја се такође употребљава врло много; понекад сама за себе, а понекад упоредо са црном или смећом бојом: када је реч о одеждама великих светитеља (Св. Јована Златоустог, Светог Григорија Богослова, итд.) црно и бело, и смеће и бело употребљава се да би се добио контраст оних многобројних крстова на фелону; а често бела боја се комбинује са другим бојама да би се добили светли преливи, као што је светло зелено, светло црвено, и светло смеће. За приказивање извесних светитеља, као што су Свети Павле и Светогорски пустињаци, употребљена је једноставна комбинација боја, док се за приказивање јеврејских и хришћанских царева — светаца уносило више разноликости у бојама и много украса.

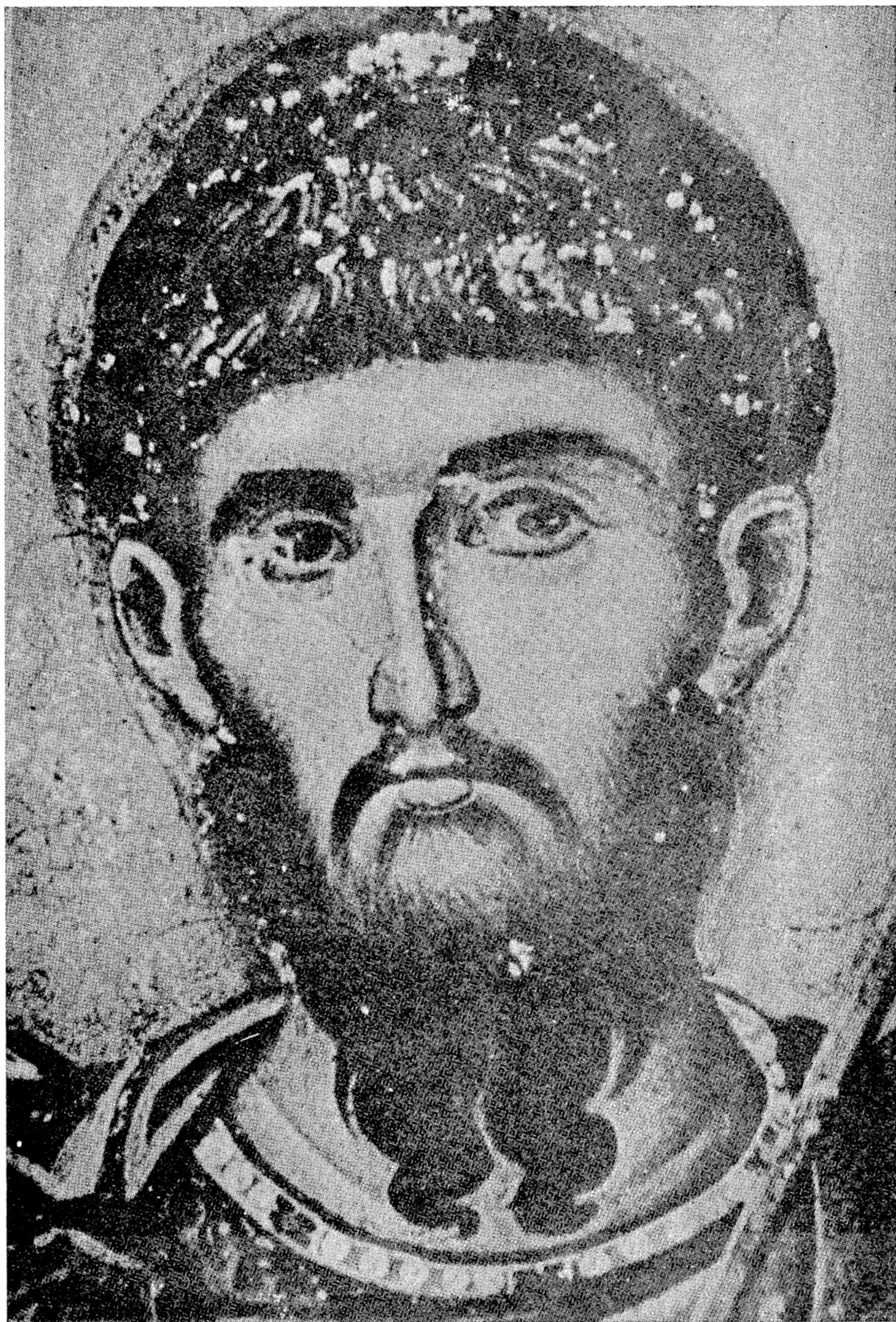
Телесни изглед старачких ликова у многome се разликује од оних млађих: лице и тело Христово и других млађих ликова је пуно, док су лица старијих светитеља, нарочито светогорских пустињака, мршава, упалих образа, а тела им виткија или чак изнурена. Међутим, сви ликови су крупни тако да чак и оне на највишем од четири реда фресака које покривају зидове цркве може јасно да види свако ко има нормалан вид. Јасно је да ове фреске нису имале декоративну намену, него *литургичку*, то јест да буду посматране у свим својим појединостима и да подстичу религиозни доживљај. (Сл. 11, 12, 13).





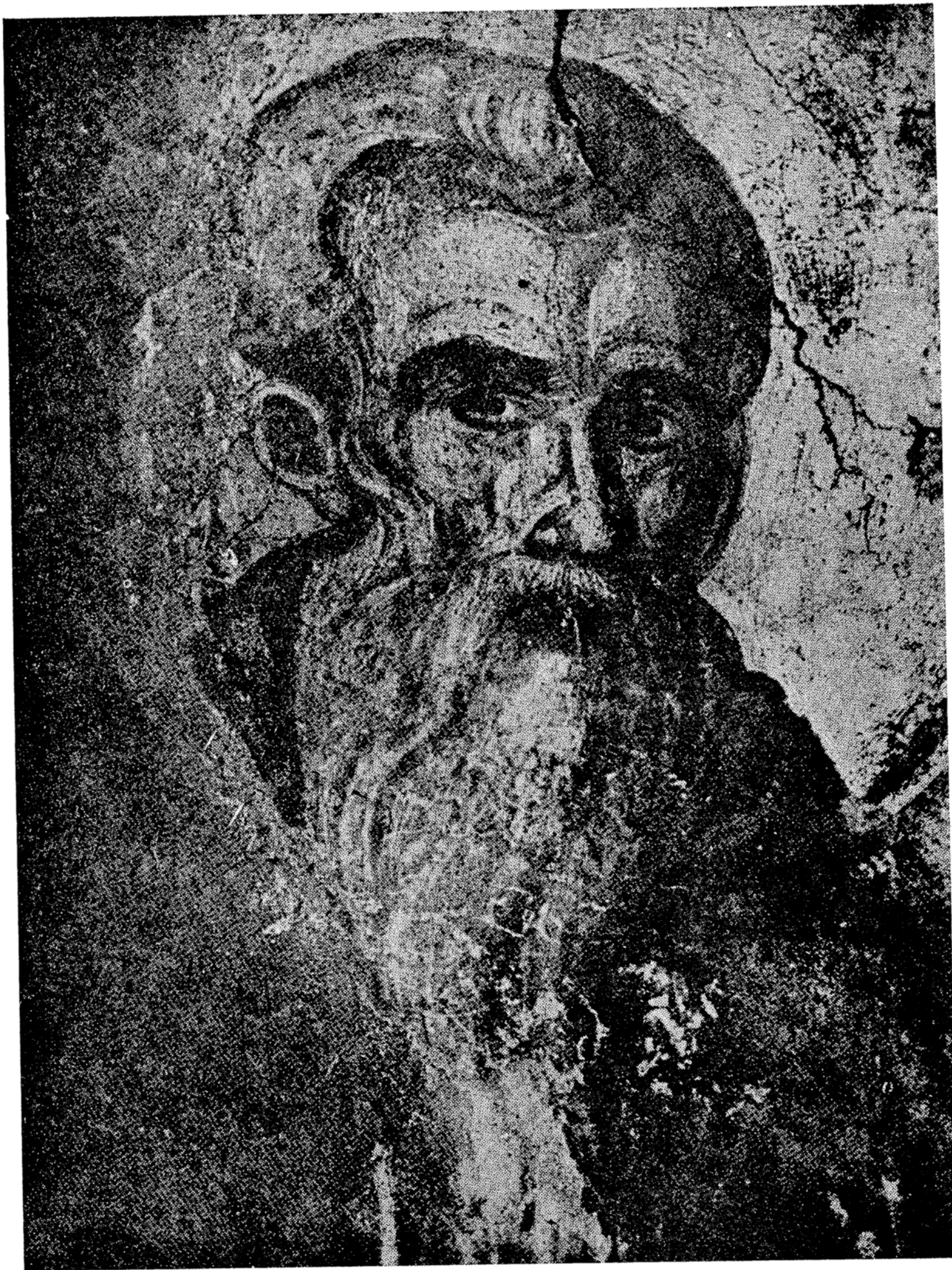
**Сл. 11 Свети Прокопије, фреска у Протатској цркви, Света Гора, сликао Панселинос, XIV век**





Сл. 12 Свети Теодор Тирон, фреска у Протатској цркви, сликао Панселинос





**Сл. 13 Свети Теоктист, Протатска црква, фреска Панселиноса**

Веома мало се зна о уметнику који је израдио ове величанствене иконе. У својој чувеној књизи, *О уметности сликања*, написаној око 1730, иконописац Дионисије из Фурне каже о Панселиносу да је „оветлио пуним сјајем сунца и надмашио је све сликаре, древне и савремене, о чему најречитије сведоче иконе које је он сликао на зиду и даскама. Ово може одлично да појми свако ко их проучава и добро их посматра, а нешто се разуме у сликарству”.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> *Упутства за сликарску уметност*, изд. А. Пападопулос-Керамеус, Петроград, 1909, ст. 3.

## Ел Греко и византијско сликарство

Једно значајно дело о чувеном критском сликару Доменику Теотокопулосу, (1541—1614), опште познатом као Ел Греко, објављено је 1961. године под насловом: *Преиспитивање Ел Грековог сликарства*.<sup>1</sup> Писац овог дела је Павле Келемен, Американац мађарског порекла, познат по својим студијама о уметности, посебно о средњевековној уметности, као и уметности Барока и Рококоа у Латинској Америци. У овој књизи Келемен заснива своја сазнања не само на различитим написима о Ел Греку, него исто тако на непосредном познавању критског сликарства као и византијских споменика. Широко познавање византијске иконографије омогућило је Келемену да у делима Теотокопулоса сагледа многе елементе Православне, Византијске уметности и да утврди велику вредност ове уметности.

Значајно је да већ од прве странице свога дела писац истиче да је Византијска уметност двоструко важна: и сама по себи, и по свом односу према уметности Истока и Запада. „Византијска уметност”, вели Келемен, „дуго времена је погрешно тумачена, ако не и презирана, у римокатоличким и протестантским земљама као пример изопаченог хришћанства. Међутим она блиста сваке године све јаче кроз поновно изучавање које је олакшано делом због просвећенијег става и делом због већих могућности за путовање и снимање”.<sup>2</sup> На другом месту он каже: „Из Византијске уметности може се извући не само религиозни израз, него и духовно искуство. Међутим ово обогаћење долази сувише касно на Запад да би се Западни свет могао њиме користити у потпуности, јер су га преплавиле различите религије и философије народа Азије и Африке”.<sup>3</sup> Келемен даље тврди да је у ранијим вековима „Византијска уметност зрачила кроз читав Исток и Запад”,<sup>4</sup> и да је Византија више од хиљаду година „богатила Западни свет духовним, интелектуалним и уметничким достигнућима”.<sup>5</sup> Ви-

<sup>1</sup> Macmillan co, Њујорк

<sup>2</sup> Op. cit., ст. IX

<sup>3</sup> Ibid., с. х.

<sup>4</sup> Ibid., с. 3.

<sup>5</sup> Ibid., с. 8.



зантија није имала прекид културе, период мрака, као Запад.<sup>6</sup> Слика о Византији коју је дао Гибон у својој књизи „Сумрак и пад Римске Империје” била је у суштини лажна”.<sup>7</sup>

Знање и уважавање Византијске уметности које је Келемен стекао у току ове своје истраживачке делатности и путовања на Свету Гору Атонску као и друга подручја Грчке, затим у Цариград и друге крајеве, учинило је да он није могао да превиди утицај Византијске уметности на Теотокопулоса, којим је почео да се одушевљава још пре неколико деценија. Своју опширну студију о Ел Греку и Византијској уметности Келемен завршава закључком да је овај грчки сликар овладао сликарским вештинама Византијске традиције. Овај закључак је уједно и основна теза његове књиге: „Преиспитани Ел Греко”.

Само неколико месеци после објављивања ове књиге,<sup>8</sup> Келемен у једној својој накнадној белешки скреће пажњу читаоцу на чињеницу да је ова његова теза у потпуности прихваћена од стране конгреса који је одржан у критском граду Хераклиону (Кандија) септембра 1961. године. Већина оних који су о Теотокопулосу писали у току последњих сто година износили су мишљење да је чувени сликар имао деветнаест година када је дошао у Венецију, као нешколован момак. Келемен примећује да је узраст од деветнаест година у оно време значао зреле године, и да се Теотокопулос, према извештају поднетом на конгресу у Хераклиону, налазио у свом завичају, све до своје двадесетпете године, већ тада као вешт уметник. Ово обавештење дао је Ц. Д. Мерциос, архивар и историчар и дугогодишњи вице-конзул у Венецији. Мерциос је пронашао један документ у Хераклиону из 1566, који садржи потпис Теотокопулоса и поред потписа реч „сликар”.

Најинтересантнији део књиге је последње поглавље, у коме писац подробно износи сличности које постоје између Теотокопулосових слика и икона рађених у византијској традицији, као и разлике између Ел Грекових дела и оних од Западних сликара. Утицај Византијске уметности огледа се нарочито у честом коришћењу Православних прототипова, једнако у приказивању појединих ликова као и у композицији; затим у прихватању перспективе на византијски начин — што овим његовим делима даје утисак дводимензионалности уместо тродимензионалности која влада у сликарству Западне Ренесансе; такође и у понављању исте теме, што је уобичајено код Византијских иконописаца: „Ел Греко нема ничега од сујете западног сликара када се ради о понављању”.<sup>9</sup> Треба додати да је утицај Византијске уметности такође очигледан у настојању Ел Грека да издужи тело, прст итд. Оваква издуженост је карактеристична за византијске иконе, нарочито за оне које припадају Критској школи.

Што се тиче употребе византијских прототипова, Келемен примећује, на пример, да сликање *Христа који благосиља* веома потсећа

<sup>6</sup> Ibid., стр. 2.

<sup>7</sup> Ibid., с. 8.

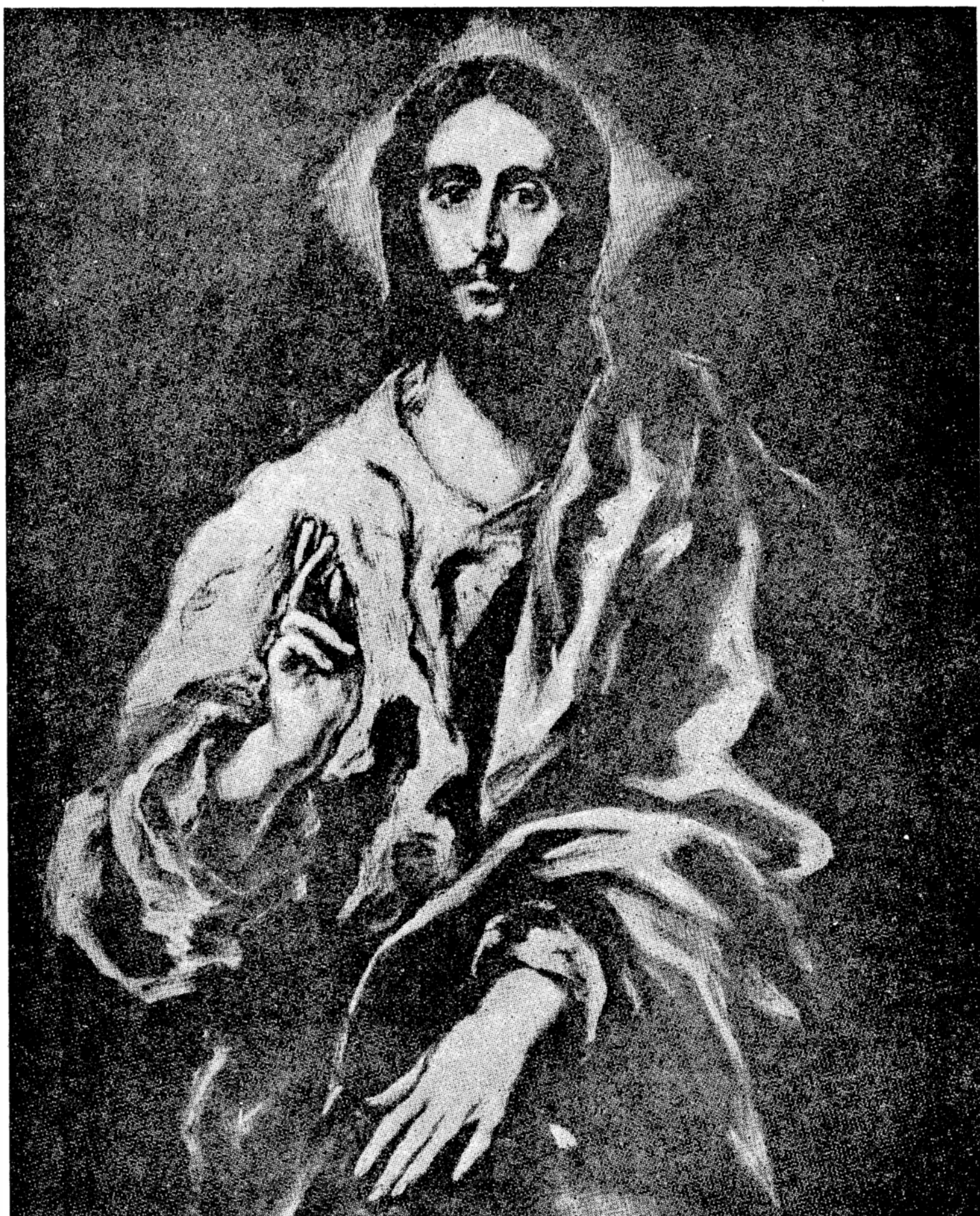
<sup>8</sup> Ibid., с. 158а—158б.

<sup>9</sup> Ibid., с. 114.



Сл. 14 Христос, икона на древној плочи, рад Контоглуа





Сл. 15 Христос благосиља, слика на платну, рад Ел Грека





Сл. 16 Свети Јован Крститељ, Протатска црква, икона на древној плочи, XVI в.





Сл. 17 Свети Јован Крститељ, платно сликао Ел. Греко





Сл. 18 Христово крштење, манастир Ивирон, Света Гора, минијатура, X век





Сл. 19 Христово крштење, платно сликао Ел Греко

на Византијског Пантократора (Сведржитеља), свевидећег и свезнајућег Судију. Није само држање тела, већ и Његови покрети, коса, као и остале појединости, указују на православну традицију Византије. (Види слике 14 и 15). И свети Јован Крститељ онакав како га је сликао Ел Греко потсећа на Крститеља са византијских икона. Он је висок и мршав, косе кудраве и неочешљане, погледа тужног, и дугачких и танких прстију. (Види слике 16 и 17). Код Апостола Павла, исто тако, Келемен види форму Византијске традиције. Он скреће пажњу на византијске елементе и у разним другим сликама Теотокопулоса, и упућује читаоца на одговарајуће илустрације које потврђују ова његова запажања упоређујући дела овог критског сликара са иконама рађеним у византијској традицији, с једне стране, и са делима Западних сликара, с друге стране.

Следећа Келеменова запажања такође доприносе расветљавању повезаности Ел Грека са Византијом: у својој библиотеци имао је 27 грчких дела, од којих 8 религиозне садржине, и сва ова дела припадају Православном свету.<sup>10</sup> То су књиге Старог и Новог Завета, Василијеве Беседе, проповеди Јована Злаотустог, *О Небеској Хијерархији* Дионисија Ареопагита, Јустин Мученик, *Апостолске Установе*, и једно дело које се помиње као Св. Дионисије. Карактеристично је да у његовој библиотеци нема ниједне књиге Западних светих Отаца, као што је Августин, Јероним, Григорије,<sup>11</sup> Амвросије.<sup>12</sup> Из ових података можемо да изведемо закључак да се за време свога боравка у Шпанији Ел Греко духовно хранио Православљем са Истока, чији неодвојиви знак јесте Византијска иконографија. Стара пословица „Покажи ми своје књиге, и рећи ћу ти ко си” односи се и на Ел Грека.<sup>13</sup>

Према Келемену утицај Византије не огледа се толико у целокупном утиску који стварају Теотокопулосове слике, колико у карактеристичним детаљима који подсећају на византијско наслеђе критског сликара, а ови су постали наглашенији за време његовог боравка у Толеду. Ово мишљење је потпуно оправдано. У Ел Грековим делима присутан је, поред утицаја Византије, такође и утицај Западног сликарства, као и његов лични печат. Ови различити елементи дају Ел Грековој уметности јединствен карактер. Његова уметност није ни византијска ни западна, него једна необична мешавина византијске и западне уметности.

Келемен признаје западни утицај у делима Теотокопулоса, али се не упушта у набрајање и коментарисање ових западних елемената који се примећују у његовим сликама. Упоредјујући, тако, Ел Грекове слике са византијским иконама и са сликама италијанске Ренесансе, можемо приметити да на многим местима овај грчки сликар напушта византијску традицију и приближава се Западној уметности. Ја лично, запазио сам следеће:

<sup>10</sup> Ibid., с. 112.

<sup>11</sup> Свети Григорије Двојеслов, папа римски.

<sup>12</sup> Op. cit., с. 113.

<sup>13</sup> Ibid.



Прво, Ел Грекове слике немају једноставност византијских икона. То се може видети ако се упореди једна Ел Грекова композиција као што је *Христово Крштење* са византијском композицијом која приказује исту тему. Крштење како га приказује Ел Греко пуно је непотребних појединости, док се приказивање овог догађаја на византијској икони ограничава на оно што је битно. Претерана сложеност и дотераност — то су карактеристике западног сликарства, док је једноставност и ограничавање на оно што је суштинско, одлика Византијске уметности. (*Види слике 18 и 19*).

Друго, Ел Грековим великим композицијама са религиозним темама недостаје хијератичност и мистичко тиховање византијских икона, јер његове слике карактерише извесна театралност, сентименталност и узбуђеност.

Треће, Теотокопулос често оставља тело непокривено, док је на византијским иконама тело ретко сликано непокривено. На пример, Теотокопулосов Свети Јован Крститељ приказан је готово потпуно наг, како на слици *Христовог Крштења* тако и на платну где је насликан сам. А на сликама *Крштења*, *Благовести*, и другим Ел Грековим делима запажамо наг англе као што то видимо у делима уметника италијанске Ренесансе, али не и на византијским иконама.

Четврто, приказивање Ел Грекових ликова уопште не подсећа на сличне ликове на византијским иконама. На пример, његова Богородица на слици *Благовести* и другде уопште не личи на византијску Богомајку. Она нема ни њене црте лица, ни њему светост. То је једна сентиментална жена са необично малом главом, тип жене који изгледа да се свиђао Шпанцима.

Пето, Ел Греко напушта византијски стил при сликању набора и појединих делова одеће и следи више Западни начин.

Даље, он одбацује ореол светаца — златни или жути круг — који стоји око главе светитеља на византијским иконама. И овде он иде за сликама Западне Ренесансе.

Најзад, као и уметници Ренесансе који су се бавили религиозним темама, Ел Греко нема осећање да он ради по надахнућу и под водством Божијим, као што су то осећали византијски иконописци. Из тог разлога ови последњи никада нису потписивали своја дела, него су их или остављали непотписана, или — ако би забележили своје име — увек би стављали испред потписа реч „руком“, или „посредством руке“. Теотокопулос не осећа утицај Бога при извођењу дела, него гледа на њих као на искључиво лична остварења. Његовом имену ретко кад претходе речи: „рађено руком“. Он готово увек ставља свој потпис: „Доминикос Теотокопулос“ и обично додаје реч „сликао“.

Постоје дакле, по моме мишљењу, знатне разлике које одвајају уметност Теотокопулоса од византијске иконографије. Мада је сликао многе религиозне теме, он се не може окарактерисати као иконописац. А ни његове религиозне слике не могу се сматрати на Православном Истоку као свештени литургички предмети, као сред-

ства за богослужење. Оне су у суштини ванцрквене световне слике на религиозне теме.

Оцењујући Ел Грекове слике са гледишта духовне изражајности, ја бих рекао да су оне по вредности испод радова византијске уметности, али су изнад сликарских остварења западних сликара новог доба од Ренесансе на овамо. Вишу духовну изражајност радова критског сликара треба приписати византијским елементима. А ови, опет, као што Келемен убедљиво наводи, имају свој корен у томе што се он учио своме занату у Византијској школи док је био у своме родном завичају, као и у чињеници да упркос његовом дугом живљењу на Западу он никада није прекинуо споне које су га везивале са духовношћу Православног Истока.

### Црквена музика

Византијска црквена музика, која је традиционална, званична музика Грчке православне Цркве, карактерише се, бар што се тиче њене унутарње суштине, једноставношћу или ослобођеношћу непотребне сложености, и чистотом без трунке било чега чулног, разметљивог, неискреног, као и непревазиђеном снагом и духовношћу. Што се тиче њеног спољног облика или техничког аспекта, њу карактерише чињеница да је потпуно вокална, без употребе инструмената, да је монофона, то-јест, да употребљава мелодије за један глас.

Да ове особине карактеришу византијску црквену музику, и како то чине, постаће јасно у току излагања, нарочито када будем објаснио њену улогу и начин извођења.

Циљ ове музике није да истиче сјајне гласове певача, или да забавља паству, или да изазове естетско задовољство. Тачно је да певачи који изводе ову музику морају имати добре гласове а певање мора бити добро изведено и пријатно за слушање. Међутим, добри гласови и добро извођење нису у овој музици неки циљ за себе; а ни задовољство које она даје не представља за њу врхунац коме се тежи намерно, него нешто успутно, а затим, овој музици није смисао само естетско задовољство, него нешто много богатије и узвишеније. Циљ византијске црквене музике је духовни. Ова музика је на првом месту средство богослужења и обожавања; а на другом месту је средство за сопствено самоусавршавање, за испољавање и неговање човекових виших мисли и осећања, као и средство одбране и чишћења од његових нижих, непожељних мисли и осећања.

Намена ове музике као средства за богослужење састоји се у томе да се употреби за прославу Бога, за изражавање осећања молитвености, наде, захвалности и љубави према Њему. Употреба ове музике као средства поштовања састоји се у указивању части Пресветој Богородици и осталим светитељима. Њена употреба као средства за васпитавање виших мисли и осећања и одбране од нижих неодвојива је од ових. Не постоји овде једна врста музике за прослављање Бога, друга врста за поштовање светаца, а трећа намењена преобра-



жају унутарњег живота верних, него је то једна иста музика која имајући за непосредни циљ прослављање Бога истовремено испуњава и ове друге циљеве. Јер док славимо Бога и одајемо поштовање светима сами певајући псалме и песме или слушајући како други певају и прихватајући то у срце своје — тада осећања туге, мржње, гнева и тупости ишчежавају, а осећања скрушености, љубави, мира, духовне радости и устремљености буде се у нама.

Од самог почетка хришћанство је схватило вредност певања псалама и црквених песама као средства у *богослужењу*. Христос и његови ученици, као што Еванђеље сведочи, користили су певање у ову сврху. Матеј и Марко пишу да су после Тајне Вечере Христос и Његови ученици „отпевали песму” и изашли на Маслинову Гору.<sup>1</sup> Лука, описујући исти догађај мало детаљније, каже:

И кад се већ приближио месту где се силази са Маслинове Горе, све мноштво ученика поче у радости да хвали Бога из гласа за сва чудеса која су видели, говорећи: благословен је цар који долази у име Господиње! Мир на небу и слава на висини!”<sup>2</sup>

И свети Павле, пишући Ефесцима, саветује им: „Певајте и појте Господу у срцу свом. Захваљујте свагда за све Богу и Оцу у име Господа нашега Исуса Христа”.<sup>3</sup> Затим, пишући Колошанима, св. Павле препоручује им да хвале Бога „псалмима, химнама, духовним песмама.”<sup>4</sup> А у својој Посланици Јеврејима он наводи Давидов псалам: „Објавићу име Твоје браћи својој, усред цркве певаћу Те”.<sup>5</sup> Најзад, у *Делима апостолским*, Павле и један од његових главних сарадника, Сила, употребили су појање као средство богослужења: „Око поноћи Павле и Сила у молитви слављаху Бога, а сужњи су их слушали...”<sup>6</sup>

У Новом Завету налази се признање да црквено појање може да буде средство *духовног развоја*. У том духу, свети Павле саветује Ефесцима: „И не опијајте се вином, у којем је блуд, него се пуните Духом, говорећи међу собом у псалмима и појању и песмама духовним”.<sup>7</sup> Овде се јасно подразумева да је пракса појања или слушања псалама, химни и духовних песама уздизала духовно и отварала наше срце да примимо у себе Духа Светога. И у Посланици Колошанима апостол Павле каже: „Христова реч нека богато обитава у вама: у свакој мудрости учите и опомињите један другог псалмима, химнама, духовним песмама”.<sup>8</sup> То, дакле, значи да је црквено певање средство васпитања у Христовој Божанској Премудрости.

<sup>1</sup> Мат. 26:30; Марк. 14:26

<sup>2</sup> 19:37—38.

<sup>3</sup> 5:19.

<sup>4</sup> 3:16.

<sup>5</sup> 2:12.

<sup>6</sup> 16:25.

<sup>7</sup> 5:18—19.

<sup>8</sup> 3:16.

Учење Источних Отаца о овоме предмету, које је разбацано у њиховим бројним списима, развија идеје садржане у Новом Завету. Многи од великих Отаца живо говоре о употреби псалама, славословја и духовних песама као средства богослужења. У једном од својих писама<sup>9</sup> Св. Василије каже: „Има ли ишта благословенијег него . . . журити на молитву у освит зоре и приносити Творцу славословја и песме?” Св. Јован Дамаскин, у петој песми Варскрсног Канона каже: „Устанимо рано у зору и уместо миомириса песму принесимо Владици”. А Свети Симеон Нови Богослов каже: свака молитва и псалмодија је разговор (*синомилја*) са Богом у коме ми или молимо Њега да нам да оне ствари које Он даје људима, или му се захваљујемо за Његове дарове или Га хвалимо за сва створења која је Он начинио, или казујемо о Његовим дивним делима, која је Он створио у различитим временима ради спасења људи и кажњавања неправедних, или казујемо велику тајну оваплоћења Сина и Логоса Божијег, и слично.<sup>10</sup> Треба напоменути да израз „псалмодија” који су употребљавали грчки писци, не значи певање псалама само, него певање песама, уопште.

Што се тиче похвале светитеља путем псалмодије, Јован Дамаскин каже да их треба „поштовати као пријатеље Христа, као синове и наследнике Божије, као што Јован Богослов и Евангелист каже: *А свима који Га примише, даде моћ да постану деца, Божија*”.<sup>11</sup> „Због тога они нису више слуге, него синови; а ако су синови, такође су наследници Божји преко Христа”.<sup>12</sup> Један од начина како се ово поштовање изражава јесте појање „псалама, славословја и духовних песама”.<sup>13</sup> Тако, на пример, отпуститељни тропар који се пева у част три велика учитеља Цркве, Св. Василија Великог, Св. Григорија Богослова и Св. Јована Златоустог, 30. јануара, каже: „Сви ми који волимо њихове поуке, сабравши се овде, похвалимо их у песмама, јер се они непрестано моле Светој Тројици за нас”.

Источни свети Оци изrekli су много озарених мисли о великој вредности коју појање има као средство унутарњег очишћења и узрастања, као средство за супротстављање и одстрањивање штетних, непожељних помисли (*логисмој*), као и штетних и непожељних осећања, која они називају страстима, а појање је такође подстрек и храна за развој добрих, узвишених и пожељних мисли и осећања. Ево неколико примера. Свети Атанасије Велики примећује да кроз појање „нестаје у души немир и грубост и неред и разгони се туга”.<sup>14</sup> А мало касније он додаје да они који знају појање како треба „певају не само својим устима, него и својим умом, и много користе не само себи већ и онима који желе да их слушају. Тако свети цар Давид, појући на тај начин цару Саулу, угоднио је Господу Богу, и одагнао је тиме ускомешане и луде страсти из цара Саула, и вратио му

<sup>9</sup> 2.

<sup>10</sup> *Сабрана Дела Светог Симеона Новог Богослова*, I део, ст. 60, 102, 145.

<sup>11</sup> Јован 1:12.

<sup>12</sup> Гал. 4:7.

<sup>13</sup> Р. Г., св. 94, ст. 1164, 1165, 1168.

<sup>14</sup> Р. Г., св. 27, ст. 40.

мир у души".<sup>15</sup> Слично у једном од својих писама<sup>16</sup> Св. Василије каже: „Учење о побожности храни душу божанским мислима. Може ли бити нешто благословеније, него подражавати на земљи појање светих ангелских хорова; журити на молитву у рану зору, обожавати Створитеља химнама и духовним песмама; затим, када сунце светло сија и када се вратимо своме послу, молитва је наш пратилац на свим местима, да би зачини́ла наш рад химнама, као јело сољу? Јер стање душе у којој је радост, а не туга, јесте благослов задобијен појањем химни. А у другом писму<sup>17</sup> он тврди да се путем појања ојачава пажња и чува ум од лутања. Јован Златоусти, тумачећи 41. псалм каже: „Ништа, ништа не уздиже душу толико и не даје јој крила, ослобађајући је од земље и од привезаности телу, ништа толико не покреће душу ка премудрости и ка презирању свих брига овога света као једногласна мелодија и ритмичне свете песме”.<sup>18</sup> А тумачећи Посланицу Св. Павла Ефесцима, коју сам већ раније навео, он каже: „Они који певају црквене песме испуњени су Светим Духом, а они који певају сатанске песме испуњени су нечистим духом”.<sup>19</sup>

Евагрије из Понта примећује да „појање, дуготрпељивост и са- милост заустављају узбуђење од гнева”.<sup>20</sup> Свети Јован Касијан (360—435) наглашава значај који појање има, у склопу са другим сред- ствима, да очисти ум. „Поправљање ума”, он каже, „је у оквиру на- ше моћи и захтева напор са наше стране. Јер када дубоко размиш- љамо о Закону Божјем и то непрестано и са разумевањем, када пе- вамо псалме и свете песме, уз то држимо пост и бденија... зле по- мисли постају малобројније и не налазе места у нашем уму”.<sup>21</sup> Свети Нил Подвижник учи да „појање успављује страсти и умирује тело”.<sup>22</sup> Свети Јован Лествичник примећује да „каткада прикладно појање псалама гаси жестину гнева на најуспешнији начин”.<sup>23</sup> А на другом месту он тврди да је „појање, по светим Оцима, оружје против рђа- вих помисли”.<sup>24</sup> Другде, говорећи драматично о духовном унијију, (чамовању) (Акидиа), онај који има у себи демона овог порока испо- веда: „Моји непријатељи, који ме сада држе везаном, јесу појање и ручни рад”.<sup>25</sup> И на другом месту, говорећи уопштено, Св. Лествичник каже: „Коњ племените расе када почне да каса, загреје се, и што више каса све је расположенији за касање. Овде под касањем ја под- разумевам појање, а под племенитим коњем ум (нус), који, кад осети издалека духовну битку за коју је припремљен појањем, увек излази непобедив”.<sup>26</sup>

<sup>15</sup> Ibid., ст. 40—41.

<sup>16</sup> 2.

<sup>17</sup> 207.

<sup>18</sup> P. G., св. 55, ст. 156.

<sup>19</sup> P. G., св. 62, ст. 129.

<sup>20</sup> *Доброљубије*, св. 1, стр. 34.

<sup>21</sup> Ibid., ст. 49.

<sup>22</sup> Ibid., ст. 107.

<sup>23</sup> P. G., св. 88, ст. 832.

<sup>24</sup> Ibid., ст. 680.

<sup>25</sup> Ibid., ст. 861.

<sup>26</sup> Ibid., ст. 1137.

Да бисмо успели у испуњавању ових значајних циљева, Византијска црквена музика мора бити изведена на одређени начин. Она мора, у првом реду, бити певана у стању *пажње и духовне трезвености, са страхом Божјим, побожношћу, скрушеношћу и смерношћу*. Тако, Трулски Сабор (691—692) у 75. канону заповеда да: „они чије је звање да певају у црквама... узносе појање Богу, Који зна све тајне, са великом пажњом и скрушеношћу”. А Златоусти, тумачећи стих Апостола Павла: „Са псалмима, химнама и духовним песмама, од благодати појући у срцима својим Богу, каже да не треба да певамо псалме само устима, него у стању духовне трезвености: „Јер тек то је појање Богу — остало је само певање у ветар”.<sup>27</sup> А Симеон Нови Богослов каже: „Када неко пева псалме, то-јест, моли се устима, он то мора да чини са страхом, побожно и пажљиво”.<sup>28</sup> Касније он додаје: „Ако вас замоле да будете канонарх хора, немојте то радити безбрижно и олако, него смислено и са великом пажњом, као да својим гласом и руком ширите божанске речи вашој браћи, пред Царем свих, пред Христом”.<sup>29</sup> А другде запажа да онај који је постао смеран, као што прави Хришћанин и треба да буде, да ће он певати нову песму Господу, тј. да ће благодарити Богу чистим и скрушеним срцем — јер чисто срце је оно које је и смерно. Сваки други облик појања сем овог узалудан је и некористан. Јер онај који не пева псалме на овај начин не може ни да разговара са Богом путем молитве, мада се труди много. Он ће певати и говорити молитве само устима, али ће својим умом мислити о свим оним стварима које изазивају гнев Божији”.<sup>30</sup>

Млитавост приликом појања је осуђена од стране Отаца. Већ смо навели да је Св. Симеон саветовао канонарху да не пева безбрижно и лено. Свети Максим Исповедник, обраћајући се свима који тврде да воле Бога, бодри их да се посвете појању и молитви без тремости.<sup>31</sup> И св. Ефрем Сиријански (IV. век) упозорава хришћане „да не буду јаки у расправама, а млитави у појању”.<sup>32</sup> Међутим, исто тако је осуђено и *усиљено и претерано гласно* појање. 75. канон Трулског сабора каже: „Хоћемо да они који држе певницу у црквама не изводе забрањено дерање, ни да присиљавају свој глас на викање”.

Јеремија Синајски (XVIII век), у своме препричавању „*Лествице*” од св. Јована Лествичника, наглашава потребу да се *одржи правилан темпо* у појању, ни брже ни спорије од прописаног.<sup>33</sup> Он такође наглашава да треба пренети на слушаоце *сваки стих „целовито и са-*

<sup>27</sup> Р. Г., св. 62, ст. 64.

<sup>28</sup> *Сабрана Дела Светог Симеона Новог Богослова*, I део, ст. 61.

<sup>29</sup> Ibid., ст. 373.

<sup>30</sup> Ibid., ст. 102.

<sup>31</sup> *Добротољубије*, св. 1, ст. 204.

<sup>32</sup> *Ескетска дела Св. оца нашег Ефрема Сиријанског*, прев. Марко Д. Сакорафос. Атина, 1864, ст. 69.

<sup>33</sup> „*Неа Климах*”, „*Нова Лествица*”, изд. Сотериос Н. Схоинас, Волос, 1938, ст. 236.



вршено".<sup>34</sup> Пошто мелодија и ритам псалма или песме истичу и појачавају смисао певаних речи, а речи опет дају ритму и мелодији посебан, одређен садржај, зато је важно да се *обе стране* изведу правилно и уравнотежено. Сваки стих, свака реченица, свака реч мора се певати тако да смисао текста не буде нејасан или промењен. Неправилно дисање при појању, пресецање стихова на недозвољеном месту, лош нагласак — све то мора да се избегне. Важно је то, кад се сетимо Павлових речи, које су често понављали свети Оци, да „учимо и опомињемо један другога псалмима и химнама и духовним песмама."

Историчари византијске музике сагласни су у томе да је византијска црквена музика била од самог почетка *искључиво вокална*, без музичких инструмената. Тако Х. Ј. В. Тилјард тврди да је „византијска музика била вокална и да ју је изводио професионални појак или је увежбани хор певао једногласно (унисоно). Инструменти нису употребљавани у Источној Цркви".<sup>35</sup> И Егон Велес бележи ово: „Византијска црквена музика је била потпуно вокална... Употреба оргуља и других инструмената била је забрањена по храмовима".<sup>36</sup>

Извођење византијске црквене музике на *инструментима*, или макар само *инструменталну пратњу* уз црквено појање, свети Оци Источне Цркве нису дозвољавали као нешто неспојиво са чистим, свечаним, духовним достојанством Христове вере. Г. И. Пападопулос пише да су „Оци православне Цркве, у складу са примером појања самога Христа и светих Апостола, одредили да се у црквама пева вокална музика, док су строго забранили инструменталну музику као световну и уживачку, и уопште као музику која изазива уживање без духовне вредности".<sup>37</sup> И св. Јован Златоусти, тумачећи стих из 143 (144) псалма: „Боже, песму нову певаћу Ти, у псалтир од десет жица удараћу Теби", каже:<sup>38</sup> „То значи, ја ћу Ти бити захвалан. Али тада (у Старом Завету) они су изводили своје свете песме на музичким инструментомима; а сада, уместо инструмената, ми употребљавамо човеково тело".<sup>39</sup> Мало даље, тумачећи 150. псалам, он каже: „Бог је у оно време дозволио (Јеврејима) да се служе музичким инструментомима због њихове слабости... Јер у својој премудрости Он је смислио да их на тај начин продрма из њиховог грубог, трмог стања клонулости".<sup>40</sup> Ствар је у томе да су хришћани, благодарећи доласку Христа са Његовом поруком о Новом Човеку и о Новој Земљи, у бољем положају него они који су живели у Старом Завету, и зато се од њих више тражи — од њих се очекује да се уздигну у вишу духовну област.

<sup>34</sup> Ibid., ст. 173.

<sup>35</sup> „Византијска Музика", у Британској енциклопедији, 1941, св. 4, ст. 492.

<sup>36</sup> Историја Византијске музике и химнографије, Оксфорд, 1949, ст. 24.

<sup>37</sup> „Историјски преглед Византијске црквене музике", Атина, 1904, ст. 10—11.

<sup>38</sup> Р. Г., св. 35, ст. 709.

<sup>39</sup> Р. Г., св. 55, ст. 462. Климент Александријски, Р. Г., св. 8, ст. 441, 444.

<sup>40</sup> Р. Г., св. 55, ст. 497—498.

Употреба оргуља у Западној цркви, која је почела тек у Средњем веку, и која се проширила недавно и у неким православним црквама на Западу, очигледно је у супротности са праксом древне Цркве и са учењем светих Отаца.

У извођењу византијске црквене музике, не само да су *искључени* музички инструменти, него је такође *искључена* и *полифонија* (многогласје) или *хетерофонија* (разногласје). Као што је указано у почетку, византијска свештена музика је монофонична (једногласна).<sup>41</sup> То значи да се ту пева само на *један* глас, тако да ако у појању учествују и многи певачи, они сви певају заједно, по речима св. Јована Златоустог, „као да сви њихови гласови долазе из једних уста”.<sup>42</sup>

И по овом питању, историчари византијске музике се слажу. Тилјард каже да је византијска музика „вокална, на *један глас*, без неке пратње *сем хорског брујања на једну ноту* (што се грчки зове „исон”).<sup>43</sup> И Велес тврди да је „византијска музика... било да ју је певао један певач или многи певачи у хору, увек била монофонична (једногласна)”.<sup>44</sup> Слично запажа и Д. Г. Панагиотопулос да „византијска мелодија, чувајући веома древну традицију... увек тече по једној јединој линији звукова и никада не уводи хармонизовање разних тонова, као што је то случај у европској музици. Отуда и када многи певају заједно, они певају сасвим исте тонове — ту нема различитих линија мелодије које би се преплитале, нема различитих тонова”.<sup>45</sup>

У вези са тим важно је напоменути да је у току првих десет векова и Западно хришћанство неговало искључиво монофоничну црквену музику.<sup>46</sup> Полифонија, или „хармонизација” византијског појања према западним правилима хармоније и контрапункта, као и његово извођење уз пратњу оргуља, у супротности је, дакле, са светим Предањем хришћанске Цркве. То је новотарија која је продрла у руске цркве осамнаестог века и, касније, у остале православне цркве. Та новотарија код нас је последица утицаја Запада на православни Исток, јер је Западна црква увела полифонично појање још много раније.

Ова новотарија, која узима облик хармонизованог певања компонованог за два гласа или за више гласова, из корена мења спољни облик византијске свештене музике, а тиме и њену унутарњу суштину. Овим се разара њена чистота и узвишеност, њено мистичко својство, ~~њена~~ моћ да уноси у душу скрушеност — а претвара се у нешто површно које служи више за уживање и забаву. Византијске

<sup>41</sup> Григорије Нисански, *Аскетска Дела*, изд. Вернер Јегер, Леиден, 1952, ст. 408.

<sup>42</sup> Р. Г., св. 61, ст. 315.

<sup>43</sup> *Византијска Музика и Химнографија*, Лондон, 1923, ст. 37. (Подвлачења су моја.)

<sup>44</sup> *Op. cit.*, ст. 24.

<sup>45</sup> „Теорија и Пракса Византијске Црквене Музике”, Атина, 1947, ст. 285.

<sup>46</sup> Види: *The New Schaff — Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, vol. 10, п. 157.

Ἦχος λδ'. Νη. χ

**Α** μὴν εὐ λο γεῖ ἡ ψυ χὴ μου τὸν Κυ ρι ον εὐ λο  
 γη τος εἰ Κυ ρι ε εὐ λο ο ο γεῖ εἰ ἡ ψυ χὴ μου τὸν  
 Κυ ρι ον ὁ καὶ πᾶν τὰ ἐν το ὅς μου το ο υς μα τὰ  
 α γι ον αὐ τοῦ

**Ε** υ λο γεῖ ἡ ψυ χὴ μου τὸν Κυ ρι ον καὶ μὴ ε πι λαν θᾶν οὖ  
 πᾶ σας τὰς ἀν τὰ πο δο σεις αὐ τοῦ

**Τ** ον εὐ ι λα τευ ον τὰ πᾶ σας τὰς ἀ γο μι ε ας σου τοῦ  
 ι ὦ με γον πᾶ σας τὰς γο σους σου

Сл. 20 Византијска музика има свој сопствени систем музичких скала, своје законе и каноне, свој начин компоновања, свој систем писања нота. Овде се налази извод из једне композиције Петра из Пелопонеза (18 век), који је био најчувенији појац и композитор византијског појања после пада Цариграда. Ово је написано по новом реформисаном начину писања византијских „неума“ које је развио Хрисант (+1843.). Григорије (+1822) и Хурмузије (+1840.). Знакови изнад слогова речи су „неуме“ које означавају интервале. Оне не указују висину тона сваке ноте у мелодији, него показују колико се поједина нота налази изнад или испод претходне ноте, или понавља претходном нотом.

мелодије, ако се обуку у партитуре за више гласова, губе своју посебну изражајност, свој духовни ритам, своје духовно величије, а тиме и своју моћ да нас духовно уздигну и преображавају.<sup>47</sup>

Монофонично појање није само појање које је сагласно са праксом древне хришћанске Цркве, него је оно такође и у складу са јед-

<sup>47</sup> Панагиотопулос, *op. cit.*, стр. 302, 342.

## ΟСМΗ ΓΛΑC (FINALIS S)



'Α- μὴν εὐ- λο- γεῖ ἡ ψυ- χή μου τὸν Κύ- ρι- ον. εὐ- λο-  
 γη- τὰς εἶ, Κύ- ρι- ε. εὐ- λο- γεῖ ἡ ψυ- χή μου τὸν  
 Κύ- ρι- ον, καὶ πᾶν- τὰ τὰ ἐν- τὸς μου τὸ ὄ- νο- μα τὸ  
 ἁ- γι- ον αὐ- τοῦ.  
 εὐ- λο- γεῖ ἡ ψυ- χή μου τὸν Κύ- ρι- ον καὶ μὴ ἐ- πι- λαν- θεί- νου  
 πᾶ- σας τὰς ἀν- τὰ πο- δο- σεις αὐ- τοῦ.  
 τὸν εὐ- ὑ- λα- τεύ- ον- τὰ πᾶ- σας τὰς ἁ- νο- μί- ας σου, τὸν  
 ὑ- ὡ- με- νον πᾶ- σας τὰς νό- σους σου.

Сл. 20 Ово је транскрипција композиције приказана на претходној страни.

ноставним, смерним, озбиљним карактером самога Христа и Његовог учења. Док полифонија, насупрот, уводи недозвољену испреплетеност, као и шепурење и лакоумност.

Да би обогатила и појачала мелодију, византијска црквена музика се служи, не полифонијом ни пратњом оргуља или неког другог инструмента, него утанчанијим, духовнијим средством, а то је: „*исократиμα*” или *хорско брујање на једну ноту*. То значи да поред појача (*псалта*), који певају мелодију, у истом хору стоје и „*исократи*” (дословно: они који држе „*исон*” или основну ноту) или, како су они називани у древним византијским рукописима, *бастактаи* (дословно „*држачи*”). Улога *исократа* састоји се у томе да држе оно уједначено брујање на основној ноти док појци изводе мелодију песме.

То брујање („*исократиμα*”) може да изведе један или више певача, обично у доњем кључу. Понекад то истовремено певају де-



чаци у горњем финалном кључу.<sup>48</sup> То почиње у исто време кад и мелодија, или мало раније, чим хороваћа да тон „исона”. Јачина тог брујања „исократиме” не остаје иста у току извођења песме, него се мења у складу са јачином певане мелодије.

То брујање („исократима”) не само да појачава мелодију, него и наглашава музичку скалу у којој се пева одређени псалм или славословје или песма, додајући посебну достојанственост и моћ појању. Његова употреба вуче свој корен још из доба раног хришћанства.<sup>49</sup>

Да би се дало појцима потребно време за предах, и да би се молитвена заједница одржала у стању духовне трезвености, која је толико потребна у хришћанском животу, поготово за време богослужења, уведено је у византијском појању *антифоно певање*. То значи да не пева један, него два хора који се наизменце смењују, час лева, час десна певница. На тај начин, појац или појци једног хора могу да се одморе док други појац са супротне стране пева псалме, а опет верници не падају у дремеж од монотоног певања стално истог појца или хора који стоји увек на истом месту у храму.

Пракса антифоног појања забележена је већ у доба Апостолских мужева. Древни историчари, међу њима и црквени историчар Сократ, који је писао у петом веку, кажу да је свети Игнатије Антиохијски први увео у црквену употребу антифоно појање.<sup>50</sup> Тај значајни апостолски човек је живео од средине првог века до почетка другог века. У четвртном веку антифоно појање је прихваћено у Египту, Либији, Палестини, Арабији, Феникији, Сирији, Месопотамији и другде.<sup>51</sup>

Из свега што је речено о унутарњем, духовном расположењу неопходном за правилно извођење византијске свештене музике, излази да појац мора бити истински хришћанин, који не само да разуме шта пева, него уз то поседује стварну побожност, смерност, духовну трезвеност и разборитост, а уз то да је свестан високог циља коме је одређен да служи. Нема сумње, он такође мора да има одличан глас и осећање за музику, као и прикладну увежбаност у појању византијске музике.

Ово су схватили свети Оци православне Цркве још од најранијих времена. У Апостолским правилима, у правилима Лаодикијског и Трулског сабора, појци су убројени у клирике („клирос”<sup>52</sup>), и од њих је захтеван строжији начин живота него од лаика.<sup>53</sup> Сем тога, Лаодикијски сабор је наредио да „нико други не може певати за певницом до канонски појци”.<sup>54</sup>

<sup>48</sup> Тилјар, Византијска Музика и Химнографија, ст. 64; Панагиотопулос, *op. cit.*, ст. 290.

<sup>49</sup> Види: Беседа Светог Василија о Гладу и Суши. Р. Г., св. 31, ст. 309.

<sup>50</sup> Р. Г., св. 67, ст. 689, 692.

<sup>51</sup> Види: Писмо Светог Василија 207. И Теодорит Кирски, Р. Г., св. 82, ст. 1060.

<sup>52</sup> Апостолска правила 26, 43, 69; 24. канон Лаодикијског сабора (4. век); 4. и 5. канон Трулског сабора.

<sup>53</sup> Апостолска правила 42, 43, 69; 24 канон Лаодикијског сабора.

<sup>54</sup> Правило 15.

## Химнографија

Византијска химнографија, која сачињава највећи и најважнији део средњовековне грчке поезије, је једна од најдрагоценијих вредности грчке и целе Православне Цркве. Та химнографија се дели на две врсте: литургичку и обичну религиозну. Од њих двеју, прва је најважнија. Литургичка химнографија се састоји из химни којима је намена да буду певане у цркви и употребљавају се на свим богослужењима. Поезија овде мора да се саобрази и потчини освештаним мелодијама. Док су обичне химне са религиозним садржајем намењене, просто, за читање. Обе ове врсте поезије имају изворни облик и садржину. Свети Роман Мелод (Слаткопевац) (V—VI век) и св. Јован Дамаскин — то су највећи творци литургичких химни, а св. Григорије Назијанзијски и св. Симеон Нови Богослов су међу најважнијим писцима не-литургичких песама. Но било је много других химнографа чија дела имају велику вредност, и као поезија и као теологија или „свештена философија”.

Ми ћемо се овде бавити само литургичком химнографијом. Она је сабрана у шест богослужбених зборника, са укупно седамнаест томова: *Осмогласник (Октоих)*, *Триод*, *Пентикџтар*, *Минеје*, *Часослов*, и *Велики Требник (Евхологион)*.

*Октоих* садржи у главном песме које опевају Васкрсење Христово, заједно са канонима испеваним у славу Пресвете Тројице. Канон је најсложенији вид песничког састава, развијен обично у осам, а некад и девет, песама. Ова књига је подељена у осам гласова (Ехои, ихи) византијске музике: први, други, трећи и четврти као главни (*кириои*) гласови; затим први, други, трећи („силазни”) и четврти „плагални” (*плагии*) гласови. Сваке седмице певају се песме на једном од тих осам гласова. Песме првога гласа почињу да се певају у прву недељу после Недеље свих светих, песме другог гласа певају се у току следеће седмице, и тако редом, све до осмога гласа (или плагалног четвртог). Затим се циклус тих осам гласова понавља у току следећих осам недеља, и тако редом, све до Недеље Цариника и фарисеја, када почињу да се певају песме из *Триода*.

У Трибду се налазе службе за Велики пост и за четири седмице пре његовог почетка. Песме у овој књизи описују разне догађаје Старог и Новог Завета, а нарочито страдања Исуса Христа.

*Пентикѡстар* садржи пасхалну службу за празник Васкрсења и службе за све идуће покретне празнике до Недеље свих светих — а то је недеља после Духова (Педесетнице).

*Минеје* се састоје из дванаест томова, за сваки месец по један. У Православној Цркви од Истока, сваки дан у месецу има посебну вечерњу и јутарњу на којима се певају химне посвећене светитељу или светитељима одређеног дана; отуда је сваки том Минеје подељен у онолико делова колико тај месец има дана.

У *Часослову* се налазе у главном *тропари* и *кондак* за све празнике године, и нека „*последованија*” или службе, као што је *Акатист* у част и славу Пресвете Богородице Марије итд. *Отпуститељни тропар* је кратка песма која се пева пред крај службе о светитељу или доцгађају који се тога дана празнује, док је *Кондак* кратка песма која сажима живот светитеља или изражава главни смисо празника. *Акатист* је посебно богослужење, настало у VI. веку, а посвећено је Пресветој Богородици и пева се прва три петка Великог поста.

Најзад, *Велики Требник* садржи литургију Св. Јована Златоустог и св. Василија Великог, све обреде светих тајни, службу погребља итд.

Језик на ком су написане византијске литургичке песме је стари грчки, мада је он често поједностављен. Али ова црквена поезија дугује веома мало класичним обрасцима.<sup>1</sup> Оно што има заједничко са старохеленском поезијом, сем грчког језика, то је првенствено јасноћа, једноставност и одмереност — својства која карактеришу грчки геније. Те песме се одликују *слободним ритмом* и, уопштено говорећи, *отсуством рима*. Просодијски ритам или класичне стопе, које западњаци очекују да нађу у тим песмама, не постоје у њима. Риме су употребљене веома ретко, само када се желело да се нагласи веза између одређених мисли. Облик језика тих песама најбоље се може окарактерисати као *ритмована поетска проза*.<sup>2</sup> Има изузетака, као што су неке песме св. Јована Дамаскина које су у јамбу.

По својој унутарњој суштини византијска химнографија је истоветна са византијском музиком, архитектуром и иконографијом. Она се разликује од њих само по различитом материјалу који употребљава — а то је језик. Као и оне, химнографија стреми истом циљу: да нас уведе у оно царство које је изнад овога света, опазивог чулима, да нас уздигне до узвишених искустава, до доживљаја духовне лепоте, светлости, до Божанственог.

Теме византијских химнографа су: Пресвета Тројица, Христос, Богородица, пророци, апостоли, мученици, свети Оци и остали светитељи, а у неким случајевима и архангели. То су моћ, премуд-

<sup>1</sup> Види: Тилјар, *Византијска Музика и Химнографија*, ст. 8.

<sup>2</sup> Тилјар, *op. cit.* ст. 10; Велес, *Историја Византијске музике и Химнографије*, стр. 5.

дрост, праведност, милост, лепота и друга својства Бога; живот и врлине Богородице и светих; Ове теме су обрађене објективно, без уношења у њих од стране песника својих идиосинкрасија или неких појединости које припадају његовом личном животу. Ову особину је изнео веома јасно Јован Браунли у својој књизи *Химне грчке Православне Цркве*. „Треба навести, каже он, прво обележје грчке православне химнографије. Насупрот енглеским религиозним химнама које су јако субјективне — понекад и нездраво — грчке црквене химне су у већини случајева објективне. Бог, у слави свога величанства, заоденут у своја својства, високо је уздигнут да би Га Његов народ обожавао и служио Му. Христова личност и дело описани су јасно и на веома реалистички начин. Његово рођење и последице; Његов живот; речи које је Он изговорио и дела која је учинио; Његово страдање са свима појединостима агоније; одрицање Петра; Јудина грижа савести; распеће; тама, страх и отварање гробова; кајање разбојника на крсту; гласно Христово викање на Крсту, смрт — све је то описано једноставним непогрешивим језиком. Тако у химнама грчке православне Цркве имамо сликовити опис целе историје спасења који осваја ум и, утиче најзад на човеково срце и његова осећања”.<sup>3</sup>

Химнограф не тражи да изрази своје ја или своје место и време, него чињенице, истине и вредности хришћанске религије, затим осећања која један побожни хришћанин и треба да изрази, а то су — похвала Богу и светитељима, захвалност према њима, молба за помоћ, надање и љубав.

Тако на пример, доле наведени васкрсни отпуститељни тропар четвртог гласа опева догађај описан у Еванђељу по Луки 24:1—10.

„Сазнавши од ангела светлу  
истину васкрсења и поништење  
прадедовске осуде, учинице Господње  
радујући се говораху Апостолима:  
сурвана је смрт, васкрсао је Христос Бог,  
који дарује свету велику милост”.<sup>4</sup>

Васкрсни тропар петог гласа је славословје принесено Христу:

„Опевајмо, верници, са-Беспочетнога  
Оцу и Духу Логоса, од Деве рођенога.  
и поклонимо се Њему, јер је благоизволео  
телом се дићи на Крст и самрт поднети,  
да би мртве оживео славним васкрсењем својим”.<sup>5</sup>

Похвале су принесене и светим мученицима, као у следећој песми:

<sup>3</sup> Op. cit., Paisley, 1902, ст. 67—68. Тиљард, op. cit., ст. 26.

<sup>4</sup> Часослов: Васкрсни тропари за 8 гласова.

<sup>5</sup> Ibid.



„Нека сви народи славе химнама и духовним песмама  
победоносне мученике Христове,  
светилнике васелене и проповеднике вере,  
вечне изворе из којих теку исцелења за вернике”.<sup>6</sup>

Често те химне се завршавају позивом да и верници подражавају врлине и добра дела светитеља.

У следећој песми, која се пева на Васкрс, осећање наде је живо изражено:

„О, да божанственога, о да љубазнога,  
о да најслађега Твога гласа, Христе!  
Обећао си верно да ћеш бити  
са нама до скончања века —  
Тебе као котву наде имајући,  
радујемо се”.<sup>7</sup>

Химне су, често, молбе упућене Богу у којима верници просе Његову помоћ да би могли да савладају искушења и постану истинољубиви, храбри, кротки, непорочни, чисти, заједничари Божије премудрости и блаженства:

„Покајања двери отвори ми,  
Даваоче живота;  
јутрењу Ти служи  
пред светим храмом Твојим дух мој,  
који носи храм тела мога сав окаљан.  
Али наду имам на милост доброте Твоје,  
очисти ме благошћу Твоје милости”.<sup>8</sup>

Прозбене химне често су упућене Богородици, апостолима и другим светитељима, као заступницима пред Богом. Дубоко је усађено у православну свест веровање да светитељи, који су се молили за браћу своју док су били на Земљи, настављају да посредују за њих пред Господом и после своје смрти, као чланови торжествујуће Цркве на небесима. Ово веровање је живо изражено у византијској химнографији. Тако у песми која се надовезује на ону претходну каже се Светој Деви Марији:

„На спасења стазе упути ме, Богородице;  
јер многим гресима окаљах душу своју;  
а сав живот у лености потроших.  
Но молитвама Твојим очисти ме  
од сваке нечистоте”.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> *Осмогласник*, Венеција, 1851, ст. 17.

<sup>7</sup> *Пентикостар*, Атина, 1960, ст. 5.

<sup>8</sup> *Триод*, Венеција, 1876, ст. 2.

<sup>9</sup> *Ibid.*

Иста врста прозбене химне упућена је апостолима, у следећој песми:

„Апостоли, који видесте Бога,  
просветлите душу моју  
омрачену страстима —  
ви, који сте божанским  
учењем вашим просветлили свет  
и умањили таму идолску.  
И сада измолите  
мир и велику милост  
душама нашим”.<sup>10</sup>

Стремљење ка лепоти је суштинско за византијску химнографију. Али лепота којој она стреми је духовна, а не телесна. Ова је спомињана у химнама оамо ради поређења са лепотом духовном”. Сва наша химнографија, каже савремени грчки теолог Теоклит Дионисијат — украшена је речима које говоре о лепоти: *калос*, *Оредтис*, *ореос*, *калони*, али оне имају само духовни смисао. Често се у химнама јављају лепе остетске слике из земаљског живота, но оне указују на Божанску духовну лепоту”.<sup>11</sup> Верници стреме ка лепоти Пресвете Тројице, Божанског Логоса, Христа, лепотом свога ума, лепотом своје душе и врлинама. Сваком приликом химнограф велича лепоту Божанске природе и нестворене Божанске светлости, велича лепоту блажених ангела и светитеља у којима се као у огледалу види Божанска Лепота кроз њихову побожност, чистоту, љубав и друге врлине. На тај начин, химнописац има у виду не само да срочи достојан хвалоспев у славу Бога и Његових угодника, него такође да духовно окрилати све вернике, да их покрене на веће одушевљење, за преображај свог унутарњег бића. У том погледу, значајне су следеће песме у којима се Бог созерцава као врховна неизглаголива Лепота, која је праизвор лепоте за сваку душу:

„Преобразио си се на гори, Христе Боже,  
показавши ученицима Твојим славу Твоју,  
колико су могли поднети:  
нека заблиста и нама грешнима  
светлост Твоја непролазна.  
молитвама Богородице,  
Даваоче светлости,  
слава Теби”.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Осмогласник, ст. 30.

<sup>11</sup> „Између Неба и Земље”, Атина, 1956, ст. 38—39.

<sup>12</sup> Тропар за Празник Преображења, 6. авг., садржан у Часослову.

„Ти си створила  
бестелесне небеске чинове ангела  
да буду огледало Твоје лепоте.  
о, нераздељива Тројице,  
једини Боже,  
и да они непрестано певају Теби.  
И сада прими  
од наших усана земних  
нашу песму хвале”.<sup>13</sup>

„Упути срца Твојих слугу  
ка неприступној светлости,  
о трисијатељни Господе,  
и подари блистање славе Твоје  
и душама нашим,  
да бисмо и ми видели  
неизрециву лепоту Твоју”.

## BYZANTINE THOUGHT AND ART

by Constantine Cavarnos

This book deals with important but little known aspects of the Classical Orthodox Tradition, the Byzantine. In clear and consise language, the author introduces the reader to the heart of Byzantine philosophical and theological thought, as well as of the arts of the great Byzantine tradition, particularly iconography, hymnody and, music.

Edited by: Institute for Byzantine and Modern Greek Studies Belmont, Massachusetts, USA, 1968.

---

<sup>13</sup> Осмогласник, ст. 51.

## Мали грчко-српски глосар

Агали — љубав духовна  
естхисис — осећање, свест  
акатхистос — без седења (Акатист је тако назван јер док се он пева нико у храму не седи)  
акидна — униније, чамовање у-ма и духа, немар према свему  
аколутхиа — „последованије”. служба у Цркви  
актистос — нестворен  
аллиосис — промена, преображај  
анестхесиа — неосетљивост, не-свест  
апатхиа — бестрастије, самоса-владаност  
апокатастаза — васпоставља свих ствари у исконски поредак  
аполитикион — завршни отпу-ститељни тропар; то је крат-ка химна која се пева на кра-ју службе и укратко описује светитеља или догађај који се празнује тог дана.  
апроспатхиа — непривезаност  
аскеза — духовно вежбање, ду-ховни рад над самим собом  
бема (вима) — источни део хра-ма, олтар иза иконостаса  
вулисис — воља  
хармолипи — радосна туга  
дианиа — разум  
диорасис — прозрење, увид  
динамис — способност, сила  
ехос (ихос) — глас (има осам гласова у византијском поја-њу)

иконостас — преграда која носи дрвене иконе и дели источни део храма — олтар — од главног дела храма  
елламписис — блистање, отсјај  
ерос — љубав супружанска (или мистична, код оних који и-мају преображени ерос)  
енергија — дејство  
епиклеза — призив (Светога Дв-ха)  
епистими — знање, наука  
еримикос виос — монашки жи-вот пустињака  
ергасиа — рад  
есо — унутарњи  
есотерикос — унутарњи  
етхос (итхос) — нарав  
евхи — молитва  
евтрапелиа — шаљивост  
ексо — споља  
ексотерикос — спољашњи  
амартиа — грех  
екүсии пони — добровољна стра-дања  
еносис — сјединење  
есперинос — вечерња служба у цркви  
исихиа — тиховање стечено мо-литвом  
ексис — навика душе  
ореос — леп  
ореотис — лепота  
ипер — изнад  
иперфиис — надприродни  
ипер фисин — изнад природе  
ипнос — сан  
исократима — хорско брујање као пратња у византијском црквеном појању



каллос — лепота  
 кардиаки просевхи — молитва  
 срцем  
 ката космон — од овога света,  
 светован  
 катаниксис — скрушеност  
 ката фисин гносис — природно  
 знање  
 катастасис — стање  
 кат'икона — по лику, по слици  
 (Бога)  
 катхара просевхи — чиста моли-  
 тва  
 катхарсис — очишћење  
 катх'омиосин — по подобију, по  
 сличности (са Богом)  
 клирос — свештенство  
 кондак — кратка химна која са-  
 жима живот светитеља или  
 библијски догађај који се  
 празнује тог дана  
 кивернитис — губернатор, упра-  
 витељ  
 логикос — разуман, словесан  
 логизмос — помисао  
 логос — умна способност, ра-  
 зум, реч  
 мартирикон — химна у част му-  
 ченика  
 мелети — размишљање  
 месотихон — зид раздвајања  
 метеоризестхе — лутати умом  
 нипсис — трезвеност ума, паж-  
 ња, опрезност  
 Ниптики Патерес — Трезвено-  
 умни Оци  
 ноера просевхи — молитва умом  
 ортхрос — јутрења (јутарња слу-  
 жба у цркви)  
 нус — ум, интуитивна моћ ума  
 ноитос — доступан уму  
 усна — суштина  
 пара фисин — против природе  
 патир — отац, духовни вођа  
 патхос — страст, порок  
 фантасиа — машта, уобразиља  
 филиа — пријатељство, љубав  
 филокалиа — љубав према Ле-  
 поти (Добротољубије)

философиа — љубав према му-  
 дрости (љубомудрије, на сло-  
 венском  
 фотизмос — просветлење  
 фрагмос — препрека  
 фронисис — здрав разум, морал-  
 на мудрост  
 филаки — стража  
 фисики гносис — природно, у-  
 рођено знање  
 фисис — природа  
 плагиос — „силазни” глас (то су  
 Пети, Шести, Седми и Осми  
 глас код нас)  
 пневматикос — духовни  
 праксис — чин, делање  
 пропедиа — припремно образо-  
 вање  
 прозволи — сугестија  
 просохи — пажња  
 псалтис — поја~~џ~~  
 психи — душа  
 сома — тело  
 софиа — мудрост  
 сотириа — спасење  
 стефанос — ореол, венац, круна  
 синдиазмос — спајање, истовет-  
 ност  
 синагоги — сабирање, сабра-  
 ност, зборница  
 синидисис — савест  
 синидос — савест  
 синкататхесис — санзvoleње,  
 пристанак  
 техни — уметност  
 тхиос — божански  
 тхелисис — воља  
 тхеориа — созерцање, виђење,  
 видeње  
 тхеосис — обожење, сјединење  
 са Богом; учествовање у Ње-  
 говом савршенству и блажен-  
 ству кроз благодат.  
 Тхеотокос — Богородица, Мати  
 Сина Божијег по телу, Пре-  
 света Дева Марија  
 тхиратхен — спољни, световни,  
 ванцрквени

П. II  
1040

БСП С II 41 11378

# Теолошки потледи

ВЕРСКО НАУЧНИ ЧАСОПИС



10 = 6936578

КОНСТАНТИН КАВАРНОС

## **Византијска мисао и уметност**

20.832

**1-2 '78**

**ЧАСОПИС**

**и з д а ј е:**

**„П р а в о с л а в љ е” —**

**Новинско-издавачка установа**

**Српске патријаршије**

**с благословом**

**Његове Светости**

**Архиепископа пећког**

**Митрополита**

**београдско-карловачког**

**и Патријарха српског**

**Г е р м а н а**

**У р е ђ и в а ч к и о д б о р**

**Епископ марчански др Данило Крстић**

**(главни и одговорни уредник),**

**др Чедомир Драшковић,**

**др Димитрије Калезић,**

**др 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**

**ЧАСОПИС**

**и з д а ј е:**

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

**У р е ђ и в а ч к и о д б о р**

**Епископ марчански др Данило Крстић  
(главни и одговорни уредник),  
др Чедомир Драшковић,  
др Димитрије Калезић,  
др 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**



## САДРЖАЈ

|  |    |
|--|----|
| I. Философија . . . . .                                | 3  |
| II. Пут ка сазнању . . . . .                           | 17 |
| III. Савест . . . . .                                  | 25 |
| IV. Добротољубије (лепотољубије) . . . . .             | 32 |
| V. Естетско испитивање византијске уметности . . . . . | 41 |
| VI. Иконографија . . . . .                             | 57 |
| VII. Мануил Панселинос . . . . .                       | 62 |
| VIII. Ел Греко и византијско сликарство . . . . .      | 68 |
| IX. Црквена музика . . . . .                           | 79 |
| X. Химнографија . . . . .                              | 89 |
| Мати грчко-српски глосар . . . . .                     | 95 |



Часопис излази четири пута годишње  
Цена једном примерку 20,00 динара.

Годишња претплата:  
за нашу земљу 80,00 динара,  
за иностранство 7,00 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.

Ш т а м п а  
„Сава Мухић”, Земун, М. Тита 46-48.

## САДРЖАЈ

|  |    |
|--|----|
| I. Философија . . . . .                                | 3  |
| II. Пут ка сазнању . . . . .                           | 17 |
| III. Савест . . . . .                                  | 25 |
| IV. Добротољубије (лепотољубије) . . . . .             | 32 |
| V. Естетско испитивање византијске уметности . . . . . | 41 |
| VI. Иконографија . . . . .                             | 57 |
| VII. Мануил Панселинос . . . . .                       | 62 |
| VIII. Ел Греко и византијско сликарство . . . . .      | 68 |
| IX. Црквена музика . . . . .                           | 79 |
| X. Химнографија . . . . .                              | 89 |
| Мали грчко-српски глосар . . . . .                     | 95 |



Часопис излази четири пута годишње  
Цена једном примерку 20,00 динара.

Годишња претплата:

за нашу земљу 80,00 динара,  
за иностранство 7,00 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  
сепретаријата 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.

# **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. \$ 7.