

Теолошки погледи

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

БЕОГРАД, 1979.

ГОДИНА XII

БРОЈ 4

ПОВОДОМ 1600-ГОДИШЊИЦЕ СВЕТОГ ВАСИЛИЈА ВЕЛИКОГ

СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ:

О ДУХУ СВЕТОМ*)

ГЛАВА 18: КАКО У ИСПОВЕДАЊУ ТРИЈУ ИПОСТАСИ ОЧУВАВАМО БЛАГОЧЕСТИВИ ДОГМАТ МОНАРХИЈЕ (ΤΗΣ ΜΟΝΑΡΧΙΑΣ = ЈЕДНОНАЧАЛИЈА, ЈЕДНОГ ПРИНЦИПА), ГДЕ ЈЕ УЈЕДНО И ИЗОБЛИЧЕЊЕ ОНИХ КОЈИ ДУХА (СВЕТОГ) ПОДБРОЈАВАЈУ.¹

[44.] Господ, предајући нам (Имена)² Оца и Сина и Светога Духа (ср. Мт. 28, 19), није (нам их) предао заједно са бројањем. Јер није рекао: (Крштавајте) у прво и друго и треће, нити: у један и два и три. Него нам је кроз света Имена даровао познање вере која води спасењу. Отуда, оно што нас спасава јесте вера (а не број). Број пак је измишљен као знак који показује колико има нечега. Међутим, они који одасвуд за себе извлаче штету, они се и способношћу бројања служе против вере. Иако се ништа од других ствари не мења додавањем бројева, они се, ипак, у односу на Божанску природу, боје (додавања) броја, да не би њиме премашили меру части која припада Духу (Светоме).³

Али, о! мудраци, заиста је далеко изнад броја Недоступно (тј. Божанство), као што је и стара јеврејска побожност посебним знацима исписивала неизрециво Име Божје и тиме је представљала (Његово) превасходство над свима.⁴ А ако пак и треба бројати, нека се макар тиме не повређује истина. Јер, или треба ћутањем поштовати Неизрециво, или благочестиво бројати оно што је Свето.

Један је Бог и Отац, и Један Јединородни Син, и Један Дух Свети. Сваку од (Божанских) Ипостаси објављујемо појединачно (*μοναχῶς*); а када треба збрајати заједно, онда то не чинимо незналачким бројањем да не бисмо дошли до појма много-боштва.

[45.] Јер бројимо не додавањем, да бисмо бројно повећали од једнога у мноштво, говорећи: један, два, три; или: прво, друго, треће. Јер „ја сам Бог први, и ја сам последњи” (Ис. 44, 6). А за *другога* Бога никада, па ни данас нисмо чули. Јер, поклањајући се *Богу из Бога* (Θεὸν ἐκ Θεοῦ),⁵ ми (тима) исповедамо и посебност Ипостаси и остајемо при Монархији (једноначалију), не разбијајући Богословље у раздробљено мноштво, зато што се у Богу Оцу и Богу Јединородном созерцава на неки начин једно исто обличје (μορφὴν = природа),⁶ које се изображава неизменљивошћу Божанства. Јер је Син у Оцу и Отац у Сину (Јн. 14, 10), пошто је Овај онакав какав је и Онај, и Онај какав је Овај, и у томе су (Они) једно. Тако, дакле, по одликујућем својству Лица (τῶν Προσώπων)⁷ Они су Један и Један, а по заједничности природе — Обојица су једно.

Како пак, ако је Један и Један, нису два Бога? Зато што се царем назива и царева слика, и (ипак) нису два цара. Јер нити се моћ цепа, нити се слава раздваја. Као што је начело и власт која влада над нама једна, тако је и наше славословље једно, а не многа; јер поштовање слике прелази на прволик.⁸ Оно дакле што је овде слика по подражавању, то је тамо Син по природи. И као што је код ствари начињених (људском) вештином сличност по облику, тако се и код Божанске и несложене природе јединство налази у заједници Божанства.

Један је такође и Дух Свети, и Он се појединачно (μοναδικῶς) објављује, и кроз Једнога Сина са Једним Оцем сједињује, и (тако) Собом допуњује (συμπληροῦν) Свехвалну и Блажену Тројицу. Његову својственост (οἰκειώσιν = присност) са Оцем и Сином довољно показује то што Он није стављен међу мноштво твари, него се јединствено (μοναχῶς) изговара (Његово Име). Јер Он није један између многих (духова), него је Један. Као што је Један Отац, и Један Син, тако је и Један Дух Свети. Он је, зато, толико одвојен од тварне природе колико и приличи Јединственоме у односу на збирно и множинско. А сједињен је Он са Оцем и Сином толико колику присност има јединица са јединицом.

[46.] Но нису само одавде докази о (Његовој) заједници по природи (са Оцем и Сином), него и (из тога) што је Он *из Бога* (ἐκ τοῦ Θεοῦ); не као што је све *од Бога*, него као Онај који је произашао из Бога, (произашао) не рођењем као Син, него као Дух уста Његових (Пс. 33, 6).⁹ Али свакако, нити су (овде) уста (неки) орган, нити је Дух — (неки) дах који се разлива, него су и уста богодолично (схваћена), и Дух је живо суштаство, господар светости (ἀγιασμοῦ = освећења). На овај се начин сама по себи показује својствена блискост (Његова са Оцем), док начин (Његове) личне егзистенције (τοῦ τρόπου τῆς ὑπαρξεως) остаје неизрецив.¹⁰

А Он се назива и *Духом Христовим*, јер је по природи Њему својствен. Зато, „ако ко нема Духа Христова, он није његов” (Рм. 8, 9). Отуда, једино Он достојно прославља Господа. Јер (Господ) вели: „Он ће

ме прославити" (Јн. 16, 14), не као твар, него као *Дух Истине*, који јасно у Себи објављује Истину, и као *Дух Премудрости*, који у Својем величанству открива Христа — Божију Силу и Божију Премудрост (1 Кор. 1, 24). И као Утешитељ, Он у Себи оцртава (*χαρακτηρίζει*) доброту Утешитеља који Га је послао (ср. Јн. 14, 16). И у Своме достојанству Он пројављује величанство Онога од Кога је произашао (тј. Оца).¹¹

Постоји пак слава: једна природна, као што је светлост слава сунца, и друга спољашња, која се по слободној вољи и са расуђивањем одаје достојнима. Но и она је (опет) двострука. Јер се вели: „син прославља оца, и слуга господара свога" (Малах. 1, 6). Од те две (славе), једна — служитељска, приноси се (Богу) од стране твари; друга — — домаћа (*οἰκειοτική* = својствена, сродничка), да тако кажем, испуњује се од стране Духа (Светога). Јер, као што (Господ) за Себе говорише: „Ја Те прославих на земљи, дело сврших које си ми дао да чиним" (Јн. 17, 4), тако и за Утешитеља (вели): „Он ће ме прославити, јер ће од мојега узети, и јавиће вам" (Јн. 16, 14). И као што је Син прослављен од Оца, који говори: „И прославих Те, и опет ћу прославити" (Јн. 12, 28), тако се прославља и Дух кроз заједницу са Оцем и Сином, и кроз сведочење Јединороднога, који говори: „Сваки грех и хула опростиће се вама људима, али хула на Духа (Светога) неће се опростити" (Мт. 12, 31).

[47.] Када пак оном силом која просветљује устремљено гледамо лепоту *Слике* (*τῆς εἰκόνης*) Бога невидљивога (ср. Кол. 1, 15), и кроз Њу бивамо узвођени до виђења надлепоте *Прволика* (*τοῦ ἀρχετύπου*), ту негде је присутан нераздвајно (уз Њих и) Дух познања, Који онима који желе да виде Истину даје у Себи моћ за тајнозрење (= сагледавање) те *Слике* (Божје), не споља им то показујући, него их у Себи Самоме уводећи у познање.¹² Јер, као што „нико незна Оца, осим Син" (Мт. 11, 27), тако исто „нико не може назвати Исуса Господом, осим у Духу Светом" (1 Кор. 12, 3). И није речено „кроз Духа", него у Духу. И још: „Бог је Дух, и који Му се клањају, треба да Му се у Духу и Истини клањају" (Јн. 4, 24), као што је написано: „У светлости Твојој" — то јест у просветљењу Духа — „видимо светлост" (Пс. 35, 10) — „Светлост Истиниту, која просветљује свакога човека који долази на свет" (Јн. 1, 9). Тако Он (тј. Дух) у Себи показује славу Јединороднога, и истинским поклоницима у Себи даје познање Бога (Оца).

Пут, дакле, богопознања јесте (овај): од Једнога Духа, кроз Једнога Сина, до Једнога Оца. И обратно: природна Доброта, и Освећење по природи, и Царско достојанство простире се од Оца, кроз Јединороднога, до Духа (Светога). Тако се и (Три) Ипостаси признају, и благочестиви догмат Монархије не губи се.

Они пак који допуштају подбројавање, говорећи: прво, друго, треће, такви нека знају да (тима) јелинску заблуду многобоштва уводе у пречисто хришћанско Богословље.¹³ Јер тај зли поступак подбројавања ничему другоме не води, осим да се признаје први и други и трећи Бог. Но нама је довољан онај поредак (*ἀκολουθία*) који нам је Господ дао (ср. Мт. 28, 19), који ако неко помућује, тај грешништа мање него што је безбоштво ових (претходних).¹⁴

Да се, дакле, нимало не прекида заједништво по природи овим начином подбројавања, како то они погрешно мисле, довољно смо (до сада) показали. Али, (рецимо) да се сложимо са оним који воли да се препире и сујетно надмудрује, и пристанемо да кажемо да, сходно подбројавању, неко јесте *други* наспрам некога. Погледајмо шта произилази из такве поставке. Речено је (у Св. Писму): „први је човек од земље, земљан; други је човек Господ с неба” (1 Кор. 15, 47). И на другом месту: „Није, вели, прво духовно, него телесно, па онда је духовно” (1 Кор. 15, 46). Ако се, дакле, ово *друго* подбројава ономе *првом*, и ово подбројавано мање је по части од онога у односу на које се подбројава, онда би, према вашем мишљењу, духовни човек био мањи по части од телеснога, и небески човек од земаљскога. (А то не може бити).

(Затим следи *глава 19*: Против оних који говоре да Духа Светога не треба славити, тј. да Њему не треба одавати исту славу и част као Оцу и Сину).

— Превео јеромонах Атанасије

НАПОМЕНЕ:

* Велики Отац Цркве Христове Православне, *Свети Василије Велики* (330—† 1. јан. 379 г.), чију хиљадушестогодишњицу прослављамо, своје знаменито дело *О ДУХУ СВЕТОМЕ* (Περὶ Ἀγίου Πνεύματος) написао је током 375. године, и то на молбу свог млађег пријатеља и ученика Св. Амфилохија, тада већ (од 374 г.) епископа Иконијског (у малоазијској покрајини Киликији). Непосредан повод за настанак овог другог великог богословског списа Василијевог (његово прво догматско дело *Против Евномија*, написано је још 364. године), био је, како нам то сам Св. Василије описује у почетку овог свог дела (глава 1, § 3), догађај који се десио на богослужењу у његовој митрополији — Кесарији Кападокијској, на празник Св. мученика Евпсихија, 7. септембра 374. године (ср. и *Писма* 100 и 176). Том приликом је Св. архиепископ Кесаријски током црквене службе употребљавао наизменично ове две доксологије (тј. *славе, возгласе*) у част Свете Тројице: „Слава Оцу кроз Сина у Светоме Духу”, и „Слава Оцу са (μετὰ) Сином и са (σὺν) Светим Духом”, наглашавајући на неки начин ову последњу формулацију (која је такође веома стара, као и прва, ако не и старија од ње, што Свети Василије и доказује даље у књизи, глава 29), желећи тим речима и изразима (тачније: *предлозима, „слоговима”*, како сам каже) јасније истакнути *православну* веру у *једнако* божанско достојанство и исту част и славу Духа Светога са Оцем и Сином. Како је одмах после овог празника дошло до критика и напада на Св. Василија, од стране јеретика Аријанаца и Духобораца (због увођења тобож неких „новина” као што је ово друго *славословље* Свете Тројице), зато се млади епископ Амфилохије Иконијски (који се и иначе чешће обраћао Василију за упутства и савете, одакле је и настао највећи број *канона* = правила Светог Василија) обратио Василију са молбом да овај објасни њему и другима право *значење* тих „слова”, тј. кратких граматичких предлога које је Василије употребио у доксологијама, и зашто је био нападнут за употребу ове друге доксологије.

Уствари, главни разлог настанка Василијевог дела *О Духу Светом* била је борба против јеретика Аријанаца, и то оних крајњих — тзв. *Аномејаца*, а и њиховог својеврсног огранка — „полуаријанаца“, тзв. „Пневматомаха“, *Духобораца*. И једни и други употребљавали су само ону прву формулу доксологије, тумачећи притом израз „*кроз Сина*“ у смислу да је Син нижи и мањи од Оца (и, по Аномејцима, чак *несличан* Оцу), а израз „у Духу“ у смислу да је Дух Свети *створење*, сасвим нижи и мањи од Оца и Сина и зато не може бити Њима прибрајан и с Њима изједначаван (што је Василијева друга доксологија управо наглашавала). За јеретике Аномејце, на челу којих је у Василијево време стајао Евномije Кизички покушавајући да обнови строги Аријанизам, већ само различито произношење Божанских *Имена* Св. Тројице, тј. у различитим граматичким склоповима и уз различите предлоге („из“ за Оца, „кроз“ за Сина, „у“ за Духа), означава њихову међусобну *несличност* и *неједнакост*, и то не само по произношењу, него и по природи!?! За Духоборце пак (на челу којих је у ово време стајао Василијев дојучерашњи пријатељ, непостојани Евстатије Севастийски — ср. *Писмо* 263, 3), који су признавали Сина за Бога и прихватили Његово равно прибрајање Оцу, док Духа Светог нису признавали да подједнако припада Светој Тројици, она прва доксологија је поговарала, док су зато ову другу Василијеву доксологију оштро напали јер се њоме Дух Свети прибраја Оцу и Сину и заједно са (συν) Њима поштује и слави као у свему *једнак* Њима. Зато је овај Василијев спис уствари већим делом уперен против Духобораца, као што ћемо још видети баш из ове 18. главе коју смо овде превели.

Површно читање овог ретко студиозног богословског дела Св. Василија може оставити утисак да се у њему води распра само „о речима и слоговима“, како то и сам Св. Василије примећује. Међутим, дија-лектички начин расправљања у овој књизи („δια-λεκτική“ и значи: „*кроз-речни*“, „*раз-речни*“, „*раз-говорни*“) изазван је аномејском, и уопште јеретичком, „технологијом речј и слогова“ (као што са горчином констатује Св. Василије и у *Писму* 90, 2: „Ти људи не говоре о Богу, него се *играју речима*: τεχνολογοῦσιν καὶ οὐ θεολογοῦσιν ...“). Наиме, широка употреба грчке незнабожачке философије у Василијево време одвела је многе од оних који су се бавили хришћанском теологијом у такве заблуде, да је њихово учење било не теологија него неприхватљиво и погубно извртање богооткривене хришћанске Истине, и то пре свега у учењу о основној истини хришћанског Откривења: Светој Тројици. Зато се Василије Велики, један од најобразованијих људи свога времена и неупоредиви познавалац грчке философије у свим њеним издањима, подухватио да ову, у односу на Хришћанство и његову богооткривену Мудрост, заиста „сујетну спољашњу мудрост“, тј. философију, постави на њено право место, и да на философирајућу јеретичку „технологију“ одговори истинском богоданом *Теологијом*, која се садржи у животворном *богопредању вере* Цркве Христове, садржаном и доживљаваном у благодатном опиту и таинству „*проповеди и догмата*“ (δογματῶν καὶ κηρυγμάτων) у Цркви Свете Тројице. Зато је његово дело *О Духу Светоме* уствари само црквено-предањски коментар богооткривеног Светог Писма, датога и доживљенога и тумаченога у живом благодатном опиту и искуству Духа Светог у Цркви (ср. глава 27—29 о живом *Предању* у Цркви). Отуда Василије и започиње да пише ово дело Амфилохију „са самим Духом Светим“ и, просвећен Духом, јасно примећује да аријанска и духоборачка „*микрологија* о слоговима и речима“ није ни мало ситна и безазлена ствар, него је то злобна и лукава замка уперена против црквене богодане вере и против спасења људи, а ту онда и најмање речи имају велико значење, као оно малено јеванђелско зрно горушичино. „*Да и не*, вели Св. Василије, само су два обична слога; међутим, највеће и најбоље добро — *Истина*, и највеће и крајње зло — *лаж*, често се садрже баш у тим малим речима“ (гл. 1, 2).

Из ове релативно невелике књиге Светог Василија (цела књига представља данашњих отприлике стотинак штампаних страница) изабрали смо да преведемо за ову прилику само њену 18. главу (књига иначе има 30 поглавља, и та подела је првобитна; подела пак на параграфе, има их 79, каснијег је порекла). Она је једна од богословски кључних глава књиге. Грчки текст је коришћен из најновијег критичког издања *Benoît Pruche-a, Basile de Césarée: Sur le Saint-Esprit, „Sources Chrétiennes“, № 17 bis, Paris 1968²* (са опширним уводом, преводом и примедбама, који су нам доста били од користи, мада се нисмо могли

увећ сложити у свему са овим вредним и добрим познаваоцем Светог Василија). Од осталих превода имали смо пред собом *новогрчки* превод (из серијског издања целокупних дела Св. Василија, текст и превод, изданих недавно од проф. П. Христу и његових сарадника у Солуну, том 10, припремио и превео доцент Т. Зисис), затим старији *руски* превод, и најновији *хрватски* превод Маријана Мандца: *Bazilije Veliki, DUH SVETI, „Služba Božja”*, Макарска 1978. (рад је за похвалу по солидности труда и залагања, са такође опширним уводом и краћим белешкама, корисним мада не увек тачним). — Наш је превод настојао да верно пренесе нашем данашњем читаоцу и *мисао* и *реч* Светог Василија.

*

¹ Глава 18. (§§ 44—47) у непосредној је вези са претходном 17. главом, у којој Св. Василије иступа „против оних који говоре да не треба *збрајати* (или: *прибрајати*) Духа Светога Оцу и Сину, него *под-бројавати* — *υπαριθμεῖσθαι*”, и где он затим износи правилно веровање о *благочестивом* (тј. правилном) *прибрајању* Духа Светога Светој Тројици. Ово последње излагање уствари прелази и у 18. главу, која и јесте то позитивно излагање праве вере у *равночасну*, тј. подједнаку припадност Духа Светога Светој Тројици, тј. доказује се Његова стварна *једнакост* са Оцем и Сином, без обзира на то што се Он у нашем изговарању *Имена* Лица Свете Тројице помиње последњи. Наиме, јеретици *Духоборци*, против којих је углавном и упућено и 17. и 18. поглавље ове књиге, нису дозвољавали *набрајање* (тачније: *прибрајање*, *збрајање*, *заједничко спомињање*) Духа Светога *заједно са* (*συν*) Оцем и Сином, јер Га нису сматрали за Бога него за биће ниже и мање од Оца и Сина, тј. у крајњој линији за *створење*, и зато су говорили да Духа треба *под-бројати* (тј. подчињавати) Оцу и Сину. Јер ако се Дух Свети *прибраја* и *збраја* (*συναριθμεῖσθαι* = сабројити, бројити заједно) *са* Оцем и Сином — а то је управо и чинио Свети Василије употребљавајући ову форму доксологије: „Слава Оцу и Сину *са* (*συν*) Светим Духом” — онда значи да је Он раван Њима, а то управо ови нису признавали. Зато су се Духоборци лукаво држали само оне прве форме доксологије, у којој се слава одаје Оцу „*кроз* Сина у Светоме Духу”, где, по њима, предлог „у” (*εν*) показује да је Дух нижи и мањи од Оца и Сина, и зато, као *нижи* од Њих, може бити само *под-бројаван*. Ову јеретичку лукаву „игру бројања” и бројева, узету из грчке философије — стојичке, перипатетичке и неоплатонске — прозрео је Свети Василије и окренуо је против њих самих. Јер, вели он, ако се већ хоће *уводити бројање* у Теологију (тј. у учење о Светој Тројици), онда оно као *набрајање*, *прибрајање*, *збрајање*, *сабирање*, припада онима који су исте части међу собом (гл. 17, 42), и као такво нити шта додаје нити одузима природи онога што се броји или *набраја* (гл. 18, 44 и 47). Отуда и *приписивање* Духа Светога Оцу и Сину открива и показује Његову „*исотимију*” и „*хомотимију*” = *равночасност*, *једнакост* по части и слави, а то значи да самим тим сведочи и о Његовој *са-природности* и *једно-природности*, *једнасушности* са Оцем и Сином. Употреба стојичког и перипатетичког „*сујетног мудровања*” око *прибројавања* и *под-бројавања* (изрази *συναριθμεῖσθαι* и *υπαριθμεῖσθαι* потичу из Аристотелове *Никомахове етике*, I, 7—8), где се под „*подбројавањем*” уствари подразумева *раздељивање општега на посебно*, на мање делове и подразделе, ништа није помогла Духоборцима и Св. Василије у 17. глави показује рационално и философски неодрживост њихове тезе — да то примене на Светог Духа. Јер тајна Хришћанског Бога — Свете и Спасоносне Животворне Тројице, није наравно у *броју*, ни у *броју један* ни у *броју три*, нити у *једнобројности* нити у *трибројности*, него у *надумној тајни Тријединства* Бога: Оца и Сина и Светога Духа, или Оца *са* Сином и *са* Светим Духом. Тријединство, *Три-ипостасност* Свете Тројице — Једног и Јединог Живог и Истинитог Бога нашег, није нека аритметичка истина, него созерцање пуноће откривења Тројичног Бога: Оца и Сина и Светога Духа, као што нам је сâм Господ предао ту свету истину у светом Крштењу: „Идите и научите све народе крстећи их у *Име Оца и Сина и Светога Духа*” (Мт. 28, 19). Зато Св. Василије у 18. глави и полази на почетку и враћа се опет на крају на тај богодани и богооткривени „*поредак*” (*ακολουθία*) светих и неисказивих и непоновљивих Божанских *Имена* (о чему је он говорио већ и у своме ранијем делу *Против Евномија*) датих нам од самог Господа у тајни крштења и благодатног препорођења. Тамо.

у крштењу, Дух Свети се исповеда и признаје и произноси *заједно са* Оцем и Сином, и то је, пре сваког бројања и изнад сваког бројања, најбољи доказ да је Дух *раван и једнак* Оцу и Сину по *частима, и слави, и достојанству, и природи*. Ако пак треба већ „бројати“, онда је једино правилно и благочестиво бројање, којим се „не повређује и не злоставља Истина“, управо ово светокрштењско, по којем Дух Свети *припада* Светој Тројици и тако „Собом допуњује (συνπληροῦν) Прехвалну и Блажену Тројицу“ (гл. 18, 45). — Ипак, Света Тројица: Отац и Син и Дух Свети, нису „три Бога“, јер су *Три Божанске Ипостаси* сједињене у једној *природи* (или *суштини*), у једном неизменљивом и простом Божанству, које је уствари Божанство (= природа = суштина) Бога Оца, из Којега се рађа једносусштни Син и проиходи источастни (οριζων) Свети Дух. То је истинско хришћанско **БОГОСЛОВЉЕ**, тј. пуноћа Богооткривења Једнога Бога у *Тројици* и *Тројице у Јединици*, откривење и очување благочестивог догмата **ΜΟΝΑΡΧΙ-ΙΕ** Оца, са Његовим, из Њега рођеним Јединородним Сином и Његовим, из Њега произашлим Духом Светим, чему је и посвећена цела ова 18. глава књиге *О Духу Светом* и низ других значајних пасуса и делова у укупном богословском опусу Светог и заиста Великог Василија. Да кажемо овде још и то, да Василијево, односно хришћанско исповедање *Трију Ипостаси* (у наслову ове 18. главе и даље, а и на толико других места) није Платиновом учење о „τρεῖς ἀρχαὶ ὑποστάσεις“ (= три началне ипостаси — ср. Платинове *Енеаде* V, 1 *наслов*), јер то неоплатонско учење Василије изричито критикује и претходно (глава 16, 38) и овде мало ниже (§ 45), где Василије одбацује редни број за Св. Тројицу: „прво, друго, треће“ (док је Платин управо то чинио — *Енеаде* V, 1, 7).

² Речи стављене у заграде не налазе се у грчком тексту, а стављене су ради јасноће превода и технијег читања.

³ Страх од *бројања*, тј. прибарања Духа Светога уз Оца и Сина, дакле Његовог *са-брајања* са Њима и јесте оно што је напало Духоборце да устану против Василијеве друге доксологије: „Слава Оцу *са* Сином, *са* Светим Духом“. Против тог и таквог „бројања“ измислили су они „под-бројавање“, за које ће Св. Василије, при крају ове главе (§ 47, претпоследњи пасус), рећи да оно води директно у јелинско много-боштво.

⁴ Јевреји су у Старом Завету увек писали Име Божје „*Јахве(х)*“ само са 4 консонанта (тетраграм): *ЈХВХ*, а после Вавилонског ропства нису Га више ни изговарали. Масорети су уместо тога читали тетраграм као *Адонај*.

⁵ Израз „*Бог из Бога*“ налази се у Никејском Символу вере, који су Символ многи из партије Духобораца (па и сам Евстатије Севастискли) били потписали још 365. године. Василије се овде позива на изразе употребљене у том Символу за Сина и указује на потребу доследног продужења те исте вере и на Духа Светога (иако за Њега још не употребљава овде израз „*Бог из Бога*“), јер је и Он такође „*из Бога*“ Оца као *Дух уста* Божјих (мало ниже, § 46). Ово указује на то да Василије пред собом има пре Духоборце неголи Аномејце, који за Никејски Символ нису хтели ни да чују.

⁶ Реч *μορφή* иако буквално значи *обличје, форма*, код Св. Василија може значити и *природа* — *φύσις* (ср. Против Евномија, I, 18).

⁷ Св. Василије више воли и чешће употребљава израз *Ипостас*, *Ипостаси* (као напр. мало пре овога, или као напр. у гл. 25, 59 и др.), јер му реч „*Просопон*“ није довољна да изрази тајну пуне реалности личне егзистенције сваког од Божанских Лица, а и због Савелијеве јереси (ср. *Писмо* 236, 6 Амфилохију).

⁸ Овај израз Св. Василија биће у време борбе са иконоборством веома често навођен у корист поштовања светих икона, и употребљаваће се у смислу као да он директно говори већ тада о преласку части одаване *икони* на сам њен *прволик*, тј. на лице Господа или Светога чији је лик нацртан на икони.

⁹ Исту мисао развија опширније Св. Василије у гл. 16, 38, где овај псалмски израз повезује и поистовећује са Господњим речима у Јн. 15, 26: „Дух уста Божјих — Дух Истине, који од Оца исходи“. Василијево учење о Духу Светом не само што не оставља ни најмање места за латинско учење о *Filioque*,

него то учење богословски потпуно искључује, и то пре свега учењем о Монархији Оца.

¹⁰ Василијев израз „τροπος της υπαρξεως” настоји да изрази неизразиву и неизрециву тајну *ипостасне* (личне, личностне, персоналне) егзистенције Божје, тј. *Једног Божанства* (= природе, суштине) у три, или као *Три Ипостаси*, Три Личности међусобно несливене и нинашто друго не сводиве. Све Три Божанске Ипостаси су посебне и лично егзистентне, мада су *једносуштне* и *једноприродне* (једнобитне) међу собом. „Начин” пак — *τροπος* — тог Њиховог личног постојања: тј. *очинство* Оца, *синовство* Сина, и поготову *светост* Духа (ср. *Писмо* 236, 6) остаје несхватљив и неизрецив.

¹¹ Види примедбу 9. И В. Pruche и М. Mandac узалудно покушавају да овде виде неку могућност „науке о изласку Духа из Сина”, да би на крају ипак признали да Василијев текст тако нешто не садржи. Василијевом и уопште Кападокијском Пневматологијом искључена је теолошки и сама могућност заснивања учења о Filioque.

¹² Из ове реченице, као и из следећег пасуса о путу истинског богопознања, очигледно је, као што то с правом констатује о. Г. Флоровски, да у свом богословљу о Светоме Духу Свети Василије Велики исходи из благодатног опита духовнога живота Цркве. Зато је његово богословље живи опит и искуство у којем се доживљава и изражава сама богооткривена вера Цркве. Стога је у *кондаку* Св. Василију (1. јануара) и речено за њега да се „јавио и показао као *непоколебљиви темељ* Цркви... *потврђујући својим догматима*”, тј. својим богословствовањем, веру Цркве као живу истину спасења.

¹³ Реч *Богословље* — Θεολογία — овде, као и претходно у § 45 (пасус 1), значи: потпуно и правилно и савршено исповедање и раскривање богооткривене истине о Светој и Божанској Тројици, међусобно једнакој и равночасној и сједињеној *Монархијом*, тј. једним Принципом *Једнога Бога* Оца, тј. хришћанским богооткривеним Монотеизмом, који се раскрива не као „Трибоштво” или још мање као „Многобоштво”, него као ТРОЈИЧНОСТ. Још је Св. Атанасије Велики писао: „Савршено Богословље је у Тројици” (Против Ариј. I, 18). Или у једном другом тексту (који се приписује њему, а уствари је више кападокијски): „Ми у Богословљу исповедамо Једну природу Свете Тројице, а Три Ипостаси” (PG 28, 537B). Зато и вели напред (§ 45) Свети Василије: Ми, исповедајући Сина и Духа из Једног Оца, „остајемо при Монархији (= Монотеизму), и не расејавамо Богословље (= веру у Тројично Божанство) у раздробљено мноштво”. — Уопште речено, код Св. Василија и Кападокијских Отаца *Богословље* — Θεολογία — значи оно што се односи на Свету Тројицу (за разлику од „Икономије” — *Домостроја*, тј. онога што се односи на Божје стварање света и спасење кроз Оваплоћење Христово).

¹⁴ Највероватније да се овде подразумева Аполинарије Лаодикијски за кога Св. Василије нешто слично говори у *Писму* 129, 1 и 52, 4.

Summary

St. Basil of Cappadocia:

DE SPIRITU SANCTO (CH. XVIII)

On the occasion of 1600 anniversary of St. Basil's dormition, hieromonk Athanasye Yevtich translated into Serbian the XVIII-th chapter of St. Basil's *De Spiritu Sancto*. He gave a short introduction and commentary to this subtle theological work of St. Basil, wherein the coequality of the Holy Spirit in the Trinity is firmly stated.

ЈЕРОМОНАХ ДР АТАНАСИЈЕ ЈЕВТИЋ:

Теолошко дело Св. Василија Великог између »Никејаца« и »Источних«*

1. У историји црквеног тројичног богословља, то јест богословског изражавања и формулисања црквене вере у Свету Тројицу: Оца и Сина и Светога Духа, несумњиво да 4. век заузима изузетно место и представља нешто скоро непоновљиво. Јер се управо у 4. веку одвијала најжешћа догматска борба Отаца Цркве са највећим антиринитарним јересима. Оцима 4. века предстојало је да издрже пре свега веома тешку црквену и богословску борбу са најопаснијом антиринитарном јереси насталом у њихово време — са Аријанством, које је порицало божанство Сина Божјег а тиме и саму Свету Тројицу, и са својеврсним огранком Аријанства — Духоборством, које је Духа Светога сматрало не за Бога већ за обичну твар, чиме се такође порицала вера у Свету и Божанску Тројицу. Ми данас знамо да су и Аријанизам и Духоборство, као изразито антиринитарне јереси, биле у истом том 4. веку богословски и црквено побеђене и осуђене, и то на Никејском и Цариградском сабору. А осуђене су обе ове јереси зато што су порицале богооткривену истину, садржану у црквеном Писму и Предању: да је хришћански Бог — СВЕТА ТРОЈИЦА. То јест, да су *три* света и непоновљива *Имена* из Божанског Откривења уствари реалне *Три* Божанске *Ипостаси*: Отац, Син и Дух Свети, како то особито наглашава Св. Василије Велики у својим делима.¹ Међутим, не само осуђивање и одбацивање, него и коначно превазилажење Аријанства и Духоборства није било ни мало лак богословски посао, и зато то и није текло тако лако.

Аријанско и духоборачко одбацивање вере у Свету Тројицу, као првоосновни догмат Хришћанства, чињено је, као што је познато, на начин потпуно супротан антиринитарној јереси која им је претходила, тј. јереси Монархијанизма, чији су главни представници били: на Западу — Савелије, а на Истоку — Павле Самосатски. Наиме, мо-

*) Предавање одржано на Екуменском теолошком симпозијуму у Регенсбургу (16—21. јула 1979) посвећеном 1600-годишњици Светог Василија Великог.

¹ Особито инсистира на томе Св. Василије у свом делу *Против Евномија* (I, 5.16; II, 6—8.28 и др.). Ср. такође *О вери*, 4 (PG 31, 685—8).

нархијанска јерес из 3. века, под утицајем јудејског уско монотеистичког схватања Бога, порицала је веру у Свету Тројицу *сливањем* свих трију Божанских Лица у једно. Тиме се уствари порицало стварно постојање Сина и Светога Духа као посебних Божанских Лица и они су сматрани само за различите *форме* јављања Бога („модусе” — по тзв. Савелијевом модализму), или за различите *силе* Божјег деловања у свету („динамис” — по тзв. динамизму Павла Самосатског). Насупрот овоме монархијанском „сливању”, аријанци, под утицајем углавном јелинистичке религиозно-философске мисли (која, као и јудејска мисао, није могла да прихвати хришћанско откривење о Богу-Тројици) порицали су Свету Тројицу *раздељивањем*, тј. суштинским одвајањем и деградирањем Сина и Духа од Бога Оца. Очигледно је, дакле, да су јерес Савелијева и јерес Аријева биле међусобно супротне, али су се у крајњем резултату обе оне сводиле на једно исто, на порицање црквене вере у Свету Тројицу. Овако међусобно супротстављене ове две антитринитарне јереси Свети Василије Велики назвао је следећим карактеристичним именима: Монархијанство — „јудејствујућом јересју” (због стерилног ултрамонотеизма), а Аријанство и Духоборство — „јелинским многобоштвом”, јелинским политеизмом (због раздељивања једнога Божанства на три „бога”).² Између ове две крајности и неуравнотежености налазила се притешњена тројична теологија Цркве у 4. веку. Пут црквеног тројичног богословља за Оце четвртога века, а особито за велике Кападокијце, на челу са Св. Василијем Великим, који је и поднео главни терет борбе са споменутим јересима, пролазио је управо златном средином између ових двеју крајности. Али не зато што се Истина налази увек негде „у средини”, у компромису између две крајности, него зато што је, по речима Василијевог најприснијег друга и саборца у богословљу Григорија Богослова, тај средњи пут био сама *Истина*, тј. тај пут је био само оно *исповедање вере* Цркве у Свету Тројицу, како га је Црква првобитно примила од Христа преко Светих Апостола и како је то апостолско исповедање предано и сачувано у светом Крштењу (Мт. 28, 19)³. Избегавање и монархијанске и аријанске јеретичке крајности и неуравнотежености за Св. Григорија Богослова и Светог Василија означавало је „остајање у границама истинског богопоштовања” („*ἐν ὁρίσιν ἵστασθαι τῆς θεοσεβείας*”)⁴.

2. Да бисмо боље схватили те „границе истинског богопоштовања”, тј. праве црквене вере у Свету Тројицу и правилног (= *православног*) богословствовања о Њој, на чему је нарочито инсистирао Св. Василије Велики, потребно је ма и у најмањој мери погледати историју Монархијанске и Аријанско-духоборачке јереси и реакције на њих, на Истоку и на Западу. Монархијанска јерес се јавила крајем

² Ср. *О Духу Светом*, 18, 44—45 и 77; *Писмо* 210, 3. Ср. и Св. Григорије Богослов, *Беседа* 20, 5—6 и 8, 1 (PG 35, 792. 1072).

³ Многобројна су места где се Св. Василије позива на „предање спасоносног крштења” о Тројичној вери: *Против Евномија* I, 5; II, 22, III, 2.5; *О Св. Духу*, 12, 28; *Писмо* 105 и 259, 2; *Омилија* 24, 5 и др.

⁴ Св. Григорије Богослов, *Беседа* 20, 5—6 (PG 35, 1072). Ср. и Григорије Ниски, *Против Арија и Савелија* (PG 45, 1281).

2. и почетком 3. века најпре на Истоку, па се затим пренела и на Запад и у сами Рим. На Истоку се против Монархијанства борио већма од других, и то са успехом, учени александријски богослов Ориген, а такође и низ источних црквених сабора (особито у Антиохији), који су врло енергично осудили монархијанску јерес јудејски схваћеног „монотеизма” и исповедили традиционалну веру хришћанског Источа у Триипостасног хришћанског Бога. И на Западу је јерес Монархијанства била глобално осуђена, и то баш у лицу самог Савелија, и двојица између најбољих западних богослова — Тертулијан и Иполит — сасвим су јасно у својим богословским списима разоткривали лаж и заблуду Монархијанизма, исповедајући са своје стране црквену веру у Свету Тројицу. Али, изгледа ипак да ни Тертулијан ни, готову, Иполит нису имали главну реч у западном тројичном богословљу свога времена, а и касније. Јер, судећи по личном сведочанству самог Светог Иполита, у Риму су у 3. веку баш римски епископи — Зефирин и нарочито Калист (217—222. г.) — били заражени неком врстом монархијанске јереси (извесним модифицираним Савелијанизмом)⁵. И уопште, постојала је на Западу извесна тенденција богословске мисли латинске ка извесном унитаризму, ка једностраном подвлачењу и наглашавању више *јединства* неголи *тројичности* у Богу. У свом приступу тајни Бића Бога западна богословска мисао полазила је најчешће од јединства *природе* Божје, од *једне суштине* (una substantia) Божанства, и то је истицала у први план, и тек онда је говорила о три лица — tres personae —, а знамо да тај израз није био ни адекватан ни довољан. (У том смислу врло је карактеристичан био и нешто мало касније, тј. половином 3. века, настали спор између два Дионисија: Римског и Александријског, где се већ испољава различита перспектива и тенденција у приступу тајни Свете Тројице).

Гледано из ове перспективе, постаје нам далеко схватљивије зашто су, у време после Првог Васељенског сабора, и римски епископи и скоро цео Запад тако компактно стајали за никејски израз „једносуштни” (ὁμοούσιος), превиђајући, штавише, да под плаштом никејског „јединосушчија” Маркел Анкирски проповеда чисти Савелијанизам. На сва указивања са Истока да Маркел под „јединосушчијем” уствари проповеда монархијанску јерес Савелијевог типа, јер пориче Ипостас Сина, у Риму и на Западу остајали су глуви и неосетљиви. „Јер до сада, писао је поводом тога Св. Василије Светом Атанасију, они са Запада, у свим писмима која нам пишу, не престају анатемисати уздуж и попреко злогласног Арија и из Цркава га изгонити, док Маркелу (Анкирском), који је пројавио овоме супротну јерес и нечестиво порицао и само постојање Божанства Јединороднога, тумачећи погрешно назив „Логоса”, они никакав прекор не упућују”⁶. Ова прећутна симпатија западних „Никејаца” за Маркела, или макар њихова богословска неосетљивост пред опасношћу од његове јереси, карактеристична је већ сама по себи. Она једва да се може објаснити и оправдати политиком неподривања ауторитета Никејског Сабора,

⁵ Ср. Иполит, *Философумена*, IX—X. Ср. и Теодорит, *Историја јереси* 3, 3 (PG 83, 405).

⁶ *Писмо* 69, 2.

чији је Маркел био ватрени присталица. Јер управо од оваквих „Никејаца“ морао је да брани и штити и саму никејску веру у једносушност Сина Оцу Св. Василије Велики и остали велики Кападокијци на Истоку, тумачећи немонархијански (тј. правилно, источњачки *православно*) никејски израз „једносуштни“⁷.

Ово наше указивање на постојање на Западу у доникејском па и поникејском периоду извесне тенденције ка сагледавању и наглашавању пре свега једнога Божанства, једне божанске суштине (због чега ће за дуго остати недовољно схваћене све опасности од монархијанског „сливања“ Лица Свете Тројице), не значи још и тврђење да је та тенденција собом заклањала праву веру Цркве у Свету Тројицу, која је и на Западу несумњиво постојала. Узмимо само за пример Дионисија Римског, из 3. века, или још боље Св. Иларија Пиктавијског из 4. века, који су несумњиво правилно веровали у Свету Тројицу. Истина, Свети Иларије је доживео извештај Истока, али управо то што је он схватио и усвојио источно тројично богословље, показује да Запад није био туђ апостолској црквеној вери у Свету Тројицу.

3. У уџбеницима историје Цркве, поготову оним западним, а и бројним источним, обично се тврди да је после Првог Васељенског Сабора цео Исток био аријански или полуаријански. Мишљење, међутим, Светог Василија Великог није било такво. (У сваком случају, Василије није допуштао такво мишљење за свога епископа — Дијанија Кесаријског, наследника Ермогеновог (подписника Никејског символа на Сабору у Никеји), а међутим је Дијаније био из табора „Источних“)⁸. Несумњиво је, међутим, да, иако је Аријанство настало и раширило се углавном на Истоку и имало тамо велики број присталица, ипак је та јерес на том истом Истоку дефинитивно и без остатка и побеђена. Али, борба против Аријанства није вођена на исти начин на Истоку на који и на Западу. Уместо западног једностраног и упорног, али зато често формалног, држања за Никејски Сабор и анатемисања свих оних који не прихватају његов израз „омоусиос“ (једносуштни), на Истоку је борба са сваком од јереси вођена увек на једном далеко ширем и комплекснијем плану, па је такав случај био и са борбом против Аријанства. Исток је, истина, за дуго времена после Никејског Сабора био резервисан према никејском изразу „једносуштни“, али та резервисаност треба бити правилно схваћена, јер она у многим случајевима није била аријанска, јеретичка. Да би се схватило ово доста дуго неприхватање на Истоку никејске формуле „омоусиос“ треба се опет вратити мало уназад.

Видели смо како је раније монархијанска јерес била енергично осуђена свуда на Истоку. На великом Антиохијском сабору 268. године био је, штавише, осуђен и сам израз „омоусиос“, који је Павле Самосатски употребљавао баш у монархијанском смислу. (О томе нам сведоче и говоре Св. Атанасије, Св. Василије Велики и Св. Иларије). С обзиром на ову ранију осуду, и поготову после јавно савели-

⁷ О потреби правилног и здравог тумачења изрази „омоусиос“ говори Св. Василије већ у Писму 9, 3 (из 361/2. године).

⁸ Ср. Писмо 51, 1—2 упућено Воупорију еп. Колонијском.

јанског тумачења тога израза у 4. веку од стране Маркела Анкирског, Источним оцима није било лако прихватити — или једино на њему остати — израз „једносуштни“, макар иза њега стајао и један Никејски Сабор. Узет сам за себе, израз *ὁμοούσιος* несумњиво је садржао извесне опасности и допуштао је разна тумачења. Било је потребно тај израз јасно протумачити и отклонити од њега скривене, или придаване му, опасности. Зато код Св. Василија Великог наилазимо на стално наглашавање потребе *правилног* и *здрог* схватања и тумачења никејског израза „једносуштни“, и то схватања овог израза увек у контексту и осталих израза и имена употребљених у Никејском Символу за Сина Божјег⁹. Другим речима, како правилно примећује о. Георгије Флоровски¹⁰, никејску дефиницију било је могуће правилно схватити и протумачити само у контексту и склопу целостног веровања и исповедања хришћанске тројичне вере, а то је управо и учинио Свети Василије Велики и његови ученици Кападокијци. Уз то, треба овде подсетити и на чињеницу да је Никејски Сабор, наравно из оправданих разлога (против Аријевог „раздељивања“), више говорио о јединству и нераздељивости Божанског Бића, док је Источним епископима драгоцено било пре свега богословско исповедање *три Ипостаси*, то јест традиционална вера Цркве у *Тројицу*: Оца, Сина и Духа Светог. Зато је Дионисије Александријски у своје време, без имало колебања и попуштања, одговорио монархијанистима: „Ако у томе што постоје *три Ипостаси* они (Савелијанци) виде да су исте тиме раздељене, нека знају да су оне *три*, макар они то и не хтели; иначе, нека потпуно одрекну Божанску Тројицу”¹¹. Ово исповедање трију Божанских Ипостаси било је за Исток драгоцена традиционална вера Цркве од које се он ни по коју цену није хтео и није могао одрећи. О томе нам тако јасно и тако константно говори и сведочи Св. Василије Велики у својим делима. („Ако је почетак мог живота *крштење*, и први између свих дана — онај дан мога препорода (у крштењу), онда је очигледно да су и *речи*, драгоценије и значајније од свих других, управо оне које су изговорене у благодати усиновљења”, тј. речи при крштењу: „У име Оца и Сина и Светог Духа”)¹².

Треба, међутим приметити да су и Дионисије Александријски и многи епископи на Истоку, махом ученици Оригенови, заједно са драгоценим учењем о три Ипостаси, наследили и ону карактеристичну слабост Оригенове теологије — *субординатизам*. Ова слаба тачка Оригенске тријадологије биће веома вешто коришћена од стране аријанаца. Због тога ће нико други него сам Св. Атанасије Велики бити

⁹ Бројна су места где *Свети Василије* осећа за потребно да нагласи потребу правилног схватања и тумачења никејског „омоусиос“, особито у Писмима: ср. *Писма* 52, 1—3; 159, 1; 226, 3; 9, 3; 125, 1—3; 214, 3—4; 361. — У том погледу је Св. Василије имао пред собом донекле пример *Св. Атанасија Великог*, који у свом спису *О Саборима*. . . (§ 33—36) настоји да образложи и правилно протумачи главне изразе Никејског Символа: „ек тик усиас” и „омоусиос”.

¹⁰ У својој књизи *Восточние Отцы IV-го века*, Париж 1931, стр. 15.

¹¹ Овај цитат из Дионисија Александријског наводи баш сам *Св. Василије* у 29. глави књиге *О Светом Духу* (§ 72), када наводи сведочанства из доникејских Отаца о традиционалној вери у Божанство Св. Духа и самим тим у Свету Тројицу (PG 32, 201).

¹² *О Светом Духу*, § 26.

принуђен да брани свог претходника Дионисија Александријског, кога су аријанци присвајали себи и сматрали га својим једномишљеником. Карактеристично је, међутим, да у својој одбрани Св. Дионисија Свети Атанасије особито подвлачи његово учење о *Тројици*: „Тако дакле, вели Дионисије код Атанасија, ми Јединицу нераздељиво проширујемо у Тројицу, и опет Тројицу неумањену сводимо у Јединицу”. Овим се тројичним исповедањем, по Светом Атанасију, и Савелије ућуткује и Аријанска јерес побеђује¹³. Тојест, тим и таквим тројичним исповедањем истовремено се побија и монархијанско „сливање” и аријанско „раздељивање” Божанства у Тројици.

Традиционално источњачко учење о три Божанске Ипостаси било је најјаче оружје против сваког монархијанског „сливања”, јер се тим учењем исповедало стварно постојање трију несливених Божанских Лица: Оца и Сина и Светога Духа, и то ће стално наглашавати Св. Василије Велики. С обзиром да је овде, то јест на Истоку, полазна тачка богословља о Тројици била Ипостас *Бога Оца*, и да је с тога богословска перспектива била *тројична*, триипостасна (то јест: библијска персонална перспектива, где је као полазна тачка и вере и богословља Цркве служило *лично* Божје Откривење, лично — *ипостасно* — јављање Сина Божјег у телу (Јн. 1, 14.18), а оно је могуће само ако је *Јединородни Син* — не само „Логос” — Ипостас посебна од Оца, тј. посебна Личност, која као таква сведочи о своме *Оцу*, што ће Св. Василије такође наглашавати), због свега тога с правом је речено и констатовано од стране бројних теолога-научника, да је у свом тројичном богословљу Исток полазио пре свега од исповедања *трију Ипостаси* Божанских, па је затим онда утврђивао и њихово нераздељиво јединство¹⁴. У овоме је, уосталом, и била једна од битних разлика између црквеног богословља и неоплатонске философије, коју су Свети Оци добро познавали. Црквено богословље Отаца полазило је од вечноживог и личног, триједног Бога: Оца и Сина и Светога Духа, од она у Откривењу нам откривена као реално постојећа *три Имена* Божанска, а не од неког неограниченог, бескрајног и *безличног* „Једног” (то “Εν”), које нема ничега заједничког са живим библијским Богом јављеним у Тројици¹⁵. Али, када се појавила Аријанска јерес, која није „сливала” него управо „раздељивала” Божанство, онда је код многих на Истоку дошло до погрешних закључивања и чак јавно јеретичких злоупотреба. То зато што није увек и код свих богослова на Истоку било довољно подвучено и адекватним изразима изражено *јединство* Трију Божанских Лица (говорило се често само о „јединству воље” између три Божанска Лица, о њиховом „је-

¹³ У спису *О Дионисију Александријском*, 17 и даље.

¹⁴ Ср. *Th. de Régnon*, *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*, Париз 1892, т. I, с. 433; *Г. В. Флоровский*, *Восточные Отцы IV-го века*, Париз 1931, стр. 75—76; *G. — L. Prestige*, *Dieu dans la pensée patristique*, франц. превод, Париз 1955, стр. 189—222; *V. Lossky*, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944, 51—54; *J. Meyendorff*, *La procession du Saint-Esprit chez les Pères Orientaux*, у часопису *«Russie et Chrétienté»*, 3—4 (1950), 159—160, и такође: *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959, 292; *P. Christou*, *L'enseignement de St Basile sur le Saint-Esprit*, *«Verbum Caro»*, 89 (1969), 92; *K. Rahner*, *The Trinity* (енглески превод), 1970, 58 s. — и други.

¹⁵ Ср. *Г. Флоровски*, *Восточные Отцы . . .*, стр. 76.

динству по сагласности", и слично¹⁶, што је било и мало и слабо да радикално пресече аријанско „раздељивање”).

Одавде постаје јасно зашто је и за сам Исток било неопходно на Никејском Сабору увођење у Символ вере тако јаким израза као што су: „Рођеног од Оца, то јест *из суштине Оца*” и „једносушног Оцу”, то јест таквих израза који нису допуштали никакво аријанско извртање, него су подвлачили *суштинско* нумеричко *јединство* и једнако божанско достојанство Сина са Богом Оцем. Зато је наш велики Кападокијац на Истоку — Свети Василије, као и пре њега Свети Атанасије у Александрији, због овог наглашавања суштинског јединства у Светој Тројици, одмах од почетка прихватао Никејску веру, и Никејски Символ називао: „То мега тис евсевнас киригма” (= *Велика проповед праве вере*)¹⁷. Јер заиста, израз „омоусиос” Никејског Символа био је стварно за Аријанце велики „елеполис” (како га назива касније Свети Фотије), то јест неодољиви разарач свих њихових јеретичких тврђава, пошто тај израз није остављао ни најмању сумњу у суштинско јединство Оца и Сина по Божанству. Управо зато израз „омоусиос” као такав биће коначно усвојен и на Истоку, за што ће, после Светог Атанасија, највише заслужан бити Свети Василије Велики и са њим и за њим остали Кападокијски Оци. Процес, међутим, усвајања овог никејског израза није био исти на Истоку као на Западу.

Разлика у процени и усвајању овог израза из Никејског Символа, на Истоку и на Западу, произилазила је из различите духовне осетљивости за суптилне али веома важне богословске проблеме. Није се ту радило о неком „грчком ситничарењу”, него је богословска мисао и осећај источних теолога, како то правилно примећује *Prestige*¹⁸, била далеко суптилнија и дубља неголи западна латинска теолошка мисао. За Исток је, као што рекосмо, примарно важно и веома осетљиво било питање признавања стварног постојања *трију Ипостаси* у Богу, тј. стварног постојања посебне Ипостаси Сина, и посебне Ипостаси Духа, несливених са суштином Оца (и несводљивих никако на „силе” или „својства” те суштине), иако сједињених са Оцем по природи. Непризнавање *трију Ипостаси* за Исток је означавало одступање од предањске апостолске вере и падање у Савелијеву јерес, што ће Свети Василије често наглашавати и на ту опасност упозоравати. Зато, по њему, није било довољно само употребљавати никејски израз „омоусиос” (јер, узет сам за себе, тај израз је лако могао заклањати *ипостасне разлике* Трију Божанских Ипостаси). Било је неопходно истовремено исповедати како *јединство* Тројице *по суштини* (тј. τὸ οὐροῦσιον), тако и личне — *ипостасне разлике* Трију Лица, тј. исповедати реално постојање *Три Ипостаси* — „τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας καὶ τὸ ἰδιόζον τῶν ὑποστάσεων”¹⁹. Запад је, међутим, као што је познато, избе-

¹⁶ Таквим је управо изразима означено јединство Три Божанске Ипостаси у тзв. Лукијановом символу (II Антиохијска формула) из 341. године (код Св. Атанасија, О Саборима. . . 23, 6).

¹⁷ На пример у свом *Писму* 52, 1. Ср. *Писма* 140, 2; 159, 1 и на бројним другим местима.

¹⁸ У својој књизи *Dieu dans la pensée patristique*, 6 et 201.

¹⁹ *Писмо* 210, 4—5; ср. *Писмо* 214, 3—4; 236, 6.

гавао да говори о *три Ипостаси*, и то изгледа не само због „ускости” свога језика. (Сви Западни и многи Источни „Никејци” употребљавали су „три лица” (personae, πρόσωπα), али то за Св. Василија никако није било довољно, јер реч „лица” употребљавао је и Савелије)²⁰.

Посматрајући из ове перспективе лако можемо разумети зашто је пропао познати покушај сједињења Источних и Западних отаца на Сардичком сабору 343. године. У „опширнијем” изложењу Никејске вере, које су на Сардичком сабору покушали дати неки од присутних на сабору Западних отаца (Осија Кордубски и Протоген Сардички), а које „изложење”, иако присутан на истом сабору, Свети Атанасије Александријски никако није одобравао, тврдило се између осталог да је „једна ипостас Оца и Сина” (μία ἐστὶν ὑπόστασις)²¹, формулација која је за Источне оце била апсолутно неприхватљива (макар и реч „ипостас” била поистовећивана на Западу са речју „усиа”, суштина). Карактеристичне су о томе речи Св. Василија Великог: „Они који говоре да су „усиа” (суштина) и „ипостас” исто, ти су принуђени да исповедају само различита „лица” („просопа”), и избегавајући да говоре „три ипостаси” не успевају да избегну Савелијево зло”²². Такве, дакле, опасне нетачности биле су и недопустиве и неопростиве на Истоку, и оне нису могле бити покривене чак ни ауторитетом једног Никејског Сабора. Када се сличан случај поновио нешто касније у Антиохији међу „Евстатијанцима”, тј. строгим „Никејцима” на челу којих је стајао Павлин, Свети Василије Велики није се устручавао да то окарактерише као „Маркелову болест”, тј. да то сматра за савелијанску јерес²³.

4. Из исте перспективе треба гледати и на покрет „омиусијанаца” на Истоку, који су били груписани углавном око Василија Анкирског, и са којима су извесне везе Светог Василија свакако постојале (ср. сабор у Цариграду 360. године и даље). Василије Анкирски је дошао на Анкирску катедру после збацивања са исте „Никејца” Маркела, и био је несумњиво православнији у вери од њега. Био је то један ретко суптилан богослов, истовремено антимонархијанац и антиаријанац. За њега ће не само касније имати да каже најлепше речи Свети Фотије и да похвали његово богословље и веру, него ће, шта више, и сам лично Свети Атанасије Велики, тај истински „Отац Православља” и заиста *прави* Никејац, признати њега за потпуно православног и назваће га „*братом у вери*”²⁴. Омиусијанци су у свему

²⁰ Ср. Писмо 210, 5: „Јер није довољно само набрајати разлике лица, него треба исповедати да свако лице постоји у истинској Ипостаси. Јер ни Савелије није избегавао фиктивно постојање лица без ипостаси” (тј. без реалне личне егзистенције).

²¹ Теодорит, Црквена историја II, 8. Ср. и Созомен, III, 12; такође и Св. Фотије у својој Омилији 16, 6 када говори о I Васељенском Сабору. — Неслагање пак Светог Атанасија са овим покушајем „опширнијег” тумачења Никејске вере види се из његовог „Томоса Антиохијцима”, 5.

²² Писмо 236, 6.

²³ Види Писмо 214, 3; 210, 3; 125, 1; 129, 1.

²⁴ Св. Фотије, Омилија 16, 6. — У своме делу О Саборима § 41, 1—2; писаном око 359 г.) Свети Атанасије пише: „Према онима који прихватају све друго што је написано у Никеји а једино се колебају око израза „то омоусион”,

прихватили Nikeјску веру изузев израза „омоусиос“ (израза не само раније осуђеног на Истоку, него и сада компромитованог Маркеловим тумачењем). Уместо тога никејског израза они су употребљавали израз „омиусиос“ (ὁμοούσιος), као погоднији за подвлачење реалног постојања Ипостаси Сина, посебне од Ипостаси Оца²⁵. Јер, борећи се против Аријанске јереси (доказ тога су сабори: у Анкири 358. и Селевкији 359. г.), Василије Анкирски није заборављао ни Савелијанско зло (тј. „сливање“ Ипостаси), те је стално подвлачио стварно постојање *трију Ипостаси*. Василије Велики, насупрот омиусијанцима, никада није употребљавао израз „омиусиос“, него је увек прихватао и свагда употребљавао никејски израз *омоусиос*, али уз већ споменуто стално наглашавање да је и тај израз потребно правилно схватати и правилно тумачити. За овог великог Кападокијца, истинског богослова Свете и Спасоносне Тројице, израз *омоусиос* означавао је, пре свега, неку несхватљиву и неизрециву *природну* и *бићну* нераздељиву „заједницу“ и „општење“ Божанских Ипостаси Свете Тројице: „οἰκεία καὶ οὐρφυῆς καὶ ἀχώριστος κοινωνία = *својствену и саприродну и нераздељиву заједницу и општост-општење*“²⁶ међу Божанским Ипостасима. *Једносущност* — то је *јединство* Тројичног Божанства созерцавано и богодолично схватано као неко недомисливо и неизразиво „заједничко општење по суштини“ (κοινωνία κατ’ οὐσίαν), „општење по природи“ (κοινωνία κατὰ φύσιν)²⁷. Јединородни Син је *једносущан* Оцу своме, али је Он ипак стварнопостојећи *Син* као посебна Божанска Ипостас, као што је и *Отац* посебна Божанска Ипостас. Тако је и Дух Свети, који је „из Бога“ Оца, и Он је „*сасуштаствљен по природи*“ (συνουσιωμένως κατὰ φύσιν) Оцу и Сину, али је и Он једна и јединствена, посебна Ипостас²⁸.

За Источне епископе није било довољно чак ни признавање „три лица“ („триа просопа“, на језику латинског Запада: *tres personae*), јер је и над речју „лице“ („просопон“, „персона“) лебдела сенка Савелијанизма, о чему нам јасно сведочи сам Василије Велики. Било је по-

треба се односити не као према непријатељима. Јер ми споримо с њима не као са присталицама Аријеве маније, нити као са онима који се боре против Отаца, него разговарамо *као браћа са браћом* која мисле исто као и ми, једино што се колебају око назива (омоусиос). Јер исповедајући да је Син из суштине Очеве а не из друге неке ипостаси, и да Син није створење нити твар, него да је прави и по природи Син („геннима“), и да је као Логос и Софија савечан Оцу, — они нису далеко од тога да прихвате и реч *омоусиос*. Такав је баш Василије Анкирски који је писао о вери“.

²⁵ Јаоно изложење вере вође омиусијанаца *Василија Анкирског* садржи се у његовој саборској посланици „О Светој Тројици“ (код Епифанија, PG 42, 425—444). За овај спис с правом тврде В. Болотов, А. Спаски, J. Quasten и други да садржи учење које се не разликује од учења Св. Атанасија.

²⁶ О Духу Светом, § 63; Против Евномија II, 12.28; Омилија 24, 3—5; Писмо 52, 2—3; такође и цело Писмо 38, које, ако и јесте Григорија Ниског, ипак потпуно изражава богословље Светог Василија.

²⁷ Омилија 15, 2—3 („Пери пистеос“). Ср. и Г. Флоровски, Восточные Отцы... стр. 83—84.

²⁸ Омилија 15, 3; Писмо 159, 2; 125, 3.

требно јасно и недвосмислено исповедање баш *Три Ипостаси*²⁹ (три конкретно постојеће Личности), при чему се *Ипостас* подразумева као одликујући знак и носилац особене, личне егзистенције, као лични $\tau\rho\acute{o}\lambda\omicron\varsigma\ \upsilon\lambda\alpha\rho\acute{\xi}\epsilon\omega\varsigma$, који се не може редуцирати ни на што друго, не може се сводити на „суштину“ или „природу“ или на било које „својство“ Божанске природе (јер је ипостасни моменат бића, тј. реална личност, несводљива ни на што друго, па ни на саму своју природу или суштину). Василије Велики је у свом тројичном богословљу спојио несливено и повезао нераздељиво богословске изразе *Ипостас* и *омоусиос*, да би тако што правилније и тачније и богодоличније изразио несхватљиву тајну Тројединога Божанског Бића и Живота и Општења ($\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\iota\alpha$)³⁰, тајну *Једносуштне Тројице*: Оца, и из Њега рођенога Сина, и из Њега произашлога Духа Светога.

Омиусијанско богословље је стихијски продужавало здраву источну богословску традицију са њеном пре свега персоналном, тројичном перспективом. Али, и омиусијанско богословље, узето само за себе, имало је својих слабости. И пре свега, оно је требало, како их је још Свети Атанасије на то братски призивао: да уместо свога разводњивог $\delta\rho\omicron\iota\omicron\upsilon\beta\iota\omicron\varsigma$ усвоји у потпуности никејско $\delta\rho\omicron\omicron\upsilon\beta\iota\omicron\varsigma$ и да онда то учење о једносуштности Сина са Оцем продужи још и на Духа Светога. (Неки, међутим, од омиусијанских епископа учинили су само половину корака, и то су управо били Духоборци, „Полуаријанци“, названи још и „Македонијевци“). Велики богословски подвиг предстојао је зато великим Кападокијским Оцима, на челу којих је стајао Св. Василије, и они су га заиста достојно и испунили. Јер су се Свети Кападокијски Оци вишестрано борили на Истоку, између „Никејаца“ и „Источних“, борили се и изборили за стварну победу никејског *једносушчија* и за праву веру у Духа Светога, а да при томе нису ништа жртвовали од најздравије источне тријадолошке традиције. Назив „Новоникејци“, који им је касније дат, управо то и значи³¹.

Не треба дакле заборавити, и ми то желимо овде нарочито да подвучемо, да је Василије Велики и остали Кападокијци за њим и са њим, потпуно израстао из општег *источног* догматског предања, не само и не толико из „омиусијанства“. (Василије се учио и од Светог Атанасија, али и не само од њега). Борећи се за Никејску веру, Капа-

²⁹ Писмо 210, 5 и Писмо 236, 6. Ово последње писао је Св. Василије 376. године, док те исте године пише Јероним (Писмо 15, 3—4) папи Дамасу са Истока у Рим и сматра још увек употребу изрази „три ипостаси“ за Аријанизам!

³⁰ Ср. о томе, у вези са Кападокијском Тријадологијом, интересантан чланак J. Zizioulas-a, *Verité et Communion*, „Irenikon“, 4 (1978), 369.

³¹ Карактеристичан је чланак J. Lebon-a (*Le sort du «consubstantiel» Nicéen*, RHE (Louvain), t. 47 et 48 (1952, 1953) уперен уствари против назива „Новоникејци“ и добрим делом против источне тријадолошке традиције. Mgr. Lebon, чини нам се, једнострано инсистира на »la doctrine de la simplicité divine et du monothéisme rigoureux« (стр. 488) и на »la rigueur de la foi monothéiste« (стр. 528). Он се притом позива и на J. Tixeront-a (*Histoire des dogmes... II*, 76—89). Чудно је како овај познати римокатолички теолог и историчар „подгони“ текстове Св. Василија да говоре оно што ти текстови уствари не садрже. Његов *есенцијалистички* приступ проблемима источне Тријадологије 4. века типично је западни, чиме је тема овог иначе интересантног чланка знатно оштећена.

докијски су Оци истовремено сачували и стару источну светопредањску богословску визију и све најздравије елементе из источног доникејског богословског предања о Светој Тројици. Јер такав је унутрашњи закон вере и живота Цркве у Духу Светом: да једно истинито догматско предање у Цркви не може да буде потиснуто чак ни једним Васељенским Сабором. Али, наравно, треба исто тако рећи, да су Кападокијски Оци на челу са Светим Василијем отклонили и богословски победили и надвладали и све оне слабости које су се појављивале код богослова у доникејској тријадолошкој теологији на Истоку (субординација Оригенизма и тзв. космолошки аспект Логоса, затим мешање „економијског“ момента јављања Тројице са *теологијом* о Св. Тројици). Тако су они заиста постали „богословски ум“ и „богословски језик“, кроз који је католичанска (саборна) Црква Христова у целој васељени нашла прави и богодолични израз своје предањске, јеванђелско-апостолске вере. У изналажењу праве богословске терминологије, то јест *богодоличних речи и израза* за постојећу православну веру Цркве у Свету и Животворну Тројицу најзаслужнији је несумњиво Свети Василије Велики. Зато је Тријадологија његова, и његове Кападокијске браће по духу и по телу, постала католичанска и васељенска Тријадологија Цркве, и сво даље богословље Цркве незамисливо је без ње.

5. Један од главних, ако не и најосновнији елеменат тројичног богословља Истока, наслеђен из црквеног и библијско-апостолског предања, јесте учење о *монархији Оца*. Ово учење о Божанској монархији (Божанском јединоначалију), или тачније: вера Цркве у „*Једнога Бога Оца...*“, вера која доминира у читавом Светом Писму и апостолском предању Цркве, — засведочена у светокрштењској формули, у најстаријим Символима вере, и у литургијским анафорама древних апостолских Цркава —, та вера представља полазну тачку источног тројичног богословља. Не просто богословља о „једном Богу“, него баш хришћанског *тројичног* богословља о „једноме Богу Оцу“, Који има Свога Јединороднога Сина, рођеног из Њега, и Свога Божанскога Духа произашлог из Њега. По речима Св. Кирила Јерусалимског, — једнога од епископа из табора *Источних* али несумњиво далеко православнијег од многих формалних „Никејаца“ —, предање о „истини монархије“ хришћанског Бога састоји се управо у појствовећењу „*монархије са достојанством Оца*“: „Јер не треба само веровати у *једнога Бога*, него и то да је Он ОТАЦ Јединородног Сина“³², „безвремени Почетак (Ἀρχή) и Извор (Πηγὴ)“³³ Божанства Сина и Духа Светога. Ове речи Светог Кирила о монархији Оца биће скоро дословно поновљене од стране Св. Василија Великог, и то више пута у његовим делима: *Против Евномија* (I, 20.24.25; II, 12; III, 6), *О Светом Духу* (где је цела 18. глава посвећена теми: „Како у исповедању Трију Ипостаси очувавамо благочестиви догмат монархије“) и у *Беседи 24: Против Савелијанаца и Арија и Аномејаца*. Схватање о монархији Оца такође је присутно и у структури анафоре Василијеве Литургије.

³² Св. Кирило Јерусалимски, Катихеза 7, 1.

³³ Катихеза 11, 20.

Познате и врло значајне речи Светог Василија из његове напред споменуте 24. Беседе: „Εἷς Θεὸς ὅτι καὶ Πατήρ = „Бог је један јер је Он и Отац”³⁴, биће више пута поновљене од стране Св. Григорија Богослова и Св. Григорија Ниског³⁵, и управо оне садрже оно што је Кападокијцима и уопште православном Истоку било тако драго. Наиме: исходна тачка и основа јединства Бића Божјег садржи се у тајни Ипостаси Бога Оца, из Кога је Син рођен и Дух Свети произашао. Јер тајна хришћанског Бога садржи се најпре у тајни *Бога као Оца* и тек онда у *једној суштини* Божанства, која је уствари опет суштина Бога *Оца*. Зато Свети Василије, пишући против Евномија, истиче име *Отац* (Πατήρ) као најзначајније и најважније хришћанско име Божје, дато нам у Божанском Откривењу Духом Светим, и инсистира на том библијском *Имену* Божјем, јер се само кроз то и остала јединствена и непоновљива и незаменљива библијска *Имена* Свете Тројице може Њој правилно узносити „богодолично славословље”³⁶.

Ова апостолска вера Цркве у *монархију Бога Оца*, из Кога се рађа Син и происходи Свети Дух, одувек је исповедана на Истоку, али у доникејском богословљу није увек налазила свој прави богословски израз у „богодоличним речима” и појмовима. Зато се код многих доникејских богослова (који, као што рекосмо, често мешају план *економијски* или тројичне манифестације, са планом *теолошким* који се односи на само биће Свете Тројице), сусреће учење о *потчињењу* (subordinatio) Сина и Духа Светога Богу Оцу, тако да се Син и Дух сматрају у неколико нижима и мањима него Бог Отац. Такав је случај био са Оригеном и његовим ученицима. Ипак, што се тиче Оригена, треба приметити да његова тројична перспектива, коју је он развио у борби са Монархијанством, у основи је била правилна (и није водила неминовно у аријанску јерес, као што се обично мисли). Сам Ориген је имао својих заслуга за богословску одбрану тројичног догмата Цркве, и он је био тај који је за Свету Тројицу први употребио израз „три Ипостаси”³⁷. Међутим, у борби против Монархијанства, подвлачећи пре свега *триипостасност* хришћанског Бога (што су управо порицали монархијанци), Ориген је, у жељи да очува и хришћанско учење о *једном Богу*, прибегао учењу о субординацији Сина Оцу, и Духа Светога Оцу и Сину. Сама по себи намера Оригенова да очува *једно начело* у Богу, и тиме очува хришћански Монотеизам, била је правилна и могла би се правилно тумачити да је Ориген остао сам при личној, *ипостасној* монархији Оца, тј. на нивоу *Ипостаси*, где је Прва Ипостас Свете Тројице, Бог Отац, као Ἀρχή (принцип) и Πρῶτος (извор) Сина и Духа заиста „већи” од њих (ср. μεῖζων — Јн. 14, 28). Али основна слабост и заблуда Оригенова била је у томе што је он говорио и о суштинској субординацији Сина Оцу, а Духа Оцу и Сину, тј. да је Син Божји по *природи* и *сили* и *слави* и *части* потчињен Оцу и нижи од Оца, а Дух Свети од њих оба двојице. Ову исту Оригенову

³⁴ Омилија 24, 3 (PG 31, 605A).

³⁵ Св. Григорије Богослов, Беседа 20, 6—7; 42, 15 и др.; Св. Григорије Ниски, Против Евномија, II (PG 45, 476); Јелинима: О општим појмовима (PG 45, 180).

³⁶ Против Евномија, I, 5.16; II, 6—7.

³⁷ Тумач. на Јеванђеље Јованово, том II, 6.

слабост пројавиће и његов ученик Дионисије Александријски, због чега ће га критиковати Св. Василије Велики (али уз објашњење да је Дионисије то чинио „не по злом мишљењу, него желећи силно да се супротстави Савелију” и покаже му да „нису једно исто Отац и Син по ипостаси”)³⁸.

Оригенистичко субординацијско схватање тајне Свете Тројице, ма колико да је Ориген као богослов био цењен на Истоку, ипак је од самог тог Истока било осуђено и одбачено, и Оригенизам је у источној Тријадологији превазиђен управо заједно са Аријанизмом. Не само дакле касније, на Петом Васељенском Сабору, него већ много раније, у време Кападокијских Отаца, Оригенизам је на Истоку од њих самих изнутра надвладан и побеђен. Не просто одбачен, него управо побеђен и превазиђен³⁹. Ни ауторитет ни богословско-философска ученост овог великог Александријца нису могли изменити апостолско предање тројичне вере Цркве, која ће као таква доћи до Светог Василија и његовог времена и у његовом и кападокијском богословљу наћи свој најадекватнији израз. Велики пак Кападокијски Оци, одбацивши Оригенове и других источних богослова погрешке и заблуде, нису одбацили и напустили и ону правилну источну тријадолошку перспективу, за коју се према својим моћима борио и „многоучени и трудољубиви” Ориген, како га је назвао и сам Св. Атанасије Велики⁴⁰. Није Василије Велики, и његови ученици Кападокијци, напустио апостолско-предањску веру Цркве у монархију Бога Оца, него су је они богодолично схватили и у „богодоличним речима” свог тројичног богословља изразили⁴¹. Полазећи од монархије Оца, као Начела (принципа) и Извора Сина, Василије разликује и објашњава и Ипостас Сина и из тих светих и нинашто друго не сводивих Имена закључује онда да су Они — ὁμοούσιον καὶ ὁμότιμον (једносуштни и једнаки по части). Ово исто важи и за Ипостас Духа Светога, Који је једне исте части (ὁμότιμος) и славе и достојанства Божанског са Оцем и Сином, и зато и Он једнако припада Светој Тројици. На тај начин се ми заиста „крштавамо у Тројицу једносуштну” (εἰς Τριάδα ὁμοούσιον)⁴². Тако је учење о Тројичности (тачније: Триипостасности)

³⁸ Писмо 9, 2.

³⁹ Ср. Г. Флоровски, Восточные Отцы... 12. — Интересантан чланак J. Gribomont-a (L'Origénisme de Saint Basile, RHE, 60 (1960), 281—294) ипак недовољно оцењује самосталност Светог Василија у односу на Оригена, особито у теологији о Светој Тројици.

⁴⁰ У своме делу *О Саборима*. . . 32, где и сам Св. Атанасије настоји да одбрани Оригена и покаже га не као аријанца, већ као православно верујућег, мада признаје да је Ориген износио и нека сопствена мишљења.

⁴¹ Правилно, православно сватање монархије Оца, тј. само на ипостасном плану, где се Ипостас Оца, као Узрок и Извор Ипостаси Сина и Ипостаси Духа, сматра и назива већом („мизон”) даје и Св. Василије Велики (Против Евномија, I, 20.25; II, 12) и Св. Григорије Богослов, који карактеристично вели (Беседа 40, 43): „Хоћу да назовем Оца већим, из Којега је равнима (тј. Сину и Духу) и то што су Му равни и само биће — јер то ће сви признати —, али се бојим тог начела (τὴν ἀρχὴν) да га не учиним начелом мањих (од њега)... јер оно „већи” (το μέζον) није по природи, него по узроку” (тј. Отац је већи само по томе што је узрок Сина и Духа).

⁴² *О вери*, 4 (PG 31, 688); *Против Евномија*, III, 2—3; *О Светом Духу*, 18, 45; *Писмо* 90, 2; *Омилија* 24, 5.

и *Једносушности* (тј. јединству Суштине или Природе) Бога хришћанског нераздељиво и несливено повезано у богомудром и богонадахнутим богословљу Кападокијских Отаца о Светој Тројици. Ово богословско разликовање и расуђивање („диакрисис“), које спаја и повезује оно што је у Тројици *опште и заједничко* (τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας, ἡ θεότης) и оно што је *посебно и особено* (τὸ τῶν προσώπων ἰδιάζον, τρεῖς ὑποστάσεις)⁴³, али без сливања и раздељивања, — то је тај, заједно са осталим њиховим подвизима, изузетно велики и значајни богословски подвиг великих Кападокијских Отаца (међу којима прво место несумњиво припада Св. Василију Великом) за који су они толико хваљени и признати у Васељенској Цркви кроз векове.

Богословски подвиг Светог Василија и осталих Кападокијских Отаца управо се и састојао у томе да се покаже да, богословствујући о највећој тајни хришћанске вере — Светој Тројици, не треба скретати ни у једну јеретичку крајност, нити у било какву људску философску или религиозну теорију, него богомудро ићи царским и уравнотеженим путем Истине Божје, путем истините и богопредане црквене вере. Ово је разлог због чега су уствари тек Свети Кападокијци извојевали коначну победу црквене теологије над јеретичким учењима и Аријанаца и Монархијанаца. Ту њихову победу саборно је запечатила Црква на свом Другом Васељенском Сабору у Цариграду 381. године. Без Кападокијског богословског рада и без Другог Васељенског Сабора, — којег Св. Василије истина није доживео али којег је он углавном својим радом највише припремио —, ни сам Никејски Сабор не би био довољан.

6. Богословска појава Светих Кападокијаца на Истоку јасно сведочи да није „сав Исток“ био аријански или „полуаријански“, како мисле многи западни историчари овог периода историје Цркве. Напротив, православност Истока признао је и сам Свети Атанасије Велики, иако је сам он лично највише пострадао од многих Источних епископа, често жртва аријанског лукавства. На сабору у Александрији 362. године Свети и заиста Велики Атанасије признао је источну Тријадологију као потпуно православну (о чему сведочи његов *Томос Антиохијцима*, који је несумњиво достављен од Атанасија и самом Василију лично када је овај постао епископ), а признао је Атанасије и одобрио још за живота и сав онај велики богословски и црквени рад Св. Василија Великог⁴⁴, док су на Западу још дуго после тога подозревали у аријанству или полуаријанству и источну Тријадологију и чак самог Василија! Велики богословски дух Александријског „Оца Православља“ био је далеко свестранији и суптилнији, и несумњиво далеко више „источњачкији“, него што су то били многи једностранни и формални браниоци Никејског „јединосущија“ на Западу, који су међутим догматски посртали и тамо где се то није очекивало. Извесни

⁴³ Против Евномија I, 19; II, 28.29; Писмо 210, 4—4; 214, 3—4; 236, 6,

⁴⁴ То сведочи преписка Св. Василија са Светим Атанасијем, а такође и Писмо Светог Атанасија Руфинијану. — Из Писма пак Светог Василија Неокесаријцима (Писмо 206, 6) да се закључити да је Св. Атанасије доставио Василију (већ као епископу) одлуке Александријског сабора.

„Никејци” на Западу и на Истоку, уместо да опште са Василијем и Источним епископима окупљеним око њега, раће су још увек одржавали општење са ноторним савелијанцем Маркелом Анкирским и са њему сличним полусавелијанцима Павлином и Аполинаријем, против којих је отворено писао Св. Василије и за њим Св. Григорије Богослов⁴⁵.

Свим овим до сада реченим хтели смо да потсетимо на чињеницу да је богословско дело Св. Василија Великог и његове браће по духу и по телу, особито двојице Григорија, било заиста саборно-католичанско дело Цркве. Јер заиста, када је реч о Тријадологији Светих Кападокијских Отаца, онда ту није реч о „теологији” једне богословске школе, него о богословском исповедању саме Католичанске и Васељенске Цркве Христове. Стога је Свети Василије, иако митрополит релативно мале Кесарије Кападокијске, могао са смелошћу да каже: ко није у општењу са њиме тај је себе одвојио од читаве Цркве, а ко је у општењу са њиме тај је у општењу са Црквом⁴⁶. Карактеристично је такође да Кападокијски Оци не спадају ни у једну од познатих „богословских школа”, те су и с те стране они заиста „Васељенски Учитељи” (Οἰκουμένηκοι Διδασκαλοι) Цркве, зато што су претходно и сами били смирени ученици католичанске вере и предања Саборне Апостолске Цркве. Зато је њихово богословље о Светој Тројици саборно и васељенски прихваћено као правило и критеријум црквене вере у Свету и Животворну и Спасоносну *Тројицу*, Једносуштну и Нераздељиву. Стога њихово богословље не може бити стављено на исти ниво са богословљем било ког богослова (па био то Ориген или Августин, или неко други), или било које богословске школе (била то антиохијска, александријска, или нека западна школа), као што би то хтели извесни западни римокатолички теолози⁴⁷.

На крају треба рећи још и ово: Кападокијско Тријадолошко богословље и њихова тријадолошка терминологија положена је у основу свег даљег *христолошког* исповедања Цркве, особито од Халкидонског Сабора па надаље. Тријадолошка формула Кападокијског богословља: $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma\text{ — }τρεῖς\ \text{Ὑποστάσεις}$ (*једна природа — три Ипостаси*), за коју је свакако најзаслужнији Св. Василије Велики, она је постала основа за христолошку формулу: $\mu\acute{\iota}\alpha\ \text{Ὑπόστασις}\text{ — }δύο\ \phi\acute{\upsilon}\sigmaεις$ (*једна Ипостас — две природе*). (Примена овога видна је већ код Св. Григорија Богослова, у његовом *Писму Клидонију*, писаном против христолошке јереси „Никејца” Аполинарија). Заснивање христолошког богословља и његове терминологије на тројичном богослов-

⁴⁵ Писмо 52, 4; 129, 1; 131, 2; 214, 3—4; 226, 3—4. — Св. Григорије Богослов, Писмо 104 (PG 37, 185—192). — Карактеристично је из сачуване преписке Св. Василија са Аполинаријем, која се у новије време све више признаје за аутентичну, да се Василије већ од почетка није сасвим слагао са учењем о Светој Тројици „Никејца” Аполинарија, нити са његовим тумачењем никејског „омоусиос” (види Писма 361—363).

⁴⁶ Писмо 204, 7 Неокесаријцима.

⁴⁷ Тако покушава Le Guillou у часопису »Istina«, 3—4 (1972), 457—464; такође у свом чланку и дискусији у књизи L'Esprit Saint et l'Eglise, Paris 1969, 195—234, и у књизи Le mystère du Père, Paris 1973, 87—130.

љу Св. Василија и Светих Кападокијаца очигледно је код свих каснијих православних Отаца⁴⁸. На богословљу Св. Василија Великог и Великих Кападокијских Отаца засновано је и сво даље светоотачко богословље на Истоку, све до Светог Григорија Паламе укључно. Њихово богословље је и данас основно богословско исповедање Православне Цркве.

⁴⁸ Види о томе *J. Meyendorff*, *Le Christ dans la théologie byzantine*, »Cerf«, Paris 1969, стр. 102—4, 196—200, 288—292.

Summary

Hieromonk Athanasye Yevtich:

THEOLOGICAL WORK OF ST. BASIL THE GREAT BETWEEN THE „NICEANS” AND THE „ORIENTALS”

This is a paper read on the theological Symposium in Regensburg (july 1979) dedicated to St. Basil. The author describes the theological positions of St. Basil in very complicated ecclesiastical and doctrinal circumstances during the IV. century.

The Author points to the struggle which St. Basil had to wage, both against the Arians and *Pneumatomachoi*, as well as against the Monarchianists (Sabelians). Theological wisdom and acumen of St. Basil and his followers, the Cappadocian Fathers, consisted in his staunch protecting of the ancient theological tradition of the Eastern Church: belief in the really existing Three Divine Hypostases together with Their unity in *one* nature, in the *Monarchia* of God the Father, from Whom the Son is generated and the Holy Spirit id proceeding. This theological definition of St. Basil's gives the explanation of the initial formula of baptism: „in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit”.

St. Basil equally corrected the weaknesses of many „Niceans” as well as of the „Orientals”. His triadology became the universally endorsed theology of the Orthodox Catholic Church throughout the ages.

ЈЕРОМОНАХ ДР АРТЕМИЈЕ (РАДОСАВЉЕВИЋ)

Четири стотине глава о Љубави светог оца нашег Максима Исповедника

А.

КРАТКИ ОСВРТ НА ЖИВОТ И ДЕЛА СВЕТОГ МАКСИМА

Велико светило Цркве Христове, ненадмашни богословски ум, неустрашиви борац и заштитник праве вере, живи пример делатног хришћанства и истински богоугодног живота, био је и остао кроз векове свети Максим Исповедник.

Свети Максим се родио 580. године у Цариграду од знаменитих родитеља, и добио је пуно богословско и философско образовање. Због бистрине и снаге свога ума био је запажен и од самог тадашњег императора Ираклија (610—641. г.), од кога је и постављен за главног секретара на цариградском двору. Но његова мисаона и подвижничка природа није у томе налазила смисао свога постојања. Њега није привлачио дворски сјај ни метежни живот, већ молитвено тиховање у неком манастиру, где би се могао у миру и тишини бавити богумислијем и богословском науком. Не одолевши тој својој тежњи, а поготову када се смутње на двору појачаше појавом злотворне монотелитске (једновољничке) јереси, свети Максим напусти царску службу и повуче се у Хрисопољски манастир који се налазио на источној обали Босфора.

Но ни ту није дуго остао. Услед повећаних јеретичких немира, с једне стране, и најезде Персијанаца, с друге стране, свети Максим напусти Хрисопољски манастир, те, пропутававши Грчку и Египат, стигне до Картагине где ступи у један од тамошњих манастира. И раније, до саме појаве монотелитске јереси, а поготову сада, свети Максим постаје главни борац за заштиту Православља.

Писао је многобројне списе аскетско-моралне и догматске природе, а нарочито полемичке у којима, на само њему својствен начин, разголићује јеретичко зловерје и брани Православну веру. Уз то води и усмене диспуте са разним лицима, од којих је најпознатији

онај, одржан у Картагини око 646. године, са свргнутим цариградским патријархом Пиром, после којег се Пир повратио Православљу.

Из Картагине свети Максим, око 649. године, стиже у Рим где је одиграо одлучујућу улогу у припреми и одржавању помесног сабора у Латерану, који је на челу са папом Мартином I осудио и анатемисао монотелитску јерес. Међутим, године 653. свети Максим је заједно са папом Мартином одведен на силу у Цариград. Тамо је 655. године осуђен од једног сабора због противљења монотелитству, коме је, нажалост, припадао и сам император као и низ цариградских патријараха. Осуђен од сабора заједно са својим ученицима, послат је у прогонство у Тракију, јер се држао непоколебљиво праве вере.

Ни сви каснији покушаји да се Преподобни придобије за монотелитско зловерје, нису уродили плодом. Стојећи чврсто на камену вере, свети Максим поднесе многе поруге, увреде, злостављања, па на крају и казну страшнију и од саме смрти. Наиме, на трећем по реду суђењу у Цариграду 662. године, после немилосрдног батињања, буде му из корена ишчупан богоглагољиви језик и отсечена десна рука, а он поново послат у прогонство у земљу Скита под Кавказом, где после краћег времена предаде намучену душу своју у руке Христу Богу, Кога из младости заволе и за Кога толико пострада. То би 13. августа 662. године. Свети Максим остави свима светли пример не само како се живи за Праву веру, него и како се мре за њу и за своје спасење.

*

Свети Максим Исповедник једва је познат нашој, широј црквеној јавности. Неки га знају само по имену, неки су чули да је он био велики и неустрашиви борац за праву веру и да је због тога много пострадао, због чега се и удостојио назива „Исповедник”. Детаљније о животу овог великог црквеног мужа, о његовом значају у животу Цркве у седмом веку, а поготову о његовом дубоком богослављу, једва да ко нешто зна. Није ни чудо, јер сва дела светог Максима написана су и сачувана на нашем народу неразумљивом грчком језику. У новије време од њега ништа (сем можда неких изрека) није преведено на наш народни српски језик (док су Срби у Средњем веку делимично имали његова дела у преводу). Та чињеница ме и побудила да, с Божјом помоћу, почнем са превођењем са грчког оригинала на српски језик дела светог Максима Исповедника, уз краћа богословска објашњења, где је то потребно.

Као почетак тога подухвата одлучио сам се да будем „ГЛАВЕ О ЉУБАВИ” (њих 400 на броју), јер су оне, с једне стране, најлакше за поимање и разумевање, те да би наш читалац преко њих упознао и заволео светог Максима, и јер је љубав, с друге стране, по библиско-отачком учењу најважнија врлина у духовном животу човека, без које све остале ништа не помажу (сравни: I Кор. 13, 1—8).

Потреба да се говори о духовним вредностима, нарочито је велика у наше дане када су пољуљане и опасно угрожене све основне вредности којима је човек вековима живео. Дух секуларизма иде за

тим да све разголити, да све омаловажи и одгурне, да би собом заменио све и сва и био „све у свему”. За њега не постоји ништа свето и ништа чврсто што би требало поштедети. Философија и наука оштро постављају проблем материје, првенствено као противности Богу, и на основу исте настоје да створе и учврсте једну нову антропологију — антропологију без душе, без духа, без Бога, свдећи човека само на тело у духу Ничеовске философије: „тело сам и само тело”.

Суочен са тим новим таласом погледа на живот, човек-верник, човек који се не мири да је он само „стомак”, тражи потпору, тражи ослонац, тражи „непокретни камен” на коме ће утврдити своју личност, своје биће на сву вечност. Тај „недвижими камен” једном је за увек дат човечанству у лицу Господа Исуса Христа. На томе Камену је и Свети Максим градио и изградио своју личност, свој живот и своје богословско дело. Он и нама може помоћи и својим молитвама, и својим делима да се и ми ухватимо за тај Камен спасења са кога нас неће моћи одувати никакве буре ни олује овога света. То и јесте циљ превођења и штампања дела светог Максима на нашем језику. Ако се душа ма и једног читаоца окористи овим преводима и нађе „пут спасења”, труд преводиоца неће бити узалудан.

Б.

ГЛАВЕ О ЉУБАВИ

ПРЕДГОВОР ЕЛПИДИЈУ

Светог Максима Исповедника

Ево, за речју о подвижничком животу, шаљем твоме преподобију, оче Елпидије, и Реч О ЉУБАВИ у четири дела (по сто глава), подражавајући четворном броју Еванђеља, — Реч која, можда, никако не одговара твоме очекивању, али није ни мања од моје моћи. Уосталом, нека зна твоја светост, да и ово није плод мога ума. Но прочитавши књиге светих Отаца и отуда извукавши по своме уму оно што се односи на мој предмет, и опширност њихову сажевши укратко у виду изрека (или: глава), ради лакшег памћења и мисаоне прегледности, посла их твоме преподобију, молећи да их читаш добродушно, тражећи у њима само користи, а не гледајући на ружноћу речи, и да се молиш за мене недостојног, туђег сваке користи духовне. А молим још и то да не схваташ као притисак то што је написано. Јер ја испуних само оно што ми је наређено. А то говорим зато, јер данас је много нас који речима обременујемо савести, а врло је мало оних који делима уче или се на делима уче. Потруди се усрдно да проникнеш у сваку главу, јер се мени чини да нису све за свакога лако разумљиве; већ многе од многих захтевају многа истраживања, икао изгледа да су врло просто изречене. Јер може бити, да се што откривено у њима покаже и душекорисно. А свакако ће се и показати благодаћу Божјом ономе ко буде читао не из радозналости већ са стра-

хом Божијим и љубављу. Ко пак ову или било коју другу књигу почне читати не ради духовне користи, но да би уловио реч на укор писцу, да би, тобоже, као што мисли, показао себе мудријим од њега, томе се нигде, никада, ништа корисно неће открити.

В.

СТОТИНА ПРВА

1) Љубав¹ је добро расположење душе, по којем она ништа од постојећег не претпоставља познању Бога. Немогуће је задобити ову љубав онеме, ко је привезан за било шта земаљско.

2) Љубав се рађа од бестрашћа, а бестрашће од наде на Бога, нада пак од трпљења и дуготрпељивости; ове пак од свеобухватног уздржања, уздржање од страха Божјег, а страх од вере у Господа.

3) Који верује Господу боји се казне, а који се боји казне уздржава се од страсти. Који се уздржава од страсти (трпељиво) подноси невоље. Који трпи невоље имаће наду на Бога. Нада пак на Бога ослобађа од земаљске пристрасности, а ум ослобођен ове имаће љубав према Богу.

4) Који љуби Бога претпоставља познање Бога² свему створеноме од Њега, и кроз љубав је непрестано привржен том познању.

¹ Реч „љубав” у библискоотачкој терминологији означава најсавршенији однос између два слободна и разумна бића, тј. између Бога и људи (било да се односи на љубав Бога према људима или људи према Богу), или ових међусобно. У том појму љубави не постоји ништа грешно, ништа телесно, ништа од овога света. Тајна љубави је надумна тајна. Бог је љубав и љуби своја створења, а посебно човека, на савршен начин. Човек пак, као „икона Божија”, и он је љубав. Љубав привлачи Бога и човека ка једном узајамном покрету чинећи Бога човеком и човека Богом. Тако је „Возљубљени Син Очев” из љубави према човеку постао „оваплоћена љубав”, поистоветивши себе са објектом своје љубави — човеком. Љубав и човека богољупца, уздиже дотле док овај не постане „бог по благодати”, по свему раван Богу, сем „поистовећења са Овим по природи” (Свети Максим PG. 90,320A). Без љубави са стране Бога не би се могло ни започети ни окончати дело спасења људи. Без љубави опет са стране човека, немогуће је спасење учинити својим, нити се приближити блаженој вечности. Без љубави било какав труд и подвиг немају никакву вредност у делу нашег спасења. Но без трудова и подвига љубав је немогућа и немислима, будући да је она „свега савршенства”. Отуда Свети Максим у првим главама ове „дрве стотине” наводи један јерархијски поредак у борби човека за задобијање љубави. Нарушавање или оступање од овог поретка, вековним искуством Цркве потврђеног, производи у души велике аномалије и не доноси жељени плод — божанску љубав.

² Овде, као и у дањем излагању, свети Максим израз „познање Бога” не употребљава у смислу неке врсте философског или интелектуалног поимања, нити пак у смислу просто вере — уверења. Код њега тај појам означава једно мистично опитно сазнање које се речима не може исказати. То унутрашње познање зависи од целокупне духовне структуре сваког појединца. До тог „познања” се не долази изучавањем дебелих књига, него врлинским животом у заједници „са свима Светима”. „Ко хоће Његову вољу творити, разумеће је ли ова наука од Бога” (Јн. 7,17). Тај библиски, опитни метод, верно следују Свети Оци. По светом Максиму ово „познање Бога” је дар благодатног просветљења које примамо после, кроз труд и подвиг, стеченог бестрашћа. Пут истинског богопознања је бестрашће и смирење, без којих нико неће видети Господа, вели свети Отац (PG. 90, 1061A). По њему још: знање без подвига је фантазија, а подвиг без знања — идолопоклонство (Види: PG. 90, 689P — 692A).

5) Ако све што постоји од Бога и ради Бога постаде, а Бог је бољи од свега од Њега створенога; то онај који оставља Бога и занима се лошијим стварима, показује себе да он претпоставља Богу оно што је Бог створио.

6) Који има ум свој привржен љубави према Богу, тај све видљиво, па и само тело своје, презире као туђе.

7) Ако је душа боља од тела, и од свега несравњено бољи Бог који га је створио; то онај који претпоставља тело души и Богу од Њега створени свет, нипочему се не разликује од идолопоклоника.

8) Који је одвојио ум од љубави и привржености према Богу и привезао га било чему чулноме, тај претпоставља души тело и Богу Творцу Његова створења.

9) Ако је живот ума светлост познања, а ову светлост рађа љубав према Богу; то је добро речено, да нема ничег већег од Божанске љубави.

10) Када се чежњом љубави ум узноси к Богу, тада он уопште не осећа ни самог себе, нити ишта од постојећег. Јер обасјаван божанском и бескрајном светлошћу, он је безосећајан за све од Бога створено, слично као и чулно око према звездама када се роди сунце.

11) Све врлине помажу уму у стицању божанске љубави, но више од свих чиста молитва, јер њоме ум узношен ка Богу, бива изван свих ствари.

12) Када кроз љубав божанско познање заплени ум, и он нашавши се изван твари, осети божанску бескрајност, тада слично божанством Исаји, дошавши од усхићења у осећање свога ништавила, са скрушеношћу говори речи овога Пророка: О кукавни ја, јер погибох, јер будући човек и имајући нечисте усне, живим у народу који има нечисте усне, и Господа Саваота видех својим очима (Ис. 6,5).

13) Који љуби Бога, не може а да и свакога човека не воли као самога себе, ма да и негодује због страсти оних који се још нису очистили. Зато видећи њихово обраћење и исправљење, радује се неизмерном и неизрецивом радошћу.

14) Нечиста душа је страстна, испуњена помислима похитљивим и ненависним.

15) Ко види у срцу своме траг мржње према ма ком човеку за ма какву погрешку, потпуно је туђ љубави према Богу. Јер љубав према Богу никако не трпи мржњу према човеку.

16) Који мене љуби, говори Господ, држаће моје заповести (Јн. 14, 15.23); а ово је заповест моја: да љубите један другог (Јн. 15.12). Који дакле не љуби ближњег, не држи заповест, а који не држи заповест не може ни Господа љубити.

17) Блажен је човек који сваког човека може подједнако љубити.

18) Блажен је човек који није привезан ни за какву ствар пропадаљиву или пролазну.

19) Блажен је ум, који прешавши све ствари, непрестано се наслађује божанском красотом.

20) Ко бригу о телу доводи до похоте, и има злопамћење на ближњег ради привремених ствари; тај служи више твари него Творцу.

21) Ко чува тело своје од сласти и од болести, има га за сатрудника у служењу бољим (стварима).

22) Ко бежи од свих светских похота, узноси се изнад сваке светске жалости.

23) Који љуби Бога, несумњиво љуби и ближњег. А такав не може чувати новце него богодолично њиме располаже, дајући свакоме ко год замоли.

24) Ко чини милостињу подражавајући Бога, тај не види разлике у телесним потребама између доброга и рђавога, праведнога и неправеднога, него свакоме подједнако раздељује према потреби, иако врлинскога, за добро расположење његове воље, претпоставља порочноме.

25) Као што Бог, будући по природи добар и бестрасан, све подједнако љуби као своја створења, но врлинског прославља као блиског себи по духу, а порочног милује по својој доброти и обраћа кажњавајући га у овоме свету. Тако и човек који је по свом настројењу добар и бестрасан, све људе подједнако љуби:³ врлинског поради природе и за добро расположење воље, а порочног поради природе и састрадања, милујући га као неразумнога и као онога који у тами ходи.

26) Не показује се расположење љубави само раздавањем иметка, него још више предавањем речи Божје и телесним служењем⁴.

27) Који се истински одрекао светских ствари и нелицемерно љубављу служи ближњему, брзо се ослобађа сваке страсти и постаје заједничар божанске љубави и божанског знања.

28) Који је стекао у себи божанску љубав, по речима божанственог Јеремије (Јер. 17,16), не замара се следујући Господа Бога свог, већ храбро подноси сваки напор, увреду и ружење, не мислећи зла никоме.

29) Када те ма ко увреди, или у нечему понизи, тада се чувај од помисли гњева⁵, да не би одвојивши те жалошћу (због увреде) од љубави, вргле те у област мржње.

³ Подједнака љубав према свима људима коју заступа Свети Максим, као и остали Оци Цркве, никако не значи слагање или одобравање грехова или порока порочних. Напротив, то није ништа друго до јеванђелски метод двојења греха од грешника, попут Господа Христа (види: Јн. 8, 3—11). По том принципу грех треба мрзети — грешника љубити; грех уништавати — грешника спасавати. Супротан томе принципу је метод западњачки, инквизиторски. По њему се поистовећује грешник са грехом, убија грешника због греха. Западна инквизиција је баш због таквог свог метода најсрамнији шамар којег је човечанство икада ударило кроткоме и благом Спаситељу, који је дошао да грешнике спасе.

⁴ По богомудрој речи оца Јустина, „истинска љубав је само она која осигурава ближњему живот вечни“. У том смислу треба схватити „предавање речи Божје“ као израз љубави. А телесно служење је одувек било цењено као израз или плод праве духовне љубави.

⁵ „Гњев“ је страст афективног дела душе, и веома је тешко ослободити га се. Сваком вољном или невољном, намерном или случајном грешком ближњег, којом се погађа наше себелубље (филавитија), у нашој души се распаљује страст гњева, која муњевито уништава међусобну љубав. Од гњева се може сачувати само онај ко се одрешио од свега земаљског и сматра себе мртвим за свет.

30) Када ти је много тешко од увреде или бешчашћа, онда знај да си тиме велику корист добио, пошто је кроз понижење, по икономији, истерана из тебе сујета.

31) Као што сећање на ватру не загрева тело, тако вера без љубави не производи у души светлост познања.

32) Као што светлост сунца привлачи к себи здраво око, тако и познање Бога природно привлачи к себи кроз љубав чисти ум.

33) Чисти ум је онај који се одвојио од незнања и осветљава се божанском светлошћу.

34) Чиста душа је она која се ослободила од страсти и непрестано се весели божанском љубављу.

35) Страст⁶ је порочна, јер је неприродно кретање душе.

36) Бестрашће⁷ је мирно стање душе, у коме душа постаје тешко покретна на зло.

37) Ко је трудом стекао плодове љубави, тај се не одваја од ње, ма претрпео и хиљаде зала. Нека те у то увери ученик Христов Стефан и слични њему, и сам Спаситељ који се за своје убице моли и тражи за њих опроштај од Оца, као и за оне који то из незнања чине (Лк. 23, 34).

38) Ако је љубави својствено дуготрпљење и доброта (I Кор. 13, 4), то очигледно је да постаје туђ љубави онај који се гњеви и злобу чини. А туђ љубави, туђ је Богу, јер „Бог је љубав” (I Јн. 4, 7).

39) Не говорите, каже божанствени Јеремија, да сте ви храм Господњи (Јер. 7, 4). Не говори и ти да гола вера у Господа нашега Исуса Христа може ме спасти. Јер то је немогуће ако не стекнеш и љубав у Њега кроз дела⁸. Јер што се тиче голе вере, то „и ђаволи верују и дрхте” (Јк. 2, 19).

40) Дело љубави је: Усрдно добротинство ближњем, дуготрпљивост, трпљење и по правом смислу употребљавање свих ствари.

⁶ Страст је, по светом Максиму, у неку руку прецењивање, претпостављање било које чулне ствари духовним вредностима. Страст се појављује као неприродно кретање природних сила човекових, и није ништа друго до „злоупотреба” истих. То неправилно кретање природних сила човекових пројављује се као неразумна жеља тела према чулним стварима овога света, тј. као чежња за чулним уживањима, више него за духовним, факт који карактерише како првог човека после пада, тако и све људе који су од њега произашли.

⁷ „Бестрашће је плата за уздржавање”, вели свети Максим (PG. 90, 992B). Она се дарује подвижнику од Бога као плата за његове трудове које је поднео борећи се да себе очисти од страсти и да се украси врлинама. Иначе, бестрашће је оно блажено стање, у којем се човек уздиже изнад свега земаљскога и сваке твари и све посматра »sub specie aeternitatis«. Но и у бестрашћу свети Максим разликује извесне степене, од којих виши увек претпоставља оне ниже. Тако, по њему, постоје четири врсте бестрашћа: 1) Први степен бестрашћа је потпуно отсуство греха делом; 2) други је — избацивање из ума страсних помисли; 3) трећи — означава потпуну непокретност страсних жеља и 4) четврти степен је чистоћа и од самих простих помисли на страсти.

⁸ Овде свети Максим на један прост и једноставан начин показује сву неоснованост дискусије о вери и делима које је од њих важније и претежније. По њему, и уопште по учењу Цркве Православне, у заблуди су колико протестанти који се ослањају само на веру док су сваки лични подвиг занемарили, толико и сви други нови и најновији јеретици и сектанти (баптисти, Јеховини сведоци, суботари и др.), који тобоже показују дела, а веру имају изопачену.

41) Који љуби Бога никога не ожалашћава и ни на кога се не жалости ради пролазних ствари; ожалашћава пак и ожалашћава се само жалошћу спасоносном, каквом се блажени Павле и сам жалостио и ожалашћавао Коринћане (II Кор. 7, 8—11; II Кор. 2, 4).⁹

42) Који љуби Бога, анђелски живот живи на земљи: пости и бди, пева и моли се, и о сваком човеку увек добро мисли.

43) Шта ко жели, о томе се и труди да добије. Од свих тих блага и ствари које се могу желети, несравњено је боље и достојније жеље Божанство. Колико, дакле, труда треба ми да покажемо да би достигли Њега, по природи доброг и жељеног.

44) Не прљај тело своје срамотним делима и не оскрвљуј' душу злим помислима,¹⁰ и мир Божији доћи ће на тебе, доносећи љубав.

45) Изнуривај тело своје постом и бдењем,¹¹ и упражњавај без лењости псалмопјеније и молитву; и освећења целомудрености доћи ће на тебе, доносећи љубав.

⁹ На основу учења светог апостола Павла, свети Максим овде богословствује о „жалости” или „тужи”. Жалост, дакле, није увек нешто зло и рђаво, већ само онда када бива „овога света ради”, тј. када се неко жалости или због богатства, или због славе, или за умрлим сродником. Ова је жалост зло јер проузрокује смрт душе, а често и тела. (Многи случајеви самоубиства последице су такве туге). Међутим, жалост „по Богу” је она која долази због наших грехова, и она је душекорисна јер проузрокује спасење које долази кроз покајање због грехова ради којих тугујемо, и ослобађа човека од духовне смрти.

¹⁰ Свака страст, по светом Максиму, у своме развоју пролази обично кроз четири фазе. Прво се у уму појављује проста мисао о некој ствари као понуда или изазов на грех. Као изазов, проста мисао још не потпада под моралну одговорност и није грех, јер се обично јавља без наше воље а под дејством ђавола. Али ако се та проста помисао задржи у души, може да се пре обрати у „жељу” и постаје страстна помисао. Са овим другим степеном почиње страст у правом смислу речи. Но и на том ступњу зло још није грех. Страст постаје грех и „оскрвљује душу” тек на трећем ступњу развоја, када се страстна помисао укорени у души, ми почнемо да је анализирамо, да се њоме бавимо и наслађујемо. То је већ притисак или сагласност на грех, што при погодним условима (стицај околности) обично доводи до четвртог и последњег степена развоја страсти — до греха делом. Зато, да не би дошло до греха, треба се борити и изгонити из себе зле и бестидне помисли чим се појаве у нашем уму и срцу. Ту је молитва најјаче и најефикасније средство.

¹¹ У погледу смисла „подвига” у хришћанству, нема се увек у нашем народу правилно поимање. По учењу Цркве Православне, а и по светом Максиму, у делу спасења неопходна је не само божанска благодат која се раздаје вернима кроз Свете Тајне у Цркви Духом Светим, него исто тако и слободна воља човекова. Јер само кроз драговољно примање и узрастање у себи благодатних дарова, могуће је да се покаже и пројави нови човек, нови живот који је Христос донео људима. Пристанак слободне воље човекове да сарађује Духу Светом у делу спасења пројављује се, најкраће речено, кроз подвиге хришћанског живота: пост, бдење, молитву, милосрђе, кротост, покајање итд. По светом Максиму подвиг у хришћанству није привилегија нити дужност само монаха и пустињака, него важи подједнако за све хришћане који желе да се спасу. Јер, као што се спасење, које је извршио Господ Исус Христос, предаје свим људима (а не само монасима), то је и пут спасења исти за све људе. Свети Максим, наводећи речи Господње: „Идите и научите све народе крстећи их у име Оца и Сина и Светога Духа, учећи их да све држе што сам вам заповедио” (Мт. 28, 19—20), вели: „Тако дакле све што је заповедио, треба да држи сваки човек крштен у име животворне и богоначалне Тројице” (PG. 90, 913A). Слично и по светом Василију Великом један закон, једно Јеванђеље важи за све људе: „Од свих људи се захтева послушност Јеванђељу, како од монаха тако и од супружника” (PG. 31, 628).

46) Који се удостојио божанског знања и кроз љубав стекао његово просвећење, никада се неће надути духом сујете. А који се још није тога удостојио, лако се њиме заноси. Ако пак такав у свему буде гледао на Бога, као чинећи све Њега ради, лако ће с Богом избећи тај недуг.

47) Ко још није достигао божанско знање које кроз љубав дела, високо умује о ономе што по Богу ради (= о својим богоугодним делима); а који се удостојио тога, са скрушеношћу говори речи патријарха Авраама, које је овај изговорио када је био удостојен Божјег јављања: „Ја сам земља и пепео” (I Мојс. 18, 27).

48) Који се боји Господа за сабеседника има увек смиреноумље и кроз његова потсећања достиже у божанску љубав и благодарност. Јер се сећа (свог) ранијег светског живота и разноврсних својих погрешака и искушења која су му се десила од младости његове, и како га је Господ од свега тога избавио (ср. II Тим. 3, 11) и превео га из страшног живота у живот по Богу. И са тим страхом прима и љубав, благодарећи непрестано са дубоким смиреноумљем (Бога), добротвора и управитеља живота нашег.

49) Не прљај ум свој задржавајући у себи помисли похоте и гњева, да не би, отпавши од чисте молитве, упао у дух унинија.

50) Ум се лишава смелости према Богу онда, када постаје сабеседник злим и нечистим помислима.

51) Онај који је неразуман, вођен страстима, с једне стране, када је гоњен узбуђује се гњевом и без расуђивања хита да побегне од братије, с друге пак стране када се распаљује похотом, тада раскајавши се, опет прибегавајући састаје се с њима. А разуман у оба случаја чини супротно: јер у случају гњева, отсекавши узроке узбуђења, ослобађа себе огорчења према братији, а у случају похоте, уздржава се од неразумних чежњи и сусрета.

52) У времену искушења не напуштај манастир свој, него подноси храбро бурну помисли, особито туге и унинија. Јер тако по промислу будући искушан невољама, имаћеш тврду наду на Бога (упореди: II Кор. 1, 6). Ако пак оставиш (манастир), показаш се неискусан, страшљив и непостојан.

53) Ако хоћеш да не отпаднеш од љубави по Богу, то не допусти нити да брат твој заспи огорчен на тебе, нити ти да заспиш огорчен на њега; него иди помири се са братом својим, и дошавши приноси Христу са чистом свешћу дар љубави кроз усрдну молитву.

54) Ако, по речима божанственог Апостола, ономе који има све дарове Духа, а љубави нема, ништа не користи (I Кор. 13, 3), то онда оваки напор треба да уложимо да би је стекли.

55) Ако љубав „не чини зла ближњему” (Рим. 13, 10), то онај који завиди брату и жалости се због његове добре славе, и поругама каља његов углед; или по некој злој навици потајно ради против њега, како, дакле, такав себе да не учини туђим љубави и кривим суду вечном?

56) Ако је љубав „пуноћа закона” (Рим. 13, 10), то онај који злопамти на брата и прави му замке, и куне га, и радује се његовом паду, како да није преступник закона и достојан вечне муке?

57) Ако „онај који клевета¹² брата и осуђује брата, клевета закон и осуђује закон” (Јк. 4, 11), а закон Христов је љубав (Јн. 13, 34), како онда клеветник да не отпадне од љубави Христове и не постане себи узрок вечне казне?

58) Не дај слуха твога језику клеветника, ни језика твога слуху оговарача који радо говори или слуша против ближњег, да не би отпао од божанске љубави и нашао се туђ вечног живота.

59) Не примај прекоре на оца твога, нити потстрекавај онога ко га орамоти, да се не разгњави Господ на дела твоја и истреби те из земље живих (ср. V Мојс. 7, 15).

60) Запуши уста ономе који клевета у уши твоје, да не сагрешиш са њим двојним грехом: и сам навикавајући на ову пагубну страст и њега не спречавајући да не блебеће против ближњег.

61) А ја вам кажем, говори Господ, „љубите непријатеље своје, добро чините онима који вас мрзе, молит се за оне који вас злостављају” (Мт. 5, 44). Зашто је Он то заповедио? Да те ослободи мржње, и жалости, и гњева, и злопамтљивости, и да те удостоји највећег блага савршене љубави, коју је немогуће да има онај који све људе подједнако не љуби по угледу на Бога, Који све људе подједнако љуби „и жели да се сви спасу и дођу у познање истине” (I Тим. 2, 4).

62) „А ја вам кажем: не противите се злу¹³, него ако те ко удари по десном образу, обрни му и други; и ко хоће да се суди с тобом и хаљину твоју да узме, подај му и кошуљу; и ко те потера једну миљу, иди са њим две” (Мт. 5, 39). Зашто? Да тебе сачува о гњева и огорчења, и да онога другога исправи твојом трпељивошћу, и обојицу вас, као добар, подведе под иго љубави.

63) Према каквим смо стварима некад били пристрасни, њихове страсне маштарије и носимо. Онај, дакле, који побеђује страсне маштарије, несумњиво презире и ствари на које се ове маштарије односе; зато што је борба са сећањима утолико тежа од борбе са самим стварима, уколико је грешити мислима лакше него самим делом.

¹² „Клевета” буквално значи изношење неистине на некога са злом намером да се дотични омаловажи, унизи или да му се на било који начин нашкоди. Од клевете треба разликовати објективно изношење мана појединаца у погодном време и на погодном месту, а са циљем: или да се дотични исправи, или да се други заштити и избави штетних последица његових злих поступака.

¹³ Схватити ове речи буквално, и на основу њих плести теорије „о непротивљењу злу”, био би прави апсурд, и могућ у главама само понеких философа — сањалица. Ово пак значи да Господ не жели да се његови следбеници противе злу на начин како су то по тврђи срца свога чинили старозаветни Јевреји, него напротив, да се злу противе добром, мржњи — љубављу, увредама — опраштањем, не враћањем за зло злим, већ добрим. То стога што се зло не може лечити злом (оно се тада само умножава а не умањује), као што се ватра не може гасити ватром, или тама уништити тамом. Дајући ову заповест, Господ има у виду корист и увређеног и увредиоца. Ако је увређени наоружао душу своју хришћанским врлинама, а посебно кротошћу, онда он увреду неће сматрати увредом, већ побудом да употреби своје хришћанско оружје. А увредилац, будући постиђен његовом великодушношћу, не само неће га ударити по другом образу, већ ће осуђивати себе и за први. Јер ништа тако не укроћује увредиоца као кротоко трпљење са стране увређеног.

64) Једне од страсти су телесне, а друге душевне. Телесне имају поводе од тела, а душевне од спољашњих предмета. Но и једне и друге отсеца љубав и уздржање: љубав — душевне, а уздржање — телесне.

65) Једне од страсти припадају афективном делу душе, а друге желатељном.¹⁴ Но и једне и друге се узбуђују кроз осећања; а узбуђују се онда када се душа налази ван љубави и ван уздржања.

66) Теже је савлађивати страсти афективног дела душе, него ли оне желатељног; зато је и дат од Господа већи лек против њих — заповест љубави.

67) Све друге страсти (осим унинија — мрзовоље — чамотиње) дотичу се само једног дела душе: или афективног или желатељног, или пак мислећег, као што су заборавност и незнање; а униније захваћајући све силе душе једнодушно покреће скоро све страсти; зато је оно и теже од свих осталих страсти. Добро је дакле Господ, дајући лек против њега, рекао: „у трпљењу своме спасавајте душе своје” (Лк. 21, 19).

68) Не удри никада никога од браће, особито безразложно, да се не би он, не подnoseћи увреду, удаљио (из манастира), и тако ти никада не би избегао прекор савести, који би ти увек изазивао тугу у време молитве, и лишавао ум смелости према Богу.

69) Не трпи саблазни подозрења или људе који ти откуцавају било кога; јер они који на било који начин примају саблазни од догађаја који су се десили хотимице или нехотимице, не знају пут мира (Рим. 3, 17) који кроз љубав води у познање Бога своје љубитеље.

70) Још нема савршене љубави онај који се још увек опредељује (према) људским особинама, нпр. једнога волећи, другота мрзећи за ово или оно, или једног и истог човека час волећи, час мрзећи због истих узрока.

71) Савршена љубав не разделяје једну природу људи по различитим њиховим особинама, но увек гледајући на њу (природу), све људе подједнако љуби: врлинске љуби као пријатеље, а порочне као непријатеље, чинећи им добро, и дуготрпећи, и подnoseћи њихове поступке, уопште не мислећи о злу, него чак и страда за њих, ако време на то позове, да, ако је могуће, и њих учини пријатељима, а ако није, она ипак не одступа од свог расположења, показујући увек на исти начин плодове љубави подједнако за све људе. Јер и Господ и Бог

¹⁴ По светом Максиму, као и по осталим аскетским оцима, све страсти се развијају сукцесивно: једна од друге. Њихов поредак се обично представља као низ од осам страсних помисли, од којих: чревоугодије, блуд, среброљубље и туга (светска) припадају жељном делу душе, а: гњев, униније, празнославље (сујета) и гордост — афективном делу душе. Од страсти жељног дела душе зависе страсти афективног дела, јер трка за уживањима тела ствара мржњу и непријатељство према другима, који такође из жеље за уживањем, покушавају нас да ограниче. А свако разочарење или неуспех у трци за оним што служи жељама, доводи човека у униније, парализујући све силе душе. С друге пак стране сваки успех у материјалним или духовним стварима развија код човека страст сујете (празнославља) и гордости. „Сујета и среброљубље се узajамно рабају”, вели свети Максим (PG. 90, 1041C).

наш Исус Христос, показујући овоју љубав према нама, пострада за цело човечанство, и свима подједнако дарова наду васкрсења, мада сваки чини себе достојним или славе или мучења.¹⁵

72) Који не презире славу и бешчасће, богатство и сиромаштво, уживање и тугу, тај још није стекао савршену љубав. Јер савршена љубав не само да презире све ово, него чак и овај пролазни живот и смрт.

73) Чуј шта говоре они који су се удостојили савршене љубави: „Шта ће нас одвојити од љубави Христове? Невоља ли или туга, или гоњење, или глад, или голотиња, или опасност, или мач? Као што је писано: за тебе нас убијају вас дан, сматрају нас као овце које су за клање. Али у свему томе побеђујемо Оним који нас љуби. Јер убеђен сам да ни смрт, ни живот, ни Анђели, ни Начала, ни Силе, ни садашње, ни будуће, ни висина, ни дубина, ни друга каква ствар може нас раздвојити од љубави Божији која је у Христу Исусу Господу нашем” (Рим. 8, 35—39). А ово што говоре и чине о љубави према Богу су сви Свети.^{а)}

74) А о љубави према ближњему, чуј опет шта говоре: „Истину говорим у Христу, не лажем, то ми сведочи и моја савест Духом Светим: да ми је врло жао и срце ме моје боли без престанка. Јер бих желео да ја сам будем одлучен од Христа за браћу моју, сроднике моје по телу, који су Израилци” (Рим. 9, 1—4), итд. Тако је говорио и Мојсије (II Мојс. 32, 33) и остали Свети.

75) Ко не презире славу и уживање, и среброљубље које их развија (подржава) и ради којих и (само) настаје, тај не може отстранити поводе за гњев; а ко их не одстрањује, не може задобити савршену љубав.

76) Смирење и патња (злострадање) ослобађају човека од сваког греха, прва отсецајући страсти душевне, а друга — телесне. Јер тако изгледа чинећи и блажени Давид, у следећој молитви к Богу, говори: „Види смирење моје и труд мој и отпусти све грехе моје” (Пс. 24(25), 18).

77) Кроз заповести Господ чини бестрастним оне који их извршавају, а кроз божанске догмате дарује им светлост познања.

78) Сви догмати су или о Богу, или о видљивим и невидљивим (стварима), или о у њима (јављеном) промислу и суду.

79) Милостиња лечи афективни део душе, пост пак погашује похоту, а молитва очишћава ум и припрема га за созерцање постојећег. Јер према трима силама душе Господ нам је и заповести дао.

¹⁵ Ова последња мисао светог Максима, „да сваки чини себе достојним или славе или мучења”, тиче се последњег или општег Суда. Ово значи да наше стање у вечности (блаженство или мучење) неће зависити од Бога, него ће бити плод правилне употребе или злоупотребе наше слободне воље у овом животу, који нам је и дат и да би њиме стекли вечност, као што пише свети апостол Павле: „Искупљујте време” (Еф. 5, 16), што значи: претварајте га у вечност.

а) Овај завршетак се налази у критичком издању овога текста: Aldo Ceresa —Castaldo, Massimo Confesore Capitoli sulla carità, Roma 1963, с 78.

80) „Научите се од мене, говори (Господ) јер сам кротак и смирен срцем” (Мт. 11, 29) и остало. Кротост¹⁶ очувава афект неузбуђеним, а смирење ослобађа ум од надмености и оујете.

81) Страх Божији је двојак: један се рађа у нама од претње казном, због којег настају у нама по реду: уздржање, трпљење, нада на Бога, бестрашће из којег је љубав. Други пак (страх) спојен са овом љубављу непрекидно прибавља души побожност, да не би од смелости љубави дошла до презирања Бога.

82) Тај први страх „изгони напоље” савршена љубав (I Јн. 4, 8) душе која ју је стекла и која се више не боји казне: а други, као што је речено, она увек има сједињеног са собом. Првом страху доликују речи Пиома: „Страхом Господњим свак се уклања од зла” (Приче 16, 6), и: „Почетак мудрости је страх Господњи” (Приче 1, 7; Пс. 111 (110), 10), а другом: „Страх је Господњи чист, остајући у век века” (Пс. 19(18), 9), и на другом месту: „Нема оскудице онима који се боје Њега” (Пс. 34(33), 10).

83) „Умртвите дакле уде своје који су на земљи: блуд, нечистоту, страст, злу жељу, лакомство, итд.” (Кол, 3, 5). Земљом је (овде Апостол) назвао телесно мудровање; блудом — грех делом (учињен); нечистотом — пристанак (воље на грех); страшћу — страстну помисао; злом жељом — просто примање похотне мисли (у уму); лакомство — материју (ствари) која рађа и увећава страст. Све ово, дакле, као удове телеоног мудровања, заповедио је божанствени Апостол да умртвимо.

84) Сећање најпре приведе на ум просту помисао (о греху); и кад се она задржи, покреће страст; ако се пак ова (тј. страст) не истреби, она приволева ум на сагласност (на грех); а када се и то деси, онда долази до греха делом. Стога премудри Апостол, пишући (хришћанима) који су из незнабожаца, заповеда да се најпре уништи последица греха (тј. грех делом), а затим ступајући обратно по (наведеном) поретку, да се заврши са узроком греха¹⁷. Узрок пак који

¹⁶ „Кротост” је таква врлина коју човек када стекне, долази до убеђења да је он крив за грехе своје, он лично, и нико други. Он стога не криви никога сем себе, не гњеви се ни на кога сем на себе, јер је испуњен кротошћу према свима, а гњевом према себи. Човек се учи кротости од Јединог кротког — од кротког Господа Исуса. Кротак је срцем Господ и ко срце своје сједини са Његовим кротким срцем постаје и сам кротак. Кротост чини душу људску христоликом, те се нов човек, саздан по Христу, познаје по кротости, јер је кротак кротошћу Христовом. Кротост је душевно настројање у коме најбрже клија, ниче, расте и сазрева горушично зрно Царства небеског.

¹⁷ Имајући у виду развој греха (види схолију 10, на гл. 44), овде се даје стратегија борбе са грехом. Грех делом је последњи ступањ у развоју греха, а први у борби са грехом. Док је помисао први ступањ у развоју греха, а последњи у борби са грехом. Дакле, у борби са грехом најпре треба настојати да не дође до греха делом, затим ојачати вољу да не пристаје на грех, па онда победити страсну жељу и најзад извојевати победу над нечистим помислима, која је последња, али и најтежа борба сваког подвижника и борца за своје спасење. Оваква борба захтева свесно поимање циља нашег боравка овде на земљи и стога борбу „до крви” против греха. Без такве, свесне и плански вођене борбе са злом и грехом у себи и око себе, нема спасења. Јер спасење није неки спољашњи „дар” или „одликовање” које Бог може „прикачити” и младима, и недостојнима, „јер је љубав”, него спасење значи препорођење, преображење, охристовљење и обожење човека, које се постиже једино животом у Христу, са Христом и за Христа.

раћа и увећава страсти, као што је речено више, јесте лакомство, које, по мом мишљењу, овде означава чревоугодије (пресићеност) као мајку и хранитељку блуда. Јер лакомство је зло не само у односу на имање, већ и на храну; као што је и уздржање добро не само у односу на храну, већ и на имање.

85) Као птица везана за ногу, покушавши да лети, опет пада на земљу вучена узицом; тако и ум који још није стекао бестрашће, уздижући се ка познању небеских ствари, пада опет на земљу вучен страстима.

86) Када се ум потпуно ослободи страсти, тада он неомегано ходи ка созерцању твари,¹⁸ чинећи (тима) пут ка познању Свете Тројице.

87) Ум, будући чист, и примајући појмове ствари, креће се ка њиховом духовном созерцању; а поставши нечист по лености, појмове других ствари појима голе, а примајући (појмове) људских ствари, претвара их у срамне и зле помисли.

88) Ако никада у време молитве не досађује твоме уму никаква оветска помисао, онда знај да ниси изван граница бестрашћа.

89) Када душа почне да осећа своје сопствено здравље, тада и сновиђења просто и спокојно почиње да гледа.

90) Као што лепота видљивих ствари привлачи к себи чулно око, тако и познање невидљивих (ствари) привлачи к себи чисти ум. Невидљивим пак ја називам бестелесне ствари.

91) Велико је не бити пристрасан према стварима, но много је веће остајати бестрастан и у мислима на исте. Јер је кроз помисли рат домена (против нас) жешћи од рата кроз саме ствари.

92) Онај који је стекао врлине и обогатио се знањем, гледајући дакле природно на ствари какве јесу, све и дела и говори по правом смислу, никада не правећи прешке. Јер од благоразумне или неразумне употребе ствари, ми постајемо или врлински или порочни.

93) Знак крајњег бестрашћа је то, када увек, и у будном стању тела и у сну, долазе на срце просте мисли о стварима.

94) Кроз извршење заповести ум се ослобађа страсти; и то кроз духовно созерцање видљивих ствари, ослобађа се страстних помисли о стварима; а кроз познање невидљивих ствари, он оставља иза себе

¹⁸ Ово „созерцање твари” свети Максим назива „природно созерцање” (ΦΥΣΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ). Оно у духовно мразвоју и усавршавању човека долази после процеса ослобађања од страсти кроз подвиге, јер само ум слободан од страсти може посматрати твари онаквим како су од Бога створене. Ум који се бави видљивим бићима, најпре испитује њихове природне „логосе”, тј. законе, принципе природе на којима почива онтолошки сав саздани свет, видљив и невидљив. Преко ових „логоса”, који нису ништа друго до одлуке и хтења Божија, пројављена у створеном свету, созерцатељни ум созерцава самога Творца света као Божанског Логоса. Преко овог природног созерцања твари, припрема се пут за познавање Свете Тројице.

созерцање видљивога; а и ова (тј. познање невидљивога) оставља кроз познање Свете Тројице.¹⁹

95) Као што сунце, рађајући се и обасјавајући свет, показује и само себе и њиме осветљене ствари; тако и Сунце Правде, рађајући се у чистом уму, и Себе показује и својства (смисаоне принципе) свега што је Он створио и што ће учинити.

96) Бога познајемо не по суштини Његовој, него по величанственом делењу Његовом и промислу о (Својим) створењима. Јер кроз њих као кроз огледало ми видимо Његову безграничну доброту, мудрост и силу (ор. Рим. 1, 20).

97) Чисти ум или се налази у простим појмовима ствари људских, или у природном созерцању видљивог, или у созерцању невидљивог, или у светлости Свете Тројице.

98) Налазећи се у созерцању ствари видљивих, ум испитује или њихова природна својства, или она која она означавају, или пак тражи сам (њихов) узрок.

99) Занимајући се пак созерцањем ствари невидљивих, (ум) истражује природна својства њихова, узрок њиховог постанка и последице њихове, и какав је о њима промисао и суд Божји.

100) Будући пак у Богу, (ум) љубављу распаљиван тражи најпре логосе Његове суштине, но не налази од њих утеху сам по себи, јер је то немогуће и несместиво подједнако за сваку створену природу. Утешава се оним што је око Његове природе, што ће рећи (созерцањем) о вечности, бескрајности и неограничености, о доброти, премудрости и сили— сили творачкој, промислитељној и судитељној за сва бића. И свакако је само то схватљиво о Њему — Његова бескрајност, и то да надумно Га познајући ништа у ствари не знамо, као што негде рекоше људи богослови Григорије и Дионисије²⁰.

— наставиће се —

¹⁹ Као што постоји поступност у процесу чишћења од страсти и задобијању врлине, све до бестрашћа, тако и у погледу просветљења ума постоји узрастање и напредовање из созерцања у созерцање, из нижих према вишим. И у једном и у другом случају влада исти закон: да виши ступањ увек претпоставља нижи као своју основу. Али и на највишем ступњу своме, људски ум се задовољава да созерцава оно „што је око” Бога, а не Његову суштину, која је подједнако недоступна за све створене умове, било људске или анђелске. Другим речима, оно што је доступно људском уму у односу на надумну Тројицу, то су у ствари нестворене енергије Божије, преко којих човек општи и причешћује се Бога.

²⁰ Овде се указује на „апофатичко” богословље светог Григорија Богослова и Дионисија Ареопагита. То је став у богословљу по коме о Богу имамо „негативно” (апофатичко) знање, тј. да је Бог по својој суштини и бићу „неспознатљив и недостижан”. Он је изнад сваког појма и имена, изнад свих формула и дефиниција, више ума и суштине и знања. Њега је немогуће ни опипати, ни замислити, ни разумети, ни наименовати, ни достићи. Унутрашњи Божански живот потпуно је сакривен од погледа створених бића. Но то опет не значи да је Бог далеко од света или да Он скрива себе од разумних духова. Бог се открива, и делује, и присуствује у створењима, силом Његове Божанске свудаприсутности. Он у свету пребива, свет оживљава и одржава својим силама и енергијама, преко којих је Бог и познат и достижан. О тим нествореним силама и енергијама Божијим водила се велика борба у 14-ом веку између светог Григорија Паламе, светогорца и архиепископа Солунског, и јеретика Варлаама, монаха калабриског, који је тврдио, као цела римокатоличка црква и до данас, да су те божанске енергије створене.

Summary

Hieromonk Artemye Radosavlevich:

FOUR CENTURIAE ON LOVE OF ST. MAXIMUS THE CONFESSOR

This is a first translation into Serbian of St. Maximus' *Centuriae on Love*.

The translator gives a short survey of the life and work of St. Maximus, as well as many *scholia* in order to clarify the text.

јеромонах ГАВРИЛО ПАТАЧИ

Ослобођење унутарњег човека у православној духовности*)

ПРИРОДА И ОНО ШТО ЈЕ ЊОЈ ПРОТИВНО

Ми смо данас сведоци двојаког кретања религије у целом свету: с једне стране, квантитативног опадања, чак и распадања „хришћанских друштава” која беху хришћанска само у смислу социолошког закона или обичаја, а са друге стране, сведоци смо квалитативног продубљивања у вери. Поново се крећемо ка центру дубине духовне. Будући свесна својих истинских предања, православна Црква привлачи многе обраћенике па и симпатизере који, — изгубивши интересовање за институционализовани екуменизам, понекад сувише бучан и површан, — иду путевима унутарњег екуменизма¹, усмерени све више и више на православну веру. Док је у погледу цивилизације читава васелена остала малтене сасвим „западна”, Православље је, са друге стране, на путу да опет постане заиста вера целе васелене.

Неки младић, у тренутку напуштања неправославне монашке заједнице у коју је био ступио под утицајем породице, и где није могао да истински задобије духовни живот, а осетивши да се његов природни развој спутава разним забранама које га држе у стању „унутарњег гушења”, објаснио је овако зашто га привлачи Православље: „Могу да кажем у основи византијска традиција ми се показала као једино схватање хришћанства које може да помири у мени непомириво — то-јест моју тежњу за личном слободом и религиозну надградњу која ме везује. Идеал би можда био да, кроз ову традицију слободе, дођем до вере у Христа, откривајући најзад истине

* Јеромонах Гаврило Патачи је сада професор теологије у Православном богословском институту „Свети Сергије” у Паризу. — Чланак је превела са француског Јелисавета Вујковић (Contacts, No 102 — 1978).

¹ „Већ је сада јасно да овај диалог углавном неће бити вођен од стране црквеног апарата. У Француској ми видимо да се он води између самих верника, и то ненаметљиво као што доликује разговору о духовним стварима, често у круговима духовних људи који привлаче и омладину”, пише г. Оливер Клеман у „Contacts” 14 (1972) стр. 288.

затрпане под огромном морализаторском збрком од које сам покушавао да живим". У ствари, овим се објашњава носталгија коју запажамо не само код неких немирних боготражитеља, него код читаве једне духовне елите која у Православљу тражи корене свога бића и која ту налази под „византијским” омотом и испод личних и националних ограничења, заједничку отаџбину Истока и Запада.

Ако духовност није у складу са нашим најдубљим стремљењима, она лако може да се изроди у отуђење које, према етимолошком значењу те речи, чини да човекова личност постане „туђа” самој себи. Известан после-августиновски песимизам — који је, касније обележио западну религиозност јаким оптерећењем неповерења у односу на природу, — био је често у корену једне потпуно извештачене духовности, тако да га је неки монах, иначе одгојен у древном светоотачком предању, без колебања оквалификовао као „кастрацију душе". У ствари, природне снаге ума и срца ризикују да буду пригушене праксом овакве духовности. Неповерљив према сопственим унутарњим убеђењима, човек је у искушењу да тражи спољна уверења и непогрешива мерила истине, што га одводи у идолопоклонички став према црквеној организацији, у слепу послушност или у површан активизам. Одбацивање ума може да доведе до неке врсте опортунистичког и циничног релативизма. Без својих дубоко доживљених убеђења човек лако мења мишљење, већ према томе како се мењају времена, директиве виших власти или пролазне моде, тако да хришћанско проповедање дође да звучи као напукло звоно и неплодни лелек. С друге стране, због бојазни од излива урођених снага људског срца, које је такође предмет неповерења, сузбија се свако навирање спонтане љубави. Неке личности од црквених власти, не престају да говоре о првој Божијој заповести а да никада у своме животу нису доживели ту безусловну и апсолутну силу, ту потресну бујицу атомске енергије која би могла да преобрази цео свет. Лишене правог идеала, такве личности долазе до лажне аскезе, хладне и пуританске, скривајући се под образином иза које је њихов прави лик унакажен. Када једног дана скину ту маску, то више неће бити лик Божији који ћемо угледати, него пре један негативни отисак клерикализма. Наопачке клерикалан је и менталитет савремених државних технократа који су такође изгубили свој корен у људскости.

Наћи ћемо, без сумње, трагове такве ђифтинске и бирократске религиозности чак и код оних који се називају православни, а нису заиста прожети духом Православља. Сузбијање природе је искушење које је сасвим далеко од православне вере као такве, и то је главни разлог што многи тако неодољиво стреме према њој. Појава а priori сумњива за неке, носталгија оних који траже и одушевљење оних који су нашли Цркву православну остварује се у виду истинског оваплоћења религиозног „ероса", у виду нагонске реакције која је потпуно здрава и која има своју природну циљевитост. Из дубине нашег бића, ми чезнемо за животом, слободом и љубављу: живот је наша прва очигледност, њему је слобода у неку руку извор, а кроз љубав живот се наставља. То је она трострука и једина потреба коју Православље задовољава својим свакодневним доживљајем вечности, топлином и присношћу својих богослужења која су ипак истовремено

веома сложена и пуна свештеног смисла, својим богословљем истовремено дубоким и приступачним, својим хијерархијским али и присним духом, готово неодољивом љубављу својих монаха, који су строги, антикомформистички и у исто време пуни љупкости.

Управо у „човечности“ православне Цркве огледа се њен „божански“ карактер. Према светим Оцима Цркве, човек у дубини свога бића је увек слика Божија, и скидајући наслаге гара и прашине којом је грех прекрио површину ове иконе, рад на „обнављању“ може да врати црте божанског пралика. „Зло није у природи човека, и нико није зао по природи, јер Бог није створио никакво зло“, рекао је у V веку Диадох Фотички, писац који је имао да изврши велики утицај на православну духовност.²

Из ове у суштини оптимистичке перспективе, уместо да говоре о дуализму „природног“ и „надприродног“, неки подвижници Истока више су склони да повлаче разлику између онога што је „у складу са природом“ и онога што је „мимо природе“, „против природе“ (*para physin*). Свесни јединства благодати између Бога и његових створења, свети Оци су хтели да истакну да ништа није противно природи бића сем необјаснива бесмисленост греха и његових последица. Један од најзначајнијих богослова VII века, свети Максим Исповедник, учио је да ни храна, ни рађање, нити богатство, ни слава, нити било шта друго није нечисто само по себи, јер зло почиње само онда када се у овом претерује³. Због наше опште изопачености, и нека природна добра могу понекад у нама да се окрену на зло, и зато свети Максим сматра да је у већини случајева уздржавање од ових добара боље него уживање у њима⁴. За болесника боље је да се уздржи од неких јела и неких телесних вежби. Међутим ни аскеза, ни патња не представљају циљ по себи, јер истинска религиозна осећајност одбија сваку нездраву занесеност болом као таквим. Бол је увек нека врста отрова, мада разумна и обазрива доза тог отрова може да буде од користи као противотров, који лечи наше духовне неуравнотежености. Треба напоменути да древни подвижници уопште нису за „самоумртвивање“ разорног типа, као на пример самобичевање, јер нису дозвољавали да се наноси било каква позледа створеној човековој природи. Главно оружје у њиховој тешкој духовној борби беше пост, као извор крепкости и животне ведрине, а његову вредност почиње да открива и сама медицина. Живећи у природи, они су осећали љубав и поштовање према сваком створењу. Тако је њихово подвизавање остало у сагласју са природом, и зато читање *Пустинјачких изрека* и житија светих Отаца, *Лествице* светог Јована Лествичника и *Духовног луга* Јована Мосха делује тако освежавајуће.

Некада су поједини монаси посматрајући земаљску лепоту или слушајући неку световну песму откривали у свему томе извор божанске љубави. Чак и страсти, које су се у нама развиле као последица греха, садрже у себи, у ствари, снагу коју је Бог створио. Као ниски нагони у смислу фројдовском, они треба да буду савладани, али на вишем степену духовности они нам могу бити корисни. Код

² „Духовна дела“ (SC 5 BIS), Париз, 1966, III, стр. 86.

³ „Глава о љубави“, III, 4 ПГ 90, 1017.

⁴ Исто, II, 77, 1009 А.

човека чији је дух потпуно окренут Богу, чак и пожуда да је подстрек ватреној љубави према Богу, па и моћ раздражења као из топа стреми ка божанском милосрђу, каже свети Максим⁵. Осим тога, то су „семена“, то-јест дубоке тежње људске природе (та *physika spermata*) што свети Максим истиче у први план међу ствари које нас саме по себи покрећу према добру⁶. Овде је пре свега реч о животној снази коју су свети Оци Цркве обележили именом „*ерос*“ („раченіе“ на словенском), а то је страсна и екстатична љубав—жеља, и она је најдубља и основна покретачка сила људског бића. Држећи се светоотачког учења, православно богословље не прихвата мишљење неких протестантских писаца који, као Андерс Нигрен, одбацују употребу и самог појма „*ерос*“, тврдећи да је он не само незнабожачки по пореклу већ и по садржини. Напротив, свети Максим учи да је управо сам Творац усадио *ерос* у нашу природу, да бисмо, преко њега, били привучени истини и мудрости⁷. Ето због чега се у православној аскези не поставља питање потискивања овог природног нагона — далеко од тога! — Више се препоручује јачање ове богомдане моћи, усмеравајући јој ток, као што се усмерава река, чувајући је од непотребних кривудања, и каналишући је у правцу у коме је првобитно усмерена. Врхунац подвижничког живота свакако је „*бестрастје*“, али оно се „не састоји у уништењу страствене области душе, него у њеном преображају из зла у добро, у њеном потпуном усмеравању ка Божанственим стварима“, пише у XIV веку свети Григорије Палама⁸.

Овај исти дубоки нагон, *ерос*, оваплоћен је како у хришћанском браку, тако и у животу монаха „опијених Богом“. Овде није реч ни о два различита степена, или типа хришћанских верника, нити о двама различитим врстама духовности, него о две стазе исте чисте љубави. Као два рукавца реке, ове две стазе предпостављају једна другу и узајамно се допуњавају, а обадве су високо поштоване у Православној Цркви. Уопште узев, православни не говоре много о духовности која би била везана за безбрачно стање (целибат) као такво, овај израз има негативно значење сам по себи. Онај који се определио за монашки живот, то је личност која пре свега стреми непосредно ка Богу, свом снагом *ероса*. Али волећи Бога и у Њему, монах, одвојен од света, ипак остаје сједињен са светом, присније него било које друго биће. Током векова срце свеколике Православне Цркве, није неки административни центар, него земља усамљеника — пустињака — Света Гора Атонска. Један светогорски монах, старац Силуан, изразио је ову тајну, написавши пре педесетак година, да је монах „човек који се моли и плаче за цео свет и у томе је његово главно занимање (...) и то је корисно за цео свет, јер се свет одржава молитвом“⁹.

⁵ Исто, II, 48, 1000 с.

⁶ Исто, II, 32, 993 д.

⁷ „*Амбигуорум либер*“, ПГ 91, 1361 ав.

⁸ „*Одбрана светих исихаста*“, изд. Ј. Мајендорф, Лувен 1959. 2/19, стр. 360—361.

⁹ Архимандрит Софроније, *Старец Силуан, светогорски монах — Живот, учење, списи*, Париз, 1974, стр. 370.

Насупрот томе, ако се неко одлучи за брак, тада таква личност пре свега кроз пламену љубав према људским бићима долази до Божије љубави. Руски философ, Владимир Соловјев, сматрао је бескорисну и безусловну преданост која је знак истинске љубави људске, као најверодостојнији доживљај бескрајности Божије. Посматрано из ове перспективе, може се сагледати колики је значај ожењених свештеника за православну Цркву. Породични живот је школа у којој пастир душа лако научи одређено понашање које му је потребно за вршење његовог позива у великој Божијој породици.

СЛОБОДА И ФАЗА КРОЗ КОЈЕ ОНА ТРЕБА ДА ПРОБЕ

По учењу светих Отаца, човек заслужује да се назива ликом Божијим углавном због свога разума и своје слободе. Својим разумом, који је обдарен способношћу за неизмерну пријемчивост, човек постаје „огледало” бесконачног Бога, а кроз дар слободе он је позван да сарађује у самом делању свога Творца. Преузимајући омиљену мисао Јована Златоустог, Теодорит Кирски у V веку, описао је човекову личност као неког „демиурга”, сличног Богу, демиурга чија је стваралачка моћ ограничена на обликовање унапред створене материје¹⁰.

Овде се, међутим, намеће мала философска дигресија. Велики теолог латинског Средњег века, Тома Аквински, учиће касније да да Божије створење може да „сарађује” са Богом само уколико је оно покретано Њиме, као и слуга који извршава заповести свога господара и као оруђе у рукама занатлије. Човек, би, дакле, деловао као аутомат који покреће неко други¹¹. Ако једино Богу треба приписати сваку узрочност која производи „биће”, онда створени узрочник може само да оивичи, да „определи” идентитет овог или оног бића (*illud esse*). Желећи да искључиво Богу припише сву стваралачку делатност, „*Doctor Angelicus*” (Аквински) ће још, сем тога, нагласити да материја садржи у себи „потенцијално” све облике које би она касније могла узети услед утицаја на њу од стране неког створеног узрочника. Овај би, дакле, био само оруђе Богу у састављању једнога „склада” који спаја материју са новим обликом, он (узрочник) би био оруђе без стварног утицаја на саму суштину тог облика¹². Стога се можемо питати да ли — у перспективи Томиног дуализма између „*hyle*” (материје) и „*morphe*” (форме, облика) — може уопште настати било какав битни детаљ који би створени узрочник могао случајно да дода сам од себе материји и облику, „компонујући” их међусобно? Зар створени узрочник уопште може имати стварну моћ да „одређује”, ако свако битије, чак и битије каквотних (квалитативних) разлика зависи једино од „Првог Узрочника”, Бога? У чему се заправо састоји права делатност свесног и слободног чиниоца, ако је

¹⁰ „*Квестионес ин Генесим*”, I 20, ПГ 80, 105 ВС.

¹¹ „*Контра еррорес Грекорум*”, I 23, ОПЕРА ОМНИА, XXIX Париз 1876, стр. 355.

¹² „*Дистинктио* I кв. I. арт. 4 ОПЕРА ОМНИА VIII, Париз 1873. стр. 14—15.

он пред Богом сведен на пасивно оруђе? Нерешив проблем у томизму састоји се у томе да се човеково слободно самоопредељење и стваралачка способност, по њему, своде на ништа. Касније рођен Томин савременик и богослов широких видика, — који је одиграо значајну улогу у византијском Православљу, — свети Григорије Палама дошао је до једног сасвим различитог схватања. Премда је истицао да и стварање из ничега, и коренито уништавање бића остаје искључиво у Божијој моћи, он тврди, такође, да су ствари које се налазе у нашој власти међусобно испреплетене и да попримају различити облик. „Палама се не устеже да овај процес уметничког обликовања, предначаченог да изнедри нове, „облике“,значи као „прављење ствари из непостојећег, мада то непостојеће није потпуно“ (proagein ek mé ontôn, ei kai mé ek mēdamôs ontôn). По њему, овде се ради о стварној делимичној способности стваралаштва, искључивој предности човека, који превазилази чак и бестелесне ангеле остваривањем света што је у њему по лику Божијем¹³.

Посматрано са ове тачке гледишта, учење Паламе одражава основни став Православља, према којем је слобода истовремено извор и животни простор сваке праве духовности. Слобода, свакако, садржи и ризик пада, али, у исто време, она уклања препреке за тајанствено деловање Светог Духа (II Кор. 3/17). Зато православни не би били у праву када би се стидели извесне недисциплине којом се разликују од других хришћанских вероисповести. Имајући у виду успешан рад институције и беспрекорни углед, монашке заједнице које ствара западна Црква посебно с наменом „апостолата“, практикују строги избор својих кандидата, вршећи над њима понекад психолошке „тестове“. Пропуштају кроз решето своје чланове, према својим правилима, прописима, и обичајима, више ситничарским него строгим, који се стварају у циљу развоја широкога слоја монаха који би достигли један задовољавајући просечни духовни ниво. У православном монаштву, које се очувало у својој првобитној чистоти без повезивања са чином свештенства, сама полазна тачка је друкчија. Са жељом да се пре свега обезбеди духовни напредак појединца, прихвата се начелно слобода избора за све оне који желе да постану монаси. У 43. канону Трулског сабора наглашава се да је „монаштво чин покајника, према томе ниједан преступ почињен у прошлости не може да буде препрека за монашки постриг (сетимо се оног покајаног воће „12 разбојника“, који се, према једној руској народној песми, повукао у манастир да би тамо „служио Богу и људима“). С друге стране, живот у православним манастирима је, иако строжији, мање „параграфски“ него што су латинске монашке заједнице. На Светој Гори Атонској, наћи ћемо, без сумње, мање реда и једнообразности него у западним манастирима, сусрећу се можда чак и нека озбиљнија претеривања. Али реч „претеривање“ има двојако значење, и у светогорским скитима крију се још и данас тако изузетни духовни великани о којима свет нема ни појма, и чија би надахнутост, духовна снага и унутарње зрачење били спутавани у оквирима једног скученог институционалног живота.

¹³ „Главе о природи, теологији, нарави и пракси“ 63, ПГ 150, 1165.

Православље доводи своју децу до њихове царске слободе различитим путевима. Један од најдубљих мислилаца IV века, свети Григорије Нисијски, упоређује понашање Бога према људима са понашањем лекара који, упозоривши болесника на опасност коју садржи нека отровна храна, ипак не прибегава сили да би спречио младића да је једе. Сопствено искуство најбоље нас учи да разликујемо добро и зло¹⁴. Ето зашто наше право слободног избора између врлине и греха, право нераздвојиво од моћи којом одређујемо своје поступке (autexousiotes), сачињава најосновнији степен личне слободе. По самој својој природи, Православље је, дакле, пуно обзира према свима, и, како је то неки православни богослов недавно приметио, „одбија да употреби ма и најблажа средства којим би се могло учинити насиље над људском природом и наметнути јој се”. Православни нису склони бучном и демагошком ширењу свога учења, него више падају у искушење пасивне равнодушности према мисионарском раду. Међутим и најревноснији проповедници православне истине виде опасност која прети вери и духовности Цркве, чим се оне нуде и хвале на тржишту макар и најмањом рекламом. Ако не захвати целог човека, Еванђеље онда губи своју коренитост и оштрину, а суштина хришћанства се раствара у компромис. Будућност не припада „омасовљеној” религиозности, него више неприметном присуству „соли”. (Мат. 5/13), чија снага је у добром квалитету. Један прави монах, на пример, не воли чак ни да се фотографише, толико он чува своју личну слободу као и слободу других од сваког наметљивог насртања и сваког искушења сујете.

Будући да је слобода природни дар људског бића, свака повреда слободе проистиче из области „против-природе”, из области греха. И обратно, сваки грех је напад на слободу. Реч је о двема стварима које су неспојиве и противречне: слобода је стваралачка снага а грех је чин разарања, разарања које прети да сурва саму слободу у понор стварног уништења. У ствари, „слобода да се чини зло” је јалова способност која ничему не служи. Она је само сенка која свуда прати праву слободу, али која јој се противи као што се тама противи светлости. Сартрова формула „буди зао да би постао добар”, указује на став самозаваравања код многих. Слобода претпоставља апофатички неку врсту непостојања, јер само почињући од њега она је позвана да гради. Али ако се покуша вештачки, разарањем, да се створи „ништавилско” тло за грађење, онда ће се логика и хармонија природе изврнути и све ће постати празно под „празним небом”. И зато хришћанство проповеда спасоносну антиномију, желећи да постави границе ономе што се лажно представља као слобода. Људи су често жртве оптичке варке, отприлике као онај пијанац из приче који, стално пипајући ивицу округлог стуба, никако не успева да се од ње откачи, и замишља да је затворен између четири зида. Јерусалимска *горница* у којој су се апостоли окупили на Духове изгледала је, разуме се, тесна а свет око ње изгледао је широк — па ипак, икона овога празника одражава једну дубљу димензију стварности када представља царски лик „Космоса” иза једне решетке као у неком кавезу, а чини да нестану зидови оне собе у којој су апостоли на окупу, тако

¹⁴ „О мртвима” ПГ 46, 624.

да се јасно види да је унутарњи простор саме Цркве „пространији и од небеса”. Пошто права слобода постоји само ван греха, до ње се долази једино кроз аскезу. Један савремени монах описује пост као „ослобођење саме материје од телесног и историјског детерминизма”. Без овог дубоког реализма који је извор поста, додаје он, не може се разумети тајна слободе и вере. Где нема поста, ту се камен претвара у хлеб и читав низ каменова у хлебове, како је то желео Ђаво (Мат. 4/3). Међутим услед овога, човек се такође претвара у камен а људска историја у поворку каменова”. Зато, растерећени од магловитог сентименталног либерализма, наши савременици требало би да поново науче ослободилачку строгост подвижничког живота.

Тиранија греха може се победити једино под руководством невеликог броја „максималиста”, који сачињавају језгро ослободилачког устанка. Монаси су пророци будућег века, у наше време још сувише „константиновско”, они више од осталих, још овде на земљи, живе као да су већ васкрсли. Истински монах представља, у Цркви, снагу, која нам се понекад чини груба, али благодарећи управо таквој снази Црква може да оствари своју духовну „револуцију”. Монах не прави нагодбе са уходаним навикама и не прилагођава се ономе што нама изгледа као непоколебива стварност. Његов циљ је да уведе нове навике, да оснује нову стварност, и управо зато он са жестином руши идоле нашег света изграђеног на систему закона, на први поглед разумних, који су нам, међутим, наметнути силом грехопада. Овако треба разумети и ону поруку крајње слободе коју носе „јуродиви (сулуди) у Христу”, та задивљујућа категорија светих: јер ко би се усудио, сем одважног Николе јуродивог, да упути онако подругљив прекор цару Ивану Грозном, нудећи му као некој дивљој звери оброк сировог меса¹⁵. Као што су петлу недоступни широки видици орла¹⁶, исто тако ни ове пророке често не разумеју њихови савременици, чак ни верници. Међутим време пролази и даје им за право. Једно ремек-дело неког смерног монаха-иконописца може да буде речитије него беседа једног проповедника. Створено давно некад у тишини, то дело носи у себи дах живота и магичну снагу који трају вековима, најављујући нам веру чак и на страницама једне књиге објављене међу невернима. Такав светитељ као што је Серафим Саровски који, на прелазу између 18. и 19. века, испуњаваше се благодаћу, живећи деценијама у најстрожијој усамљености, није осетио потребу да општи са посетиоцима манастира. Привучени светитељем као живим чудом, људи су неодољиво хрили ка њему, и „старец” је штедро поклањао своје време свима онима који би му се обраћали за помоћ. Своју кохезију Православље задобија богатством дубоког духовног живота, који се прихвата свесно и слободно.

¹⁵ И. Ковалевски, *Јуродивост Христа ради* (на руском) Москва 1895, стр. 205.

¹⁶ Прича старца Силуана, види: Софроније оп. цит. стр. 437.

КАКО СЕ ДУША ОТВАРА ПРЕМА БОГУ

Само кроз двери покајања улазимо у истинску слободу. Покајање се састоји у „промени ума“ (*metanoia*), то-јест у враћању нашега ума Богу, како би он поново постао Његово огледало. На тај начин душа узима потпуно нови правац: када очи нашега срца презиру таму греха, тада се оне отварају према истинској светлости и свету онаквом каквог је Бог желео, и тек тада ми ступамо у заједницу са тим светом. Природа једне заједнице је одређена личношћу њеног оснивача или начелом на којем она почива. Постоје удружења (западни редови) чији су чланови пуни добре воље, али који, узевши у целини, расипају своје духовне снаге, јер их сједињава погрешна личност или пак неки порочан циљ. У истинској Христовој Цркви, (Православној) запажамо супротно: можда смо у њој понекад разочарани гресима хришћана као појединаца, али исто тако у њој доживљавамо опроштај који покрива и исцељује све и чија врата нам отвара Онај који је једини без греха. При овом отварању, навиру сокови новог живота и шире се око нас и у нама. Православна духовност храни се тим токовима динамике који су увек истоветни у простору и времену кроз које пролазе. Сваки облик било конзерватизма, било модернизма и развоја туђ је православној духовности. С једне стране, живи организам — који се зове Црква — нема никакве потребе да буде „конзервиран“ као нека трулежна материја или леш. С друге стране, док сваки развој претпоставља стање „неразвијености“ као полазну тачку, Црква, међутим, од свога настанка живи у савршенству од пунине Светога Духа.

Читањем, као таквим, сазнајемо само теорије и мртво слово — док се истински духовни живот преноси преко слободног личног општења. Харизма духовног очинства својствена је личностима које су достигле извесну унутарњу зрелост, а то не морају неизоставно да буду свештена лица. Иако веома привржени идеалу породичне плодности, већ је, по сведочењу Филона Александријског, у јудизму постојао обичај одрицања од „смртне“ породице, са циљем рабања духовних синова¹⁷. У хришћанској Цркви, живот сваког верника почиње рођењем по вери: у том смислу апостол Павле каже да је он „родио“ у Христу Коринћане (I Кор. 4/14—15), исто тако, Јован Златоусти сматра кумове са крштења, крајем IV века, „духовним оцима“ за новокрштене¹⁸. Код светих Отаца пустињака као и у монаштву уопште, налазимо још и појам другог духовног рођења. Мртав за овај свет и тако рећи „поново крштен“ са другим именом, млади расофорни монах се приводи као мало дете своме духовном оцу који треба да га води при првим тешким корацима у сасвим нови живот, по законима духа. По себи се разуме да се хришћанин почетник, па био он и млад монах, обавезује на посебно јаку послушност своме духовном оцу, чије искуство му је потребно да се не би изгубио у лавиринту унутарње молитве или у животу своје нове заједнице. Благодарећи „по-

¹⁷ Види о женама „терапеутама“ у *„Де вита контемплатива“* изд. Р. Амалдез и др. Париз, 1963, стр. 126—129.

¹⁸ *„Осам катихеза за крштење“* (SC 50 BIS) Париз 1970, 11 16, стр. 142.

родичној” атмосфери, православна духовност се на тај начин преноси са оца на сина, још од првих векова. Дивно је чудо за посматрача споља то да ове везе спајају различита поколења: чак се и у наше време често дешава да, понеки духовник („старец”) богат великим опитом, а који је истовремено крепак и свеж у духу, окупља око себе бројну духовну децу управо међу младима које неодољиво привлачи пример веродостојног живота.

Иако једнак по достојанству, Христос се одликовао потпуном синовском послушноћу према своме небеском Оцу (Филип. 2/8). У Цркви светотројични живот, управо тај живот који укида привидну противречност између послушности и слободе, шири се и међу људима. Достигавши извесну зrelu духовност, хришћани су потпуно потчињени Цркви чију Истину свесно прихватају, међутим послушност постаје понекад узајамна обавеза. Сваки свештеник, на пример, има харизму да буде „отац” једне парохијске породице, а да при томе никад не врши над њом некакву „пуну власт” по закону. И сам потчињен епископу, он је у исто време лично одговоран за свој позив, али та његова одговорност не може се свести једноставно на мерила која важе за монаха у пустињи. Не разликујући евангелски дух од буквалности слова, у онаквој послушности која је једном навела Јована Коловос-а да дуго залива суво дрво, Игнатије Лојола је замислио апостолат својих језуита као неки јерархијски систем разних звезда које се механички врте једна око друге¹⁹. У Православљу, међутим, углед (ауторитет) сваког појединца мери се првенствено према харизми која је њему дата и у складу са његовим духовним узрастом. Тако је Божји народ могао да поништи одлуке оних сабора чији је дух био у супротности са Предањем, тако је и светост једног Нектарија Егинског признала званична Грчка Црква, шта више његова канонизација је извршена за време патријарховања некога ко је, за живота, учествовао у једном суђењу против тога светитеља.

Као процес који се одиграва унутар човека, духовно узрастање које води ка слободи не може се задобити једноставним умножавањем спољашњих дела. Без упознавања дубинског простора својственог слободној личности, неки хришћани се задовољавају површним схватањем вере, толико сведене на људску меру да личи на мадоне из доба Ренесансе. Писац једне од најпотреснијих песама коју је икада неки Италијан испевао у славу „Богодетета”, Алфонсо-Марија де Лигуори, беше и изумитељ строго казуистичког система моралне теологије. Пошто, у области познања, наивна религиозност не доводи до каквотнога (квалитативног) обogaћења, созерцање за њу значи напрезање воље и уопште целокупно хришћанско усавршавање своди се у категорије правног појма „заслуге” и у количинско умножавање добрих дела (понекад се иде тако далеко да се употребљавају рачунске машине, које би мериле напредак у врлинама). Непрестано повећање напора који не извиру из дубине душе, претпоставља или гвоздену вољу својствену генијима, или изузетну благодат. Таква светост, уколико она заслужује ово име, недостижна је слободном из-

¹⁹ Види његово чувено писмо од 26. марта 1553. језуитима у Португалији, у: „Писмима св. Игнатија Лојоле”, превод М. Воиџ, Париз 1870. стр. 475—478.

бору већине људи: то је као кад бисмо хтели да се попнемо на планину потцењујући уходане путеве, да бисмо ударили наизглед најкраћом стазом, али која је пуна препрека и опасности.

Свети Оци били су свесни уображености једног оваквог волунтаризма који пркоси слободној „синергији” („сарадњи”) између човека и Божје благодати. О стању созерцања које хришћани треба да достигну — један велики источни духовник, свети Исак Сиријански, говорио је (у VII веку) да се стварности духовног света „не могу силом напрезања скинути с неба по својој вољи”, јер такво напрезање ствара само варљиве и сабласне визије. Тачније, сама душа треба да се „приближи царству љубави”, и тада ће она моћи да „созерцава духовне стварности на њиховом правом месту”, тамо где се соцерцање, „открива само од себе”. Али да би се до овога дошло, треба да се „очи нашег ума” очисте извршавањем Божијих заповести и понирањем у тиховање, како би се доживео „огањ љубави у својој пунини”, и да би се достигла зрелост и духовно познање. Овакав преображај достиже се по мери „раста ума у погледу навике мишљења и непрестаног његовог напредовања”²⁰. Реч је, дакле, о дуготрајном процесу продубљивања, који обухвата све способности душе, почевши од сазнајних. Овакво схватање одговора духовним чежњама многих наших савременика, који мада уморни од празног моралисања ипак жудно трагају за истином тако да је један римокатолички писац недавно забележио: „незнабошци не пребацују толико хришћанима да су лоши хришћани, колико им несвесно пребацују да немају ништа да кажу”²¹. Ма колико да је строга, аскеза светих Отаца је исто толико и остварива, јер она препоручује методе који нису изнад наше моћи, чинећи да понекад сасвим заборавимо сваки „умор и зној”. Као што дубине привлаче рониоце, тако и откриће увек нових димензија чини да је унутарњи живот све узбудљивији и привлачнији. Према светом Максиму Исповеднику овоземаљске перспективе ишчежавају при светлости Божанске љубави, као што звезде постају не приметне при изласку сунца²².

КАКО СЕ МОЖЕ ПОЈАЧАТИ СНАГА МОЛИТВЕ

Један од највећих византијских мистичара, свети Симеон Нови Богослов, описао је, почетком XI века, како је он угледао Христово лице као блесак светлости који сија у „водама чистим”²³. Јер вода се претвара у огледало које одсијава слику сунца само ако је без таласа које би бура могла да изазове, тако и наша душа треба да буде без узбуђења од свакодневних брига, да би се одржала у стању духовне тишине, да би поново постала слична Богу. Изузетан значај молитвеног тиховања (*исихија*), које препоручују учитељи молитве-

²⁰ „Сабрана аскетска дела” (на грчком), изд. Е. Теотокис Лајпциг 1770. гл. IV, стр. 387—388.

²¹ Н. Ватреан, „Ко је Бог”, Париз 1971, стр. 13.

²² „Главе о љубави”, I 10, стр. 90, 964 А.

²³ „Катихезе” II (SC 113) Париз 1965, XXXVI стр. 342—343.

ности, толико је значајно да свако ко живи унутарњим животом, открива колико је то неопходно. Писац Александар Солженицин иде до употребе чисто светоотачког језика кад описује стање тихогa созерцања лишено ниских мисли и где се свако биће човеку јавља као „слика вечности”, „к’о сребрна луна на језеру мирном”²⁴. С друге стране, огледало неће одсијавати светлости, ако није чисто и провид-но као кристал. Почев од Евагрија Понтичког, који је живео у IV веку, духовни писци су много наглашавали потребу извесног „трез-веноумља”, помоћу којег се избегава свако непотребно лутање ма-ште за време молитве, спречавајући да умом овладају утисци туђих „духова”, како би ум постао стално „место за Бога”. Да бисмо се из-лечили од греха, од нашег „заборава Бога”, потребно нам је стално „сећање на Бога” које се остварује у молитви. Непрестана молитва је исто тако потребна души као дисање телу — појава од животног значења, она дакле, мора извирати из динамичког начела. Према Пре-дању израженом нарочито у *Беседама* Св. Макарија из V века, орган молитве назива се „срце”, израз који, у Библији, означава управо сре-диште личног живота.

Ако је смисао речи „срце” данас обезвређен у нашим очима, то је стога што је у данашњем свету основно јединство унутарњег човека трагично разбијено. Као што се чиста сунчева светлост, због неког облака, распада у разне боје сунчевог спектра, тако се и наша приро-да растрза у тренутку када њом овлада грех против морала или про-тив догмата. Ако је тачно да је јединство различитих способности човекове душе одражава у себи лик тројединог Бога — према учењу неких светих Отаца — такође је опитом потврђено да и наше духовне неравнотеже настају због удаљавања од светотројичног начела. Један видовити светитељ са даром пророштва, познат у древној Цркви, пред-сказао је тачно последице које оваква доктринарна исклизнућа могу да изазову у нама. Ако заборавимо Сина, Реч (Логос) и Истину откри-вену људима, ми ћемо обожавати неког бога „безразумног”, лудог (алогосног) — каже он укратко — ако ли пак ускратимо обавезно обо-жавање Светом Духу, Даваоцу живота, онда ће наш Бог постати један „мртав” бог²⁵. Ето шта се, на једном широком плану, дешава са нашом цивилизацијом која је подељена, ако не и растргана између два главна идеолошка правца од којих један, имајући своје извориште у некадањем схоластичком рационализму, завршава данас учењем о демитологизацији и крилатицом „Бог је умро” у секуларизованој градској средини, а други, полазећи од духовности сентименталистич-ког пиетистичког типа, завршава харизматичким и нео-гностичким по-кретима савремене омладине. Тако на плану вере, мисли, духовно-сти и уметности преовладава извесна раскомаданост над органским јединством.

У оваквим условима, постаје јасно да је чак и „ерос” који при-влачи наше савременике ка Православљу, од самог почетка, у „не-чистом” стању. Тако многи обраћеници (конвертити) иду кроз пре-лазну област, названу „унија са Римом”, или пак кроз психолошки

²⁴ „Оделење за рак”, Париз 1968. стр. 635.

²⁵ „Беседе” погрешно приписане св. Григорију Нисијском. „Квид сит ад имагинем Деи”, ПГ 44, 1340 В.

период сличан менталитету „унијата“, менталитету који карактерише прилично површан формализам, а понекад и бучан дух крајности. Не откривши истинске дубине Православља на овом степену унутарњег развоја, ми православну веру схватамо на кривоверни начин, тражећи у њој пре свега оно што нама лично недостаје и што може да нам послужи као природна допуна. Они који имају комплекс ниже вредности осећају да су постали јачи због строгих захтева православне дисциплине, и због оног трепетног тајанства (*mysterium tremendum*) које се лако претвара у средство компензације. А с друге стране, они који су лишени љубави од стране мрачног и хладног света којим су окружени, њих привлачи *mysterium fascinans* (чаробно тајанство) које се крије у неким облицима новооткривеног свемира. Усвајање једног наизглед егзотичног понашања, са циљем да побуди интересовање околине, служи често као средство за изражавање самољубља. Ово бекство у туђи фолклор може очигледно да се претвори у потпуну неистинитост, а понекад, међутим, то може да послужи као почетак проширивања душе, њеног излажења из саме себе. Идући свим овим путевима, долази се до сазнања понеких делића православне истине, али, ко настави да напредује, моћи ће да „сабере“ те делиће у њихово природно и органско јединство. Духовно здравље овако стечено није тек једноставна смеша, него је то један сасвим нови „склад“: јединство ума и срца, које је извојевала православна духовност, не настаје повезивањем апстрактног рационализма и сентиментализма, него јављањем потпуно нове каквоте (квалитета). Благодаревши томе наша мисао саображава се захтевима живота, а наша љубав узима дубока убеђења као основу и полазну тачку, па чак и наше тело успева да изрази ставове душе. На неким језицима реч „здрав“ има исто значење као „пун“. На црквено-словенском, на пример, израз „целомудрије“, подразумева не само „здравље“ наших мисли, него такође и њихову целовитост, њихову пунину.

Ова пунина остварује се тесном сарадњом различитих способности душе и назива се „духовна трезвеноумност“. Исихије Ватоски, подвижник из VII века, описао је ову трезвеноумност као „непрестано и упорно стражарење ума пред вратима срца, ради будног мотрења на све што тамо наиђе”²⁶. Благодаревши првобитној доброти наше природе, „ако је срце непрестано чувано, па је неприступачно за облике, слике и представе тамних и злих сила, у њему се рађају светле мисли. Ако угаљ производи пламен; колико више то чини Бог — који обитава у нашем срцу од дана нашега крштења — под условом да нађе у нама чистоту мисли и будност ума. Он ће тада распламсати огњену моћ разумевања у созерцању, као што пламен упали свећу”²⁷.

Кроз овакво истанчано самопосматрање, свети Оци као што су Јован Лествичник и Максим Исповедник успели су да распознају различите степене искушења разобличавајући одмах „помисли“ („логизmoi“) које дошаптава Нечастиви пре него што буду потпуно прихваћене вољом човека, у самом тренутку њиховог првог продирања у

²⁶ „De temperantia et virtute continentiae ad Theodulum“, I 6, ПГ 93, 1481 В.

²⁷ Исто, II 8, 1512.

подсвесне и ирационалне сфере душе. Према томе, подвижник треба да овлада овим сферама душе, јер, како је говорио свети Исак Сиријански, „ако свим срцем ниси омрзнуо повод греха, не можеш се ослободити задовољства које ти он причињава”²⁸. Излажући учење Отаца пустињака, свети Јован Касијан у V веку такође је учио да се порок потпуно искорењује само „великом врлином”, то-јест врлином која прожима читаво биће. Зато он разликује обично полно уздржање, које је својствено „безбрачју”, од истинског целомудрија, које „живи од љубави која га надахњује и од небеских уживања којима се наслађује у савршеној чистоти”²⁹. Волунтаристичко подвизавање једног монаха, који је почетком века сматран за „свеца”, и који се поносио тиме што никада није доживео утеху духовне радости, потпуно је страно Предању неподељене Цркве, за коју је „дар суза”, то-јест очигледан доживљај присуства благодати, јасан знак духовног здравља. „Ако дете не плаче, оно је мртво”, говорио је свети Симеон Нови Богослов³⁰. Будући да су крштењем „одевени у Христа” (Гал. 3/27), хришћани би, по његовом мишљењу, требало да осећају у себи присуство благодати крштења: „само лешеви, када их облаче, не осећају ништа”³¹. Следујући овај ток мисли, св. Симеон сматра да је врхунац духовног живота стање унутарњег јединства, када се у души „област раздраживости потпуно сједини са облашћу разумности и са облашћу пожудности” и кад постане с њима „апсолутно једно”, јер тек тада све способности душе заједнички и сложено одбијају зло”³².

Овако сједињен изнутра, човек може да се удостоји јединства са Богом, посредством молитве. Литургијске молитве и монашко појање на богослужењима хране душу својим богатством, јер је у њима полазна тачка изобиље мисаоности. Међутим као најбоље средство сједињења са Богом, свети Оци препоручују молитву која сама по себи садржи идеју јединства. Она се зове „једномислена” (моногош-ка”) јер се она састоји у продубљивању, кроз понављање, једне „једине мисли”. То начело монолошке молитве није, уосталом, страно ни самим богослужењима на којима су многе ектеније и прозбе испуњене оваквим непрестаним враћањем на основни израз и увек истоветно понављање: „Господе, помилуј!” Као што понављање ових речи сачињава јединство богослужења, тако и непрестано понављање монолошке молитве појединца даје духовно јединство његовим данима и ноћима, усмеравајући читаву његову делатност ка „једино потребном”. Хришћани би зато морали да се ослободе извесних рационалистичких предрасуда и да поново признају вредност молитава које се врше честим понављањем.

²⁸ Оп. цит. „Беседа” XLII, стр. 173.

²⁹ „Коллатионес”, XII 10 ПЛ 49, 888 В — 889 В.

³⁰ „Катихезе”, III, XXIX стр. 184—185.

³¹ „Теолошки и етички трактат” II (SC 129) Париз 1967, Е. В. сс. 84—85.

³² Исто, Е. IV, стр. 38—39. У закључку чланка „О свести доживљене благодати по св. Симеону Новом Богослову”, у *ИРЕНИКОН* 42 (1969), стр. 340—342. Пјер Мигуел хвали, на наше чуђење, оно што он назива „суха и здрава” духовност Терезе од Лизије и де Фуко-а, али није могао отворено да покрене наші наведени закључак; у ствари, уколико се неко налази у стању духовне сухоте, он се још налази у „пустињи”, дакле у несавршенству.

Истинска монолошка молитва далеко од тога да доводи наше душе у стање осиромашења, она кроз количинско умножавање ствара у нама психолошку и духовну појаву сасвим нову по каквоти. У ствари, кроз њу постајемо осетљиви за бесконачно и апсолутно; она нас враћа у средиште онога што је неко назвао огромним духовним „магнетским пољем” усред којег живимо, али чију стварност нам заклањају наше скучене приземне мисли. Молекуларна физика нас учи да „таласи” сачињавају и „производе” у извесном смислу саму суштину материје. У макрофизици, познат је феномен назван „одјекивање”: енергија малих импулса, који се периодично понављају и који су усмерени само у једном правцу, нагомилава се и постаје моћан и скоро независан потенцијал. Слична појава се дешава и у акустици. Ритмичко струјање ваздуха производи звук, од уједначеног скупа звукова настаје ритам мелодије, груписане око једног јединог „рефрена”, који се стално понавља, — имају за последицу одређен музички учинак. При слушању музике, наша душа почиње и сама да урања у овај феномен одјекивања. У ствари, физичко кретање помаже упоредно сабирање енергија на психолошком плану, и то је један од разлога због чега музика изазива у нама осећање пуноће, донекле осећање бескраја.

Свака монотонија, она, на пример, која је својствена ручном раду или ритмичком дисању, у стању је да произведе у нама такав утисак „ширења”. Један светогорски монах објаснио је неком свом посетиоцу унутарњи смисао рада на везу, који је за њега био извор његовог издржавања како материјалног тако и духовног. „Ако будете имали само једну жељу да увек са поједнаком снагом побеђујете конач који вам се опире при везењу, ако се будете ограничили на то да уобличавате нешто што је још без облика, ваше „ја” биће сабрано у целину, способно да узме и понови било који правац”. У једној молитви наше Цркве стоји: „Саберите се, народи, око Сиона, окружите га, и дајте славу у њему Васкрсломе из мртвих”. (II стихира првога гласа у суботу на вечерњи.) Овакво расуђивање лако је разумети: народи се спајају у виду круга, то-јест сачињавају повезану целину. И пошто се сједињавају жртвјући сопствено „ја”, ова целина претвара се у вечност, правећи круг који низводи божанску благодат. Затим је посетилац светогорског монаха испричао шта је он из свега овог научио: „Ја сам увидео да док вучем конач, то у мени производи некакво одјекивање; осетио сам да се у мени развија некакав живи однос између мога рада и моје душе... Истовремено, напрегао сам се да своју моћ пажње увежбавам макар и пасивно, што је омогућило да цртеж мог веза тако снажно утиче на мене, да је он аутоматски прелазио у моје прсте и затим силазио у нит конца... Покушао сам да дишем ритмички... и стварно сам осећао да унутрина мог бића узима облик једног пехара који се отвара³³. Ово је учинак сличан оном од монолошке молитве, учинак који ипак није потпуно безопасан.

³³ Види ретку књигу која дубоко понире у православну духовност, R. Biach: „Das Geheimniss des heiligen Berges” Vienne 1949. p. 70—71.

СЛОБОДА КАО ПРОСТОР ЛИЧНОГ СУСРЕТА СА БОГОМ

Сведок кога смо овде навели, не устеже се да призна да понављање молитве ствара у човеку само „повећану осећајност”, међутим самим тим понављањем не ствара се унутарњи живот³⁴. Будући да сила доживљених заноса у тренутку повећане пријемчивости може лако да доведе до поремећаја душевне равнотеже и смањења моћи владања собом, намећу се неке одбранбене мере. Пре свега, посвећење у тајну напрегнутијег молења треба да се води под сталним надзором духовног оца који има дар да разликује утицај Божије благодати од преварне *прелести* која долази од ђавола. Као дрога, у наше доба тако распрострањена, и искушења такође се представљају као надприродни „доживљај” и све то увлачи у стање квази-хипнотичне заробљености неке појединце, који, упркос развијеном осећању за духовне стварности, из незнања су беспомоћни пред обманама овакве врсте. Чак и на плану природном, понављање монолошке молитве може да садржи извесну опасност, која је у вези са физичким законом одјекивања. Ако се служимо понављањем доста умерено, оно заиста може да изазове хармоничан одјек у души — али ако се оно употребљава без опрезности, онда то учестано понављање као огромна моћ може да се изокрене у суровог рушиоца — сетимо се чете војника која може да сруши мост ако по њему ритмички маршира. Међутим то упорно понављање може да се претвори у грозно „испирање мозга”, у насиље над природом јер то значи потчињавање људскога духа закону детерминизма својственом материји. Из ових разлога монолошка молитва прихвата је само у случају када је она пропраћена аскезом очишћења, и када је потпуно прожета доживљајем нашег личног, слободног односа према Богу. Почетник у молитви има за циљ да научи од духовног оца како да стекне одређено стање, у коме се, без улагања новијих напора, молитва одвија „сама од себе” у дубинама савести. Да би се такво стање постигло, треба, свакако, предузети одређене мере, које, међутим, нису главни извор молитве: болесник се учи да прохода поштапајући се штакама, али кад оздрави, он ће се кретати својом сопственом снагом.

Зато учитељи византијског исихазма (тиховања) сматрају да се духовни живот састоји, пре свега, у тражењу „скривеног блага у нашим срцима”. Ово благо треба зато „истовремено чувати и умножавати”, према речима Никифора Пустинјака, покретача препорода на Атосу у току XIII века³⁵. У овом истом Предању, непознати Руски Боготражитељ 19. века истиче да је молитва потпуно природна делатност душе, и да та пракса, дакле, није друго до „откриће” себе самог пред Богом, то је „освешћење”, „добровољно примање” благодати, што је разлог да молитва „делује делотворно”. Ево како овај Боготражитељ описује молитву: „У Новом Завету стоји (Рим. 8: 19—22) да су човек и цела творевина мимо своје воље подложни трулежној сујети и да све уздише и тежи ка слободи деце Божје. Управо ово

³⁴ Исто. стр. 12.

³⁵ „Де собриетате ег кордис кустодиа”, ПГ 147, 947 В.

тајанствено стемљење творевине, ова урођена тежња душе, то је унутарња молитва. Она се не може научити, јер је она у свима и у свему³⁶.

Да би молитва постала истински сусрет, она не сме да буде притворна, него да извире из дубинских коренова саме личности. Благодарeћи управо овој исконској тежњи која усмерава читаво наше биће ка личној слободи, човек постаје потпуно „свој“, ослобођен принуде, лажног поштовања себе и лицемерја, свих тих последица „сујете“ неодвојиве од друштвених односа у свету који је огрезао у тами грехопада. Христос заповеда да се човек ослободи лукавства на које га наводи и Нечастиви кога Он назива „оцем лажи“. (Мат. 5/37); Јов. 8/44; зато Христос жели да будемо у души као деца — без извештачености. (Мат. 18: 3). У неким тренуцима, које називамо „тренуци истине“, успевамо да превазиђемо намештеност, наметнуту навикама, и тада осећамо како нас за тренутак обасја блесак исконске доброте наше људске природе, те иконе Божије. Познат нам је потребни доживљај када у тренуцима неочекиваног растерећења груне у нама снажно осећање љубави, неодоливе радости па и великог бола, тада спонтане снаге владају у души без икакве разметљивости. Окови сујете такође спадају у тренуцима безазленог хумора, када понекад са задовољством откривамо сву нашу детињу мајушност пред Богом, уколико смо спремни да признамо са смерним осмехом, и са жељом да их се ослободимо, смехотворна ограничења од којих ни једно људско биће није изузето. Подвижници, свакако, воде борбу против искушења грубог и изазивачки грохотног смеха, насталог из грешних страсти, али у исто време они негују дух ведринe. У једном занимљивом сведочанству о савременом православном монаштву управо читамо о томе како унутарња слобода „даје човеку извесну безазленост и понекад у здравом хумору налази свој спољашњи израз“³⁷.

Један сиријански подвижник VI века, Филоксен из Мабуга, открива нам тајну повученог живота у пустињи ослободивши се лукавства својственог друштву, тамо откривамо вели он, „једноставност људске природе“, што је неопходна претпоставка хришћанске вере³⁸. У ствари, свака истинска самосвојност садржи у себи имплицитан позив који нас приводи Христу. Чак и у часовима нашег колебања у вери, брига о животу и жеља за трансцендентним поново се рађа. По самој својој природи, наша исконска жеђ за слободом тежи ка ослобађању од окова најтрагичнијег ропства које постоји, превасходног ропства — смрти, како духовне тако и телесне. Једино Бог, творац живота, може да нам осигура победу над смрћу, дарујући нам превасходну слободу, врхунац и коначни смисао сваке људске слободе. И зато свака идеологија која жели да избегне тескобу, свака духовност која хоће да реши проблем патње а да при томе не прибегне Ономе који је победио смрт, у ствари није друго до бег-

³⁶ „Казивања једног боготражитеља Руса“ (на француском) J. Lalou (2) 1965. р. 77—78.

³⁷ Епископ Антоније Пламдеала: „Слобода и Предање у православном монаштву“ у: „Tradition of Life“ (ed. Sobornost) Лондон 1971, стр. 42.

³⁸ „Беседе“ (44) Париз 1956, IV 84—87 стр. 101—103.

ство, „опиум“ штетан по живот. Слобода према којој је устремљен наш животни нагон по самој својој унутарњој логици не може да буде друго до слобода „деце Божије“. Зато и најмања пројава овога нагона садржи несвесно прибегавање Ономе који је извор сваког живота, сваке слободе и сваке љубави — сваки дах сам по себи је нека врста унутарње молитве. Ми понављамо речи молитве: „Господе Исусе Христе, Сине Божји, помилуј ме грешнога“, управо да бисмо јасно и свесно изразили ту молитву, скривену у нашој природи.

Видимо данас да има римокатолика који оспоравају папу и протестаната који усвајају обичаје римске Цркве; међутим, не желећи да иду до краја по својим убеђењима, и једни и други остају везани за своју верску установу, ризикујући да на тај начин изгубе одређену унутарњу чврстину и веродостојност. У таквим условима, битна одлика православног човека остаје његово наглашено осећање слободе, као и његово потпуно веродостојно одбијање сваког конформизма и прагматизма. У томе се, ето, крије тајна зашто је Православље привлачно за младе савременике који имају нарочито истанчану осетљивост према овим вредностима. Међутим, истински доживљај православне духовности може да потече само из живе вере, а ту савремени човек наилази на тешкоће, јер тешко успева да успостави свакодневни лични однос са Богом. Пошто је овај однос међу-личносни, па према томе и обострано слободан, онај ко га посматра споља налази се пред тајанством двоструко неухвативим. А пошто се ради о тешкоћи широко распрострањеној, покушаћемо да објаснимо зашто Бог, иначе увек спреман да нам отвори Своја врата (Мат. 7: 7), изгледа као да се данас оградио извесним ћутањем.

Свети Оци Цркве знали су добро да разликују суштинско од споредног у хришћанском животу. То је један од разлога због чега је свети Исак Сиријански одвраћао монахе да се обраћају Богу са ситничавим прозбама³⁹. Међутим неке просте душе, у доба повлашћенога хришћанства нису могле да одоле искушењу антропоморфног сужавања своје вере и свођењу својих прозбених молитава Творцу на један прагматичан и скоро материјалан план. Данашња омладина одупире се оваквој карикатури религије понекад циничким одбијањем, а што представља очигледан знак кризе. Али зар се ова криза код омладине не може сматрати за кризу духовног раста? У ствари, цинизам је понекад израз стидљивости, иза које се крије снажна заокупљеност да се очува тајанство вере пред празним нагваждањем лажне теологије. Оно што на око изгледа као порицање, често је само нека врста апофатичне трезвености, потпуно оправдан облик „демитологизације“, која проширује видокруг наше вере, а не да га сужава. Таква трезвеност могла би у ствари да начини пробој кроз барикаде наших појмова и категорија, како бисмо једнога дана успели да схватимо да божанска стварност није ван наших догмата, али их ипак превазилази, и да је Бог већи од свих идеја које имамо о Њему.

Згрожени пред претеривањима простонародне религиозности, неки представници интелектуалног света не могу да одоле супротном искушењу, они желе да претворе религију у идеологију а свето Пре-

³⁹ Оп. цит. „Беседа“ XLIV, стр. 184—185.

дање у археологију, замењујући тако обожавање живогa Бога култом скамењених идола. Међутим жива личност је извор свих облика бића, и зато наша духовност као да лебди у празном, чим не преноси личну поруку личногa Бога. Наш циљ је да сазнамо и одгонетнемо ову поруку, која се скрива у лепоти природе, у богатству културе, у певању богослужбених песама и у вршењу обреда, у величанствености икона и древних храмова, да је одгонетнемо као што графолог открива покрете душе који су изражени у сваком потезу рукописа. Водимо ли продубљени живот у Православној Цркви, не можемо а да не запазимо свакодневно присуство и понекад чудесно деловање Спаситеља. Нека би нам Он помогао да остваримо у себи синтезу између речи и дела, учења и светости, синтезу кроз коју човек постаје, по речима једногa од древних Отаца пустињака, „остварење савршене философије”⁴⁰.

⁴⁰ „Изреке св. Макарија Египатског” II 8, PG 34, 236 A.

Le résumé

Hiéromoine Gabriel Patacsi:

LA LIBÉRATION DE L'HOMME INTERIEUR DANS LA SPIRITUALITÉ ORTHODOXE

Un certain pessimisme post-augustinien avait marqué la religiosité occidentale d'une forte teinte de méfiance à l'égard de la nature. On allait à la recherche de critères extérieurs de l'infailibilité, ce qui poussait à une obéissance aveugle ou au relativisme opportuniste. L'Orthodoxie, par contre, cultive un optimisme biblique par rapport à l'*eros* religieux »transfiguré«. Rien ne s'oppose à la nature, sauf l'absurdité du péché.

Problème insoluble du thomisme: la libre autodétermination et la capacité créative de l'homme semblent, en lui, réduites au néant. Par contre, la doctrine palamite réfléchit fidèlement l'attitude de l'Orthodoxie, pour laquelle la liberté est à la fois la source et l'espace vital de toute spiritualité authentique. Puisque la véritable liberté n'existe qu'en dehors du péché, c'est l'ascèse qui y conduit.

Dans l'Orthodoxie, l'autorité de chacun se mesure selon le charisme qui lui est accordé conformément à sa croissance au point de vue de la vie spirituelle. L'homme parvient à l'union avec Dieu, moyennant la prière monologique. Menant une vie approfondie dans l'Eglise orthodoxe, on ne peut pas ne pas apercevoir la présence quotidienne et l'action de temps à autre miraculeuse du Sauveur.

»Contacts« — Revue française de l'Orthodoxie XXX année (N° 102) 1978 pp. 110—140.

ХАЦИ-ВЕЛИМИР АРСИЋ, ПРОФ.

Проблем морала у социологији и историјском материјализму

Дело „Социологија морала” од проф. Радомира Лукића које ће нам послужити као повод за разраду овог проблема, има за циљ да буде једна синтетичка социолошка теорија о моралу, која би обухватила подробну разраду главних, кључних питања, оних питања „која представљају особеност једног социолошког схватања морала, и да формулише основне законитости које се њих тичу”. По схватању проф. Лукића дело такве врсте које би пружило „једну социолошку теорију која ће утврдити главне законитости које владају моралом као друштвеном појавом”, не постоји ни код нас нити у свету. Његова *Социологија морала*, која „жели да буде научно дело, не препорука за овакав или онакав морал”, по реду је пето дело такве врсте у светској литератури. Тако нас бар уверава њен писац. Он није хтео „да проповеда никакав посебан морал, јер наука то није у стању да чини”. Међутим, писац ове студије не жели да при решавању моралних проблема изађе из круга научних схватања историјског материјализма. Он се нада да ће његов спис, заснивајући се на историјском материјализму, пружити „једну целовиту и систематску теорију морала”, ма колико она можда била неубудљива и зато неприхватљива.

О разлозима за писање овог дела проф. Лукић вели: „Савремена цивилизација је у кризи, сукоби у њој су бројни и дубоки. Хоће ли преживети или ће, попут својих претходница, исчезнути у песку времена? Одговор траже многи лекари нагнути над њеном постељом. Једна од њених врло озбиљних болести је морална болест. Морал је несумњиво битан део сваке цивилизације. Ако је он болестан, какве су последице за цивилизацију, за човека, за друштво? И шта се може учинити да се помогне?” — То су питања која су, несумњиво, било свесно било подсвесно, покренула писца на писање ове књиге. Он искрено признаје да је при томе имао, ма и скривену наду, да ће на њих, бар посредно, одговорити. И не само то него да ће моћи нешто и помоћи.

Овим речима проф. Лукића нити се има шта додати нити одузети. Јер оне отворено и објективно констатују постојање једног ве-

ома опасног савременог социјалног зла и изражавају искрену добру вољу да се, у границама индивидуалне могућности, несебично допринесе његовом постепеном смањењу и уклањању. Уистину хуман подухват и храбра претензија. Тај пишчев подухват и претензија успели или не, за сваку су похвалу и поштовање. Јер зло од кога пати наше друштво не може се ни смањити, а камо ли потпуно уклонити без смелог констатовања његовог постојања и без заједничких напора његових чланова на његовом уклањању. И ја сам сматрао својом моралном дужношћу да резултате овог добронамерног и смелог напора проф. Лукића прикажем у најкраћем могућем обиму и на најприступачнији могући начин, како бих, ето, и ја приложио своју незнатну лепту, ако не решењу, оно бар бољем разјашњењу овог изузетно тешког проблема нашег доба, који мучи све добронамерне људе.

Наравно, у приказивању дела проф. Лукића, веома обимног, задржаћу се само „на главним, кључним питањима“, која по писцу представљају особеност једног социолошког схватања морала, једне социолошке теорије морала (XII).¹ Јер једна детаљнија анализа овога дела је немогућа због богатог и разноврсног материјала, који оно обухвата, а оваква предавања нису довољни рамови ни временски ни просторно, за једну такву анализу.² А ако и поред оваквог ограничења мога посла, у њему не успем, то ни у ком случају неће бити доказ недостатка моје добре воље, већ доказ помањкања мојих способности за његово успешно обављање. Још нешто: Природно је што богата и разноврсна проблематика коју обухвата ово дело и којом његов писац зналачки рукује, не може имати свуда исту научну вредност. Отуда без велике штете по главну тезу овога дела може се мирне душе и савести, прећи ћутке поред знатног броја разних хипотеза неких писаца, чија уложена енергија у одбрану њихове тачности не изазива код њихових читалаца ни издалека оно и онакво убеђење, које и какво они очекују.



А сада да пређемо на главна, кључна питања, која по мишљењу писца *Социологије морала*, представљају особеност једног социолошког схватања морала, једне социолошке теорије морала.

Најпре, како се поставља проблем морала?

Данас је неоспорна научна чињеница да је проблем морала стар колико и човек. Он је вечити пратилац човеков. Јер нема човека без критерија истине и мерила вредности. То су два благослова или два проклетства, две привилегије или две трагедије његове. Критеријум истине му одређује животни идеал, а мерило вредности му обезбеђује најкраћи и најцелисходнији пут ка остварењу тог идеала. Из његовог схватања живота, из његове вере и животне философије, и из његовог мерила етичких вредности, одвајкада извире његов начин

¹ Ради уштеде у простору бројкама у загради означене су стране дела.

² Ова предавања о *Социологији морала* одржана су на Православном народном универзитету у Патријаршији.

живота, његов морал. Јер, једно без другог никада није постојало, нити је могло да постоји. Из одговора на питање: зашто човек живи, из човековог одређивања свог животног идеала, извире начин његовог живота, његов морал. Теорија о смислу човековог живота је одвајкада одређивала његово мерило вредности и његову животну праксу. Бар тако то сведоче резултати досадањих научних проучавања живота разних народа земљине кугле, од урођеничких племена до најкултурнијих савремених људских заједница. Отуда сваки покушај одвајања животне праксе од животне теорије је нелогичан и ненормалан.

Што се тиче животне праксе и теорије, оне настају и развијају се не на основу судова реалности, већ на основу судова вредности. Јер један изузетан дар човекове природе је у томе што он, за разлику од других органских бића, не живи само у свету какав он уствари јесте: у свету реалних појава и збивања, повезаних законом каузалитета, већ у свету, какав он по човековом мерилу вредности, треба да буде. У свету вредности, који човек ствара својим мерилем вредности. Отуда су све појаве у човеку и ван њега имале за њега двострук интерес. Најпре он се интересовао узроком њиховог постанка, да би задовољио свој нагон за познање истине, а затим, он је одређивао њихову вредност као средства за остварење његовог животног идеала. Човек се никада није задовољавао само констатовањем и објашњењем чињеница, судовима реалности о њима, тј. каузалним, научним објашњењем њиховим. Он их је у исто време и вредновао према улози који су они играли у његовом животу, према њиховом доприносу остварењу његовог животног циља.

Отуда су ти судови увек били свет у коме се развијала и решавала човекова судбина. Он никада није живео нити је ишта стварао ван тога света. Свака његова култура и цивилизација зачињала се и развијала у том свету, и носила карактер и обележје његово. Све његове религије, све његове философије, сви његови морални и правни системи рађали су се и умирали у том свету. Сав човеков развој, прогрес у његовом животу, уствари је увек био развој и прогрес у његовом схватању живота и у усавршавању његовог мерила вредности. И обрнуто, сви падови и крахови у том животу били су последица спуштања, слабљења, падања тога схватања и тога мерила.

У човековом свету вредности решавали су се сви лични и социјални проблеми његови. У томе свету је извор и увир како његове среће, тако и његове несреће. У њему је једино оправдање и за његову радост и његову тугу, у њему и њиме он се омеје и плаче. У њему се стичу и све човекове врлине и сви његови пороци. Тај свет отхрањује и преступнике и разбојнике, и злочинце, и прељубочинце, и родоскрвнике, али и хумане, честите људе, страдалнике, подвижнике, мученике, хероје и светитеље. И сви друштвени потреси: социјални нереди, масовне буне, штрајкови, колективни организовани терори, свирепе крваве револуције, масовна мучеништва и злочини, мора проливане невинне људске крви, и друго, и друго и друго — само је плод сукоба различитог вредновања света људских делатности.

Овај свет вредности је за човеков целокупни живот, индивидуални и колективни, увек био од далеко веће важности, него свет ре-

алности, чије је усклађивање са човековим животним идеалом, његовим најбољим и најцелисходнијим начином живота, — увек био његов сан. Јер он је у овом свету вредности живео и делао далеко више и далеко дуже, него у свету реалности. У свету вредности је и клица и развој целокупног духовно-моралног човековог живота. Све духовно-моралне вредности тога живота зачињале су се, развијале и гасиле у њему. Све човекове културне и цивилизацијске делатности творевине су његовог света вредности; њихови материјални феномени су били само видљиве пројаве тих вредности, конкретна манифестација њихова. Духовно је увек било формирајућа, уобличавајућа сила материјалног: духовно-морална култура је увек била творац феномена материјалне цивилизације, њена инспирација и стваралачка сила. Кад једно усахне у човеку, усахне и друго. Смрт духовно-моралне културе повлачи за собом, неминовно и судбински, смрт њене видљиве пројаве — материјалне цивилизације. Покушајте да ма који човеков културно-цивилизацијски проблем поставите и решите ван света његових вредности, искључиво у кругу његове дискурсивне логике, премисама заснованим само на судовима реалности, и ви ћете видети да је то немогуће. Јер, за човека није важан само одговор на питање: како се шта збива, већ и одговор на питање: зашто се то тако збива?

У свету вредности се постављају, расправљају и решавају сви битни животни проблеми човека и његових заједница: и проблем постанка, и проблем опстанка и проблем престанка његовог и њиховог живота и рада. Једно од централних места у том свету вредности заузима и морални проблем човека и друштва, јер нема човека нити људске заједнице без морала. Сви покушаји да се овај факат оспори, остали су безуспешни. И проф. Лукић истиче ту чињеницу да већина писаца сматра да је морал општедруштвена појава, иако зна и за оне који сматрају да има друштва без морала (156). Међутим, после оправдане критике ових погрешних схватања, он закључује: Почев од породице и других малих друштвених скупина, преко насеља све до нације, државе и међудржавних заједница, па и целокупног човечанства, без морала нема њиховог успешног обављања својих функција, неопходних човеку и друштву.

О том изузетно важном проблему човека и друштва расправља ова књига проф. Лукића о којој је реч и која је неоспорно добит за нашу савремену засада још увек веома оскудну и површну литературу ове врсте. Ова обимна научна књига је један благонадежни доказ да и наша интелигенција почиње најзад да озбиљније схвата суштину битних проблема нашег савременог друштва. У овом погледу дело проф. Лукића је пионирски подухват, достојан сваке хвале.



Пре него што пређемо на анализу самог дела да се најпре задржимо на његовом наслову. Шта је *Социологија морала*? Како се до њеног оснивања као посебне гране *Опште социологије* дошло, и како она поставља и решава морални проблем индивидуе и друштва?

Неопагански атеистичко-материјалистички псевдохуманизам, зачет у познијој Ренесанси, донео је своје прве кржаве плодове за време Француске револуције: потпуно насилно разарање дотадањих хришћанских духовно-моралних основа живота француског друштва. То разарање је достигло свој врхунац за време владе најдеструктивнијих носилаца револуционарне власти, са Робеспјером на челу. Покушајем отуђења од француског човека идеје Бога и душе та револуција је створила у њему духовно-морални вакум, који је онемогућавао његов посведневни нормални живот. Да ту празнину попуни, никао је позитвизам Огиста Конта. То је јасно потврдио сам Конт: „Без те револуције не би била могућа: ни теорија прогреса, па према томе ни социјална наука, ни позитивна философија”. За разлику од других реформатора Конт је хтео да начела друштвене реорганизације нађе у науци и философији. Сматрао је да се само на таквим начелима може створити један општи систем мишљења који би „као истину примили сви духови”, слично римокатоличке догме у Европи Средњег века. Зато Конт ствара најпре свој *Систем позитивне философије*, па тек после изводи из тог система свој *Систем позитивне политике*, своја схватања религије и морала. Систем позитивне философије садржи интелектуалне основе његовог политичког и религијског система. Он је хтео да у први план стави „социјалну реогранизацију”, догму, култ и режим религије човечанства, институцију једне духовне силе. Он уствари преузима католички систем Средњег века, са уверењем да ће га боље испунити, него што је то учинио сам римокатолицизам.

Контов позитвизам је уствари служио као основ морала, политике и религије. План је био добро смишљен и образложен. По Контовом схватању философија је одређена да служи као база морала, политике и религије. Да је Конт веровао да је реорганизација друштва могућа без претходне реорганизације веровања, каже Леви-Брил, он можда не би написао шест томова *Система позитивне философије*. Он би ишао право ономе што је био његов крајњи интерес и циљ. Конт је, дакле сматрао својим задатком да на рационалан начин утврди један систем истина о човеку, друштву и свету, универзално прихватљив и примљен. Јер, мишљења, веровања и концепције о свему овом били су у његово време „анархични”, а њихово природно и нормално стање јесте да буду „организовани”. Збркани покрети који узнемирују друштво његовог времена и прете да га разоре, ако оно не нађе један стабилан положај, немају политички узрок. Они произилазе из једног моралног нереда, а овај из интелектуалног. Међутим, за опстанак једног друштва није довољно само извесна хармонија осећања нити само заједница интереса његових чланова, него исто толико, и пре свега, један интелектуални склад, који се остварује заједничким веровањима.

Распадање римокатоличке организације произвело је, по Конту, многа зла. Довело је до менталне анархије. Та анархија је патолошко стање, које је Конт назвао „западном болешћу” и то „смртоносном”. И по њему, или ће модерно друштво пропасти, или ће људи поново

наћи стање стабилне равнотеже, тј. потчинити се стабилним начелима.³

Како се овај Контов покушај уклањања „Моралне анархије” француског друштва, настале после његове револуције, завршио, позната је ствар. Позитивистичка религија и позитивистички морал нису ни издалека дали оне и онакве резултате, какве је очекивао Конт. Они нису могли да реше ни један религијско-морални проблем само у границама позитивистичког схватања живота, света и човека. Социолошки сурогат правога Бога — обоготворење човечанства, завршна фаза неопаганског атеизма, није ни издалека одиграо намењену му улогу.

Проблем „социјалне реорганизације” није био само Контов. Он је, како каже Леви-Брил, тако рећи лебдео у ваздуху кад је Конт изашао из младости. Успоставити ред и утврдити услове прогреса, одредити однос морала и политике, ставити једну нову религију на место које је католицизам оставио празним — то су заједничке тежње генерације која је расла са Контом. Међутим, као што ћемо видети из нашег даљег излагања, све те тежње остале су само тежње, до дана данашњег. Морална криза не престаје ни дан дањи да мучи француско друштво, и да је његов акутни проблем.

Колико је проблем решења моралне кризе француског друштва акутан и после Конта, види се из Диркемовог схватања овог проблема. И по њему, не постоји хитније питање које се намеће пажњи педагога, него што је решење моралне кризе француског друштва. Он је потпуно свестан деликатности ситуације француске школе у погледу моралног васпитања у њој. Оно што ту и такву ситуацију некада „латентну” чини сада очевидном то је, по Диркему, „велика педагошка револуција” коју његова земља наставља од пре двадесет година. Одлучено је да се деци у школама даје морално васпитање, које би било чисто лаичко, световно. Под тим треба разумети васпитање које забрањује сваку позајмицу принципа на којима се заснивају религије откривења, васпитање које се заснива искључиво на идејама, осећањима и пракси, правданим једино разумом. Једном речи, васпитање чисто рационалистичко. При том треба бити свестан, додаје Диркем, да једна тако важна новина не може се остварити, а да не узнемири већ постојећа схватања, да не растроји стечене навике, да не изазове потребу за целокупним преуређењем васпитног поступка, и да тиме не постави нове проблеме. „Ја знам”, каже Диркем, „да овде додирујем питања која имају жалосну привилегију да изазивају контрадикторне страсти. Али је немогуће да се одлучно не суочимо са овим питањима”.

И заиста, французи су им пришли озбиљно. Они су морали то учинити. Јер, избацивањем верске наставе из њихових школа, после одвајања цркве од државе, они нису могли да самим тим одвоје и избаце и моралну проблематику из дечијих душа. Морал није нешто што се може најпре ослабити једним законским, административним прописом, да би се потом временом уништило. Јер, као што смо ре-

³ A. Comte Education et Sociologie, pp. 28—29.

кли, нема човека без једног животног идеала и без једног мерила моралних вредности. Тај идеал и то мерило су човекова насушна потреба у његовом посведневном животу. Они приморавају сваког нормалног човека да врши бипартитну поделу свих својих мисли, осећања, жеља и дела на морално допуштена и морално забрањена — на добра и зла. Отуда потреба за заменом верских ауторитета, који су утемељавали верски морал, новим, лаичким, световним, научним ауторитетом. Лаицизацију морала налаже, по Диркему и његовој социолошкој школи, целокупни историјски развој. Међутим, њу није лако извршити. Религија и морал су били у историји цивилизације тако присно уједињени да њихово разједињавање не би било лака, проста операција. Ако се задовољимо отстрањењем из морала сваке религијске садржине, ми ћемо га осакатити⁴.

Диркем са својом социолошком школом је наивно веровао да ће његва ненаучна, фантастична концепција друштва, као једине и највеће творачке силе свих културних вредности човека, дати лаичком учитељу исти ауторитет, којим располаже хришћански свештеник када говори у име једног Бога, коме је он ближи него гомила профаних. Лаички учитељ треба да има и може да има нешто од овог осећања, вели Диркем. Он је такође орган једне велике моралне личности, која га превазилази, а то је друштво. Као што је свештеник тумач свог Бога, тако је и лаички, световни учитељ тумач великих моралних идеја свог доба и своје земље⁵.

Да би се допринело остварењу лаицизације морала, године 1902. појавило се дело Леви-Брила „Морал и наука о обичајима”. То је био први покушај да се створи наука о моралу, а не да се, као до тада, морал „изводи из науке”. Шта то значи Диркем је објаснио у свом делу „О подели друштвеног рада”. У предлогору тог дела он каже: „Ова књига је пре свега напор да се моралне чињенице третирају по методу позитивних наука... Моралисти који своју доктрину изводе не из једнога принципа — а *priori* —, већ из неколико тврдњи, позајмљених из неколико позитивних наука, као што су биологија, психологија и социологија, називају свој морал научним. То није метод који ми предлажемо за употребу. Ми не желимо да изводимо морал из науке, већ да створимо науку о моралу, што је сасвим друго. Моралне чињенице су појаве као и све друге појаве. Оне се састоје из правила за акцију, која се распознају по извесним особинама. Треба дакле, омогућити да се оне разматрају, описују, класирају и тражити њихово објашњење... Могуће је да морал има извесну трансцедентну сврху коју искуство не може погодити. Ствар је метафизике да се тиме бави. Међутим, оно што је пре свега извесно, то је да се он развија и у историји и под утицајем историјских узрока, да он има извесну функцију у нашем временском животу”⁶. Узрок пак за писање овог дела била је „страшна криза” морала ондашњег друштва. „Ми не патимо”, каже Диркем, „зато што не знамо више на које теоријско схватање да наслонимо морал који смо до сада упражњавали, него

⁴ Е. Durkheim, *L'education morale*, 1925, Paris, p, 3.

⁵ Ср. исто, стр. 3—4.

⁶ Исто, стр. 15; 72—73.

зато што је у извесним својим деловима тај морал неизлечиво поколебан, а онај који је потребан тек је у току стварања. Једном речи, сада је наша прва дужност да створимо морал”⁷.

Из овога се јасно види да је морална криза остала актуелан проблем и после неуспеха Контовог покушаја да је позитивистичким својим схватањима реши. Ње су у пуној мери свесни и његови ученици, готово пола века после његове смрти. И они неуморно настављају напоре свога учитеља.

Кратко време после појаве Леви-Бриловог дела Диркем излаже своје социолошке тезе о моралу пред члановима француског философског друштва. Том приликом се води и дискусија о тим тезама. Те тезе, *mutatis mutandis*, остале су све до данас главна основа готово свих досадањих покушаја социолошког постављања и решавања моралних проблема, индивидуалних и колективних. Отуда и поред извесних слабих страна и озбиљних недостатака које ове тезе имају, ретко да постоји од тог времена и једно дело моралне литературе на Западу, нарочито у Француској, које их не наводи, било уз одобравање било уз критику. Зато није никакво чудо што и дело проф. Лукића које анализирамо није потпуно ван сфере њиховог утицаја, иако тачност неких од њих његов аутор успешно критикује и негира. Зато је потребно да их и ми укратко изложимо, како би нам место моралног проблема у савременој социологији било јасније одређено. Диркем је своје тезе о моралу изложио концизно у својој „Дефиницији моралног факта”.

Морална стварност, сматра он, као и свака друга стварност, може бити проучавана са две различите тачке гледишта. Најпре, она треба да се упозна и схвати, а онда да се процени. А да би се један морални факат могао теоријски проучити, неопходно је да се претходно одреди у чему се он састоји, по ком знаку се он распознаје: које су карактерне особине једног моралног факта? Једна особина је — обавезност моралног правила, или дужност, а друга — пожељност. Јер, немогуће је да ми испунимо једно дело само зато што нам је оно наређено, како је Кант погрешно учио. Оно нам се мора јавити и као нешто што се жели. Обавеза или дужност изражава, дакле, само један од аспеката, један апстрактни аспект морала. Пожељност као друга карактерна особина, није мање битна од прве. Та пожељност се зове добро. Дужност и добро су, дакле, две карактерне особине сваког моралног акта. Ниједан поступак који има за предмет искључиво интерес јединке није моралан. Ако индивидуа нема сама собом морални карактер, онда су потребне индивидуе које су мени сличне и које су, у већем или мањем степену, од мене различите. „Из овога се може извести закључак да ако постоји морал он може да има за предмет само групу створену удруживањем индивидуа, тј. само онда ако постоји друштво. И то под условом да друштво може да буде сматрано као личност квалитативно различита од индивидуалних личности које га сачињавају. Морал почиње, дакле, онде где почиње привезаност

⁷ E. Durkheim, *De la division du travail sociale*, Paris 1893. p.p. I—II. Исто, стр. 459—460.

ма којој групи. Када се ово претпостави, карактеристике моралног факта су објашњиве”⁸.

У полемици која се развила после излагања Диркемових теза о социолошком, или боље — социологистичком решењу моралног проблема, додирнути су сви битни морални проблеми, будући да су у суштини они истоветни у свим моралним системима, без обзира на то да ли су ти системи религијски или лаички. Решење свих тих проблема Диркемов социологизам налази у својој концепцији друштва. „Ми смо дошли до закључка, вели Диркем, „да ако постоји један морал, један систем дужности и обавеза, друштво треба да буде једна морална личност квалитативно различита од индивидуалних личности, које оно обухвата и из чије синтезе оно произилази. Кант постулира Бога, јер без те хипотезе морал је неразумљив. Ми постулирамо друштво, специфично, различито од индивидуа, јер је иначе морал беспредметан, дужност без тачке ослоња. . . У свету искуства, ја познајем само један субјект који има једну богатију и сложенију моралну реалност него што је наша: то је колективитет. Варам се постоји и једна друга, која би могла да игра исту улогу, то је божанство. Треба бирати између Бога и друштва. Ја нећу испитивати овде разлоге који могу да се боре у корист једне или друге солуције, обе кохерентне. Додајем да са моје тачке гледишта овај избор ме оставља потпуно индиферентним, јер ја у божанству видим само друштво, преображено и замишљено симболички”⁹.

Овде се понавља процес идолизирања друштва као неизбежни лаички сурогат Бога, којим је отпочео Конт. Само док је код Конта Велико Биће целокупно човечанство, дотле је код Диркема свако друштво сурогат божанства. Контову монотеистичку идололатрију Диркем је заменио својом политеистичком идололатријом. Док је код Конта творац свих културних вредности човечанство, дотле је код његовог ученика, Диркема, тај творац свака људска заједница. Док је Конт покушао да човека објасни човечанством дотле Диркем објашњава човека његовом специфичном људском средином.

Та опасна и нездрава интелектуална инфекција социологирања задржала се све до данас. Она није потпуно мимоишла ни писца *Социологије морала*. Јер, иако проф. Лукић пориче тачност Диркемовог социологизма, он је у ствари готово сав, ако не у социологизирању, а оно у социологисању. То ће се јасно видети из наше даље анализе његових дела. Да овде само напоменемо да и по њему број морала зависи од броја друштава. Таква друштва су замена Бога у социолошким објашњењима свих социалних феномена па и морала (стр. 141).

Данас је већ готово позната чињеница да ни Контова социологија ни Диркемов социологизам нису успели да реше морални проблем човека на један позитиван, научни, неметафизички, лаички начин. Он је и даље на дневном реду човекових напора како би га ставио у ризницу дефинитивно утврђених позитивних вредности човечанства. Оснивање социологије морала као посебне гране опште социологије, није ни издалека дало очекиване резултате.

⁸ E. Durkheim, *Determination du fait moral*, Paris, p.p. 49—53.

⁹ Исто, стр. 74—75.

После критичког разматрања неких схватања овог проблема проф. Лукић истиче, са своје стране, три основна задатка социологије морала, делећи друштвену страну морала на три главна дела. Наиме, она треба да проучава друштвену природу морала, утицај друштва на морал и утицај морала на друштво (стр. 23). Од свих философских моралних дисциплина социологија морала је у најтешњој вези с моралном аксиологијом, одн. посебно са тзв. нормативном етиком. Проблем односа између ове две дисциплине изазвао је највише расправа и размимоилажења. Суштина тог проблема се своди на питање: да ли социологија морала може да формулише идеалан морал, тј. да ли може да замени нормативну етику (стр. 43). А као што смо раније видели, замена нормативне етике социологијом морала била је главна и једина сврха свих напора француске социолошке школе од Конта, преко Диркема све до данас.

Социолози који дају одречан одговор на ово питање мисле „да социологија може само да утврди који морални идеали постоје у датом друштву, али не може да их оцењује нити да прописује нове” (47—48). Критичким прегледом бројних социолошких покушаја да реше морални проблем само на основу науке и искључиво у кругу њених схватања, ван трансцедентног, метафизичког и онтолошког, проф. Лукић је убедљиво доказао да је ово и овакво решење, бар за сада, на овом ступњу развоја савремене науке, немогуће. Напори социологије, од њеног оснивања до данас, иако су у многоструком допринели разјашњењу сложене и деликатне природе моралне проблематике, нису у решењу моралног проблема ни издалека дали онакве резултате, каквима су се надали њени оптимистички и у суштини наивни оснивачи и ревнитељи. „Познато је”, каже проф. Лукић, „да је једна од основних Диркемових тежњи била управо да социологију учини практичном науком, науком која ће омогућити стварање једног рационалног друштва, заснивајући пре свега један светован, од цркве независан морал, који би одговарао световном погледу на свет победничке буржоазије, у коме је главно место заузимала наука” (60).

И заиста, данас је за сваког објективног посматрача јасно и несумњиво да од свих основних Диркемових тежњи није остварено готово ништа. Јер је данас у науци готово опште призната чињеница да се морал као нормативна наука не може извести из позитивне науке, засноване на стриктном детерминизму; да један морал не може бити заснован на судовима реалности; да се нормативно не може извести из индикативног; да социологија морала не може заменити нормативну етику.

†
† †

После успешног доказивања немогућности правилног и задовољавајућег решења моралног проблема у социологији, проф. Лукић преноси дискусију овог проблема у сферу једног другог историософског схватања света и човека, у историјски материјализам. Најпре, у чему се састоји то историософско схватање познато под именом историјски материјализам? Професор Кивилије овако укратко фор-

мулише то схватање: „Сам Карл Маркс је у свом предговору *Критици политичке економије* објаснио како је он, после својих проучавања права, био наведен на мисао да се правни односи и политичке форме не могу објаснити ни сами собом ни тзв. општим развојем људског духа већ да и једни и други имају своје корење у материјалним условима живота у друштву. Начин производње материјалног живота условљава целокупни социјални, политички и интелектуални процес живота. Није свест човека која одређује његову егзистенцију, већ је његова социјална егзистенција она која одређује његову свест. Ове продуктивне силе чине „базу” на којој се уздиже читава једна „суперструктура” правна (облици својине, међукласни односи), политичка, религијска, философска, морална. Из овога се често закључивало да је по историјском материјализму економски фактор једино одлучујући, а да „идеолошки” фактори, нарочито морални фактор, су само врсте епифеномена без дејства. Очевидно је, завршава проф. Кивилије да се таква доктрина сукобљава са оним што ми знамо о важности психолошких елемената у социјалном животу, доктрина која би најзад учинила морал једном узалудном спекулацијом”.¹⁰

Последњих деценија револуционарна збивања у неким државама света била су инспирисана оваквим схватањима и развијала су се на много широј основи и на много енергичнији и систематичнији начин, него што је то био случај у француској револуцији. Поред осталог та збивања су имала за задатак да систематским напорима неограничене државне власти, најпре искорене из духовно-моралног живота тих народа религијска схватања и религијски морал, а самим тим и све оно што је готово дијаметрално опречно историјском материјализму. То је наравно изазвало хитну потребу стварања једне замене старог религијског морала, јер морални живот, како индивидуе тако и друштва, никада није био, нити икада може бити без свог критеријума истине и свог мерила моралних вредности, тј. без своје религије и свога морала. У том правцу су чињени, и непрестано се чине, бројни напори да се нови морални живот и јединке и друштва, усклади са новим антирелигијским схватањима смисла и циља живота. Ако се у томе не би успело, живот, који има своју логику, ићи ће својим током, по инерцији, током одређеним сплетом неодељивих духовно-моралних сила.

Отуда, није никакво чудо што и дискусија моралног проблема „заснована на историјском материјализму” заузима велики део простора у *Социологији морала* проф. Лукића. Само и овде, у самом почетку дискусије, њен писац указује на опасност социологизма коју „пружају извесне варијанте марксистичког објашњења морала” (које се често називају догматичким). По њима морал се своди на више мање непосредни одраз друштвене економске основе, тј. материјалне производње, и сходно томе, строго је класно одређен. Наравно, значај материјалне производње и класа као узрочника и детерминанти морала свакако је велики, каже проф. Лукић, али то још не значи да ту не играју (често врло знатну) улогу и многи други чиниоци.

¹⁰ Cuvillier, Manuel de Philosophie, 1946, pp. 370—371.

Чест је случај да морал има сасвим другојачији развојни правац него материјална производња. Моралне револуције се могу одиграти и независно од економско-политичких револуција... Узроци који изазивају одређене, па и револуционарне моралне промене, нису сви нужно везани за економско-политички и класни поредак (285). Исто тако, чест је случај да више класа има више мање исти морал, као и обрнуто, једна класа има више различитих морала итд. Најзад, неоспорна је чињеница да морал постоји и у бескласном друштву.

И међу марксистички усмереним етичарима и социолозима, наставља проф. Лукић, доста је распрострањено питање о могућности постојања марксистичке научне нормативне етике. То питање је тесно везано за питање могућности постојања марксистичке етике уопште. Посебно се расправљало да ли марксистичка социологија, а особито марксистичка социологија морала, могу пружити основу за научно извођење морала у етици као науци. У вези с тим се расправљало и колико је сам Маркс засновао један морални систем. Проф. Лукићу се чини да се и у одговору на ова питања међу марксистима могу разликовати два крајње опречна става. По једноме, Маркс је сам изградио свој сопствени систем морала, засновао нормативну етику; марксизам га може само следити у томе, разрађујући оно што је он учинио (70). Браниоци овог става обично заступају и мишљење да је Марксов морални систем истоветан са моралним системом пролетаријата, односно са социјалистичким (односно комунистичким) моралом. Ово гледиште данас најснажније заступа савремени антрополошко-хуманистички правац марксизма, али се оно, иако на друкчијим основама, и с нешто различитим разлозима, исто тако заступа и у Совјетском Савезу и другим социјалистичким земљама... Извесне упрошћености у тумачењу морала као чисто и непосредно класне творевине, која служи непосредно класном интересу, има и у таквих Марксових следбеника као што је био Лењин, а да се не говори о Троцком и другима. По Лењину, циљ пролетаријата је револуција, односно социјализам, а морално је само оно што служи том циљу, више или мање непосредно. С оваквог становишта било је релативно лако сићи на чисто утилитаристичко схватање и на став да циљ оправдава средство, што је и дошло до израза у периоду ткз. култа личности. Ради спровођења револуције, свако средство је било оправдано, што је на крају крајева, удаљеним и посредним последицама, у ствари угрожавало постизање циља (349). Несумњиво је, каже Лукић, да овај став данас преовлађује (71).

Критички размотривши још неке детаље у овом ставу проф. Лукић каже: „На основу свега овога, чини нам се основаним закључити да покушај да се докаже како из Марксове (односно марксистичке) социологије произилази научно истинит морал мора да се сматра неуспелим. Додуше, треба истаћи да ово гледиште о научној истинитости марксистичког односно социјалистичког морала (као и сваког морала уопште), не деле ни сви совјетски писци, односно писци из других социјалистичких земаља... Одречан одговор на питање могућности постојања марксистичке (и Марксове) нормативне етике преовлађивао је углавном до првог светског рата. Најистакнутији марксистички краја XIX и почетка XX века, социјал-демократи

разних врста, првенствено из Немачке и Аустрије, на челу са Бернштајном, Форлендером, Кауцким и другим, тврдили су да Марксу и марксизму недостаје етика, да се она и не може извући из марксизма као строго детерминистичког система и да је зато потребно да се марксизам „допуну” Дарвиновом или Кантовом етиком. Разни су и бројни разлози којима су браниоци овог гледишта поткрепљивали свој став, а теоријски је свакако најглавнији и најозбиљнији помениuti разлог о сукобу између неке врсте апсолутног детерминизма, који, по њима, заступа Маркс, и слободе човека, која је нужна претпоставка постојања морала. Тај разлог се и данас често износи. Уколико апсолутан детерминизам заиста постоји у друштву, онда, по том схватању, човекова слободна воља не игра никакву улогу, па и не може морално да одговара, и отуд је бесмислено постављати било какав морал. Тако је бесмислена и нормативна етика. На тај начин, заступници овог гледишта одбацују могућност да Маркс, односно марксизам, имају своју нормативну етику” (75).

После свих разматрања овог проблема, проф. Лукић додаје: „На основу свега реченог, може се закључити да наука уопште, а посебно социологија, односно социологија морала, не могу да саме створе никакав научни, објективни, истинит, за све обавезан морал. Морал стварају људи сами, сопственим субјективним судовима вредности” (84).

Из свега до сада реченог, јасно се види да је и проф. Лукић присталица правилног схватања, да се морални проблеми човекови не могу ни правилно поставити, ни правилно решити искључиво у кругу досадањег човековог научног искуства; да су они све до данас остали нерешени и у социологији и у историјском материјализму, и да су они и дандањи у центру духовно-моралне, културне проблематике атеистички-материјалистички настројеног света. Не буду ли они хитно и како ваља решени, они, и по мишљењу проф. Лукића, прете судбоносном моралном кризом његове целокупне културе и цивилизације. Јер су морални проблеми централна и највећа вредност те културе и те цивилизације.

НОРМАТИВНА ЕТИКА И СОЦИОЛОГИЈА МОРАЛА

Критичка анализа више социологистичких, социолошких и историјско-материјалистичких схватања моралног проблема довела је проф. Лукића до закључка да социологија морала не може да замени нормативну етику. Јер „социологија као узрочно објашњавајућа наука проучава само реалне појаве, тј. само оне које имају временску и просторну димензију. Она не проучава духовне појаве као такве, тј. без ових димензија. Ни морал као духовна појава, тј. као систем идеја, није предмет социологије” (27). Он припада не групи индикативних, већ групи нормативних и интелектуалних друштвених творевина. Морал непосредно не казује ништа о чињеницама било које врсте (искуственим или неискуственим). Он само казује шта треба чинити (130). Насупрот индикативним исказима, који не заповедају ништа, већ само описују то што јесте, морал заповеда. Зато инди-

кативне друштвене творевине остављају субјекту слободу да према њима заузме или не заузме став. Међутим, морал наређује одређено понашање и према њему мора се заузети позитиван или негативан став, он покреће на позитивну или негативну акцију, на извршење или кршење његових норми (131).

Шта су то моралне норме? Чиме се оне разликују од других норми, које нису моралне? *Каква је дефиниција морала?* Проф. Лукић, који је иначе против опширних и гломазних дефиниција, овако опширно и гломазно дефинише морал: „Морал је скуп друштвених норми које субјект, као сопствену безусловну, самоциљну обавезу, засновану на добром као самосталној врховној вредности, у моралној ситуацији осећа тренутно, целим бићем, а не само увиђа разумом, која често врши притисак на његове природне склоности и остварује његово човештво, а за чији прекршај он осећа грижу савести, док друштво на њега примењује спољашње санкције уз истовремени захтев да он осећа грижу савести” (20).

Ако расчланимо ову дефиницију видећемо да она своди човеков морал на делатност под притиском скупа друштвених норми. О човековој личној, слободној иницијативи у тој делатности нема ни помена. Обавезу засновану на добром као самосталној врховној вредности, која врши притисак на његове природне склоности, човек осећа као притисак споља. Но ако за прекршај те обавезе друштво примењује своје санкције, то је природно и логично: законодавац санкционише прекршај својих закона. Али није ни природно ни логично да човек осећа грижу савести за оно што није дело његове етичке слободне воље.

Оваква дефиниција морала није у складу ни са пишчевим мишљењем да је „друштвена и људска област у којој морал уопште може делати, — област слободе”. Морал је норма људске слободе, вели он, најпотпунија и најљудскија потврда њена. Он из ње произилази и у њој делује; без ње умире (496). Међутим, у самој Лукићевој дефиницији морала нема ни помена о тој слободи.

Да би тачно одредио појам људске слободе он је упоређује са верским нормама, које делују у области у којој, по његовом погрешном схватању, људи немају своју људску слободу. Јер вера проповеда управо да човек није слободан, сматра Лукић, да је његов верски задатак да се покори Богу, да буде смиран и слуша његову вољу, чак и онда када му изгледа сасвим бесмислена, сурова, противљудска... Мада је сам створио веру, што доказује чињеница да су оне различите, човек уколико је религиозан, то не зна већ замишља да је ствара нека виша надљудска сила. Ово уздизање верског извора изнад свега људског у ствари је израз људске немоћи, пре свега пред својом сопственом тешком људском судбином, пред својом пролазношћу пред смртношћу. Ту немоћ која прети бесмислом живота, човек помоћу вере хоће да уклони, и живот, а пре свега смрт, учини смисаоним. Веру ствара човек изражавајући тиме притисак више нужности и своју слабост, ограниченост, немоћ пред њом. Он преко ње наређује себи као апсолутна сила оно што произилази из нужности његовог људског положаја. Слаб човек не може да прими истину која је људска (ма била и неистина) и ослања се на божанску истину, макар и несхватљиву разумом (496).

Оваква конфузна аргументација проф. Лукића о вери потсећа далеко пре и далеко више на атеистичко — материјалистички, симплицистички лаички рационализам XVIII и XIX века и на утицај савременог, чисто партијског, схватања верског проблема, него на науку. Јер када наука говори о религији она мора да води рачуна о неоспорним чињеницама до којих је сама дошла, преко етнолошких и социјално-антрополошких проучавања различитих религија у току XIX и XX века. Али независно од свега тога, ничим се не може прећи факт да је и избор верских норми дело човекове слободе воље. И то не од скора, него од памтивека. Зар чак и процеси верских иницијација код урођеничких племена не говоре јасно о томе да се вери није приступало чисто механички, већ психолошки, после једне врсте теоријске припреме кандидата? У вери се човек свесно и вољно потчињава надприродним бићима и силама. До потребе таквог потчињавања он је увек долазио гоњен свешћу о својој људској немоћи, а пре свега „свешћу о својој тешкој људској судбини“, пролазности и смртности. Али која духовно-морална, културна делатност човекова у његовој историји нема међу главним узроцима и надахнућима њеног омогућавања и ове судбинске тешкоће човекове? Јер, шта је главни узрок настанка и постојања етичких, правних, философских па и научних система ако не човекова жеља да одгони многе животне загонетке и да се ослободи страха неизвесности судбине. Зар све то не налаже човеку један озбиљнији и мисаонији став према космичкој тајни, у којој се и дандањи мучи?

Излагање проблема етичке слободе код проф. Лукића није довољно јасно, одређено и доследно. Тако, на пример, после констатације „да морал произилази из људске слободе и у њој делује, а без ње умире“, он на другим местима у свом делу тврди нешто што је у пуној супротности са овим. Тако говорећи о Фрицхандовом тумачењу Марксовог детерминизма, Лукић дословце вели: „Додуше, ово решење, као што истиче В. Павићевић, има својих тешкоћа. Главна од њих је, по нашем мишљењу, у томе што су по њему и сам морал и све људске свесне и слободне одлуке детерминирани и не могу бити друкчији него што јесу. Отуда би излазило да људи стварно ништа сами, слободно, не чине, да преко њих делују само слепе силе детерминизма, а њима само изгледа да су слободни и да су они чиниоци историје. И то је тачно. Али тачност тога ни мало не чини бесмисленим постојање морала нити обеснажује тврдњу да људи својим одлукама и делатностима мењају друштво. Јер, чињеница је, да они својом вољом (макар та воља била детерминисана) бирају своју делатност, између осталог и под утицајем морала, и да се без таквог избора друштво не може мењати. Према томе, овај начин одбацивања нормативне етике у Маркса и у марксизму изгледа неуспешан. Ако Маркс и марксизам имају етику, ова није у супротности с њиховим детерминизмом. Сматрам да узрочност, па ни детерминизам, не може се прихватити половишно, као што многи покушавају, проповедајући ублажени детерминизам ... Најмање се може сматрати да је људска воља недетерминисана, па да услед тога човек и може бити морални субјект и подложен одговорности. Људска воља је такође детерминисана. Али из тога не излази да нема моралне одго-

ворности ... Основ моралне одговорности је потпуно независан од постојања или непостојања детерминизма" (483; ср. такође 498—499).

Сматрам да овде није потребан никакав коментар и указивање на очевидну логичку збрку и недоследеност. По себи је јасно да је једно овакво схватање све друго, само не схватање логички доследно повезано са тврдњом „да морал произилази из људске слободе и у њој делује, а без ње умире". Овакво схватање неминовно води у ћор-сокак из кога нема логичког излаза. Та конфузија је неминовна код сваког који покушава да реши морални проблем ван метафизике и онтологије. Узалудно је тражити почетак и крај етичке човекове проблематике само у кругу његовог досадањег научног искуства. Изненађује чињеница да и један овако учен и познат правник и социолог, као што је без сваке сумње проф. Лукић, прима за своје овако опречне и нелогично повезане ставове. Откуд свест о слободном избору човековог животног идеала, свест о његовој етичкој слободи и сама слобода? Зашто у човеку постоји савест као врховни и неизбежни контролор и судија свих његових мисли, осећања, жеља и дела? Сваки систем, било религијски, философски, научни социолошки, мора наћи одговор јасан и недвосмислен на ова питања. Етички систем који нема задовољавајуће одговоре на ова питања, не може бити активна философија живота, јер се по њему не може живети. Проблем етичке слободе воље и проблем савести су жижа сваког система. Јер без етичке слободе човекове, његова етичка делатност не подлеже санкцијама његове савести, а без тога нема морала.

Наука све до сада није успела да реши ова два битна проблема. Зато све до сада, и поред свих напора, покаткад чињених и са очевидним притиском на нормалну логику, није било могуће изградити један етички систем на темељима науке. Јер основи оваквог система нису у нашем досадањем научном искуству, већ у трансцедентном. Етички проблеми нису само антрополошки, социолошки и историјско-материјалистички, него исто тако и пре свега, метафизички, онтолошки. Отуда сва досада позната социолошка и историјско-материјалистичка објашњења ових проблема у суштини нису ништа друго до празна, иако покаткад китњаста, вербална логомахија. Јер, од Конта преко Маркса и Диркема, па све до најновијег покушаја проф. Лукића, ова два битна етичка проблема остала су нерешена.

Видели смо да професор Лукић не даје задовољавајуће решење проблема етичке слободе воље. Да видимо сада како ствар стоји са његовим схватањем и решењем проблема савести и моралне одговорности. Морални субјект може имати не само тзв. моралне дужности према другим субјектима, него и према самом себи. Ту се јавља једна врста удвостручавања једног јединственог моралног субјекта у — два субјекта. И тада човек, по мишљењу Лукића, не стоји у моралном односу са собом, него са друштвом (215). И овом приликом он не може да се ослободи погрешног Диркемовог социологизма, по коме је двојство човекове природе дело социјалног притиска на индивидуу, што је сасвим погрешно. Јер оно што у поменутом случају изазива једну врсту „удвостручења једног јединственог моралног субјекта" није друштво већ човеков критеријум истине и мерило етичких вредности, који од човека траже, да не буде оно што је, него

оно што треба да буде, у складу са његовим животним идеалом. То је оно што ствара неку врсту „поделе личности”, њено „удвајање”, „тако да се над обичном личношћу јавља као нека више или мање одвојена, друга, виша личност, која првој безусловно заповеда да се понаша по норми, тако да она (прва) бива донекле пригушена и нејасна. Све се нормалне психичке радње мењају и потчињавају извршењу моралне дужности или се непосредно окрећу да служе том извршењу. Уколико је дужност тежа и важнија, утолико се појачава овако изузетно стање и субјект мање више све своје психичке снаге усредсређује на њено извршење, будући при том потпуно прожет осећањем ове дужности.

Довде је проф. Лукићев опис осећања моралне дужности углавном тачан. Али ако морални субјект при осећању моралне дужности, осећа у исто време „како неко трећи бди над њим” и гони га на поштовање норме, мора ли то неминовно да значи да је тај трећи друштво? Разуме се да за оне за које моралну обавезу „одређују свега две врсте узрока — особине човека и особине друштва, и нико више” (251), погрешна хипотеза о друштву је једини, какав такав, излаз из тешкоће. Али да ли би и сам проф. Лукић за решење својих личних моралних дужности, нарочито оних које су познате само њему, а не и његовој социјалној средини, као „оног трећег”, који бди над њим и гони га” на поштовање норме — признао само друштво чије врлине и мане он добро познаје? Верујем да не би. Јер он на једном месту каже: „У случају да субјект поступи противно свом моралном осећању и изврши прекршај моралне норме за њега наступа сопствена унутрашња морална санкција — грижа савести” (213). У њој се огледа аутономност морала. Њу сам себи изриче и сам је на себи примењује морални субјект који је прекршио моралну норму (117).

Грижу савести нису изједначили са притиском друштва ни Жан Валжан у Јадницима, ни Раскољников у Злочину и казни, ни кнез Нељудов у Васкрсењу, ни они многобројни покајници, који су своје злочине признавали пред властима једино под притиском гриже њихове савести. Број човекових поступака који подлежу искључиво санкцији савести је далеко, далеко већи од онога који санкционише друштво. Отуда је проф. Лукић у праву кад каже: „Ми смо одлучили да моралом назовемо само појаве где се појављује грижа савести . . . Она је потпуно аутономно осећање, које се појављује аутоматски, чим се прекрши морална норма, без обзира на вољу, односно, и против воље прекршиоца. То њено аутоматско наступање изазивало је и највише интереса у људи, па и дивљења и страхопоштовања” (118). Међутим, проф. Лукић дисциплиновано држи своја осећања у овом погледу и изван тог дивљења, и изван тог страхопоштовања. За њега савест није „глас Божији” у човеку. Кант није био у праву када је у њој видео „необјашњиво узвишено чудо”, исто онолико колико је и цео природни поредак („звездано небо над нама”). Он се не слаже ни са Максом Вебером „да је утицај вере пресудан за постанак и развој морала и саме особине моралне санкције — гриже савести”. Он није вољан да је „доводи у везу са верским санкцијама за грех” (477) као Вебер. Он се не слаже ни са Леви-Брилом, који пише: „На-

ша морална свест, ако је посматрамо објективно за нас је мистерија, тајна или, пре, скуп стварно необјашњивих тајни". На проф. Лукићево схватање проблема савести немају утицаја ни ова Диркемова признања: „Ми стварно не знамо, никако не знамо, не кажем само историјске узроке, већ ни телеолошке разлоге који стварно оправдавају највећи број наших моралних институција".

За разлику од свих њих, проф. Лукић је и при решавању проблема савести изнад научничких колебања и сумњи — „изнад метежа", јер има одређен аподиктичан одговор на питање: шта је савест? На тај начин он нас ослобађа: и дивљења, и страхопоштовања пред „аутоматским наступањем" гриже савести; и вере у то да је она „глас Божји" у човеку; и Кантовог схватања савести „као необјашњивог узвишеног чуда"; и Веберовог мишљења да је утицај вере пресудан за њен постанак и развој; и наведеног Леви-Бриловог мишљења да је савест „скуп стварно необјашњивих тајни"; и најзад, Диркемове уздрживости у доношењу дефинитивног суда о овом проблему. Јер нам проф. Лукић јасно каже: „Нема сумње да је савест једна од најистакнутијих специфично људских особина, каквом не располажу друга бића која су нам позната, па можда је чак и највише људска особина, с обзиром на то да осећања и зачетке разума налазимо већ и у животиња. Али свакако да она не представља никакву надприродну појаву. То је психичка појава као и свака друга" (118). На другом месту додаје: „У грижи савести ... као да одзвања судбинска вечита тешка брига људске врсте да се одржи као таква, да се не претвори у подљудску врсту. Да ли је та судбинска брига толико ушла у људе да је постала нека врста инстинкта, како сматрају многи? Чини се да ипак није, иако личи на то. Није, јер човек је свесно моралан, а не инстинктивно, тј. несвесно. Он је свестан да мора бити човек, да зато мора бдети над собом" (375).

То је целокупно објашњење, које о савести даје проф. Лукић. Какве везе оно има са науком — са психологијом? Зна ли ова наука за једну такву психичку појаву? Да ли су поставке и санкције те појаве (грижа савести и морална радост), судови реалности или судови вредности? И каква веза постоји између њих и историјског материјализма, на коме проф. Лукић жели да заснује свој спис? Најзад, не би ли проблем савести једном за свагда био скинут с дневног реда научних проучавања, ако би проф. Лукић, поред једноставне, аподиктичке тврдње, да је „савест психичка појава као свака друга", навео макар једног ауторитативног психолога, који је открио у човековом психичком животу једну психичку појаву, која је „најкарактеристичнији елеменат морала", која делује противу сопствене воље и разума, чисто ирационално, и не може се савладати никаквим рационалним средствима којима човек располаже, јер она није рационална, него ирационална појава (377—378). Само то и такво констатовање било би довољно да његово решење проблема савести учини заједничким благом универзалне позитивне науке. А дотле, без тог и таквог научног објашњења, тајна проблема савести и даље ће стојати отворена, мучити човеков нагон за сазнањем истине и чекати своје решење, до кога сви многобројни напори социологије и историјског материјализма нису могли да дођу. Јер без тог решења

ни један етички систем: ни верски, ни метафизички, ни научни, ни социолошки, ни историјско-материјалистички, ни икоји други не задовољава.



Правилна је констатација проф. Лукића да „морал обавезује апсолутно јер има самосталну вредност, али обавезује тек ако га човек сам усвоји” (500). Другим речима, без свесне, вољне и слободне етичке делатности човекове, нема ни моралне одговорности, ни санкције савести (гриже савести или моралне радости). Свест човекова о његовој слободи при избору свог животног идеала није „у знатној мери самообмана” како то мисли проф. Лукић, јер ако би било тако, онда би етичка делатност човекова престала да буде етичка (499). Оправдано је, међутим, мишљење проф. Лукића да постављање моралног идеала значи да морално идеалан човек није дат, него задат, да се мора остварити, градити (375). Отуда морални живот представља перманентно динамично кретање човекових напора ка остварењу његовог етичког животног идеала. Морална обавеза је тешка, она врши притисак на човека да по њој поступи, и он поступа по њој уз напор, често врло велики, који сузбија своје спонтане, природне жеље и склоности. У моралном доживљају по правилу постоји једна противречност и борба између добра и зла у човеку, између његовог осећања моралне обавезе и његових природних склоности и жеља (114). Све су ове тврдње проф. Лукића тачне. Отуда је неоспорна и чињеница да је морал „и средство ограничења људске слободе” и „да је он чинилац који доприноси тзв. отуђењу човека” (525).

Без обзира на то да ли је појам отуђења довољно или недовољно одређен, без обзира на то да ли се он, нарочито данас, правилно употребљава или се злоупотребљава, неоспоран је факат да у сваком човеку постоји процес отуђења из његове природе свега онога што омета остварење његовог моралног животног идеала. Природа тог отуђења зависи од природе тог идеала, од природе типа човека који се жели тим идеалом да оствари. Тако, на пример, остварење типа човека атеистичко-материјалистичког схватања живота неминовно захтева отуђење од човека идеје о Богу, души и трансцендентном свету. Јер те идеје су неспојиве са материјалистичким схватањем. По схватању материјалиста, оне стварају у човеку скрупуле, које ометају човекову пуну слободу у неограниченој пројави његових биолошких нагона. Ово схватање своди свет само на човекова чулна искуства, и искључиво у том свету налази сву његову проблематику и у њему покушава да реши сва судбинска питања његовог живота и смрти. Сва животна проблематика настаје, развија се и решава у кругу овог тзв. реалистичког, научног, лаичког схватања света. На супрот њему идеалистички, метафизички, верски животни идеал човека има свој корен, оправдање и крај у трансцендентном, духовном, онтолошком, божанском свету духа, као нематеријалног ентитета. Отуда, нпр., да би остварио свој хришћански животни идеал, човек је морално обавезан да од себе отуђи, искорени, све оно што се, по апостолу Павлу, у њој покоравља „закону греха”.

Бипартитно вредновање човеково свих његових манифестација — унутрашњих као и спољашњих, индивидуалних као и колективних — на добре и зле, на оне које доприносе остварењу његовог животног идеала, и оне које то остварење ометају, као и човеков перманентни напор да се једних ослободи, да их отуђи од себе, а друге да подстакне и развије, јесте процес стар колико и човекова свест о самом себи као посебном моралном субјекту. Сасвим је споредна ствар како ће се тај процес звати: отуђење, кљастрење, или по Еванђељу — „одбацивање старог човека и облачење у новог”, или некако другојачије. Тај процес има за задатак да човека изгради по једном моралном идеалу, а природа употребљених средстава у том послу зависи од природе животног идеала, постављеног за циљ. Отуда, може се слободно рећи да је у суштини сваки етички систем састављен из ослобађања од порока и отуђења од њих, и развијања врлина.

То „отуђење” од нагонског у човеку, искорењивање оних човекових деструктивних, асоцијалних инстинката и сила, које онемогућавају човеков живот у једној људској заједници, творац је свих досадањих култура и цивилизација. Без тога човечанство би било не културна заједница, него џунгла. Јер, лабављење тог и таквог процеса „отуђења”, неминовно води у кризу морала и културе. Зар је могуће и замислити постојање и нормално развијање једне људске заједнице у којој би била дозвољена неограничена пројава свега нагонског? Каква би, на пример, та заједница изгледала, ако би живот у њој текао на начелима једног Ничеа, једног Фројда или ма ког другог за кога је све „природно допуштено, неотуђиво добро”? Али досадања историја развоја човекове етичке мисли не зна ни за једну друштвену заједницу у којој пројава нагонског, антисоцијалног, није регулисана ма каквим законским прописима. Све до сада познате религије и културе са својим етикама биле су у знаку борбе против деструктивно-нагонског у човековој природи, противу „закона греха”, како би рекао богонадахнути Христов Апостол Павле. А како је хришћански животни идеал остао све до данас непревазиђен домет надмоћи духовног над нагонским, то „отуђење”, то искорењивање греха и зла, најсвеобухватније је и најрадикалније управо у хришћанству. Довољно је да обратимо пажњу само на то — кроз каква је све „отуђења” дошло до хришћанског схватања о љубави, па да нам буде јасно како је извршење узвишених моралних обавеза и стварање једне племените културе и цивилизације један мукотрпан и позитиван напор, који доводи до моралног успона. Од узвишености тог успона, како то оправдано каже проф. Лукић за савет Јевросиме мајке сину Марку: „боље ти је изгубити главу него своју огрешити душу”, — често пута „човека подилази језа” (38).

†
† †

После анализе проблема слободне воље и савести у социологији и историјском материјализму, да видимо какво мишљење има проф. Лукић о основу морала. Мишљење да је основ морала метафизички, схватање морала „као неке надискуствене чињенице”, одбацује се

као ненаучно. По другом мишљењу његов је основ емпиријски, он се схвата као искуствена чињеница, било као човек (антрополошки основ), било као друштво (друштвени основ). Лукићу је јасно да постојање метафизичког основа морала не може бити научно доказано, као што не може бити ни оборено. „Наука не може ништа рећи о метафизичким исказима пошто их не може проверити — она је према њима неутрална”, каже проф. Лукић. Он је свестан да искључивост у овом погледу представља опасност да се падне у сциентизам. Све научне тврдње важе само у границама искуства, а вера у тачност науке, одн. искуства не може научно бити потврђена, јер се заснива на философији, тј. неискуственом исказу” (290—292). Отуда произилази, додаје Лукић, „да научни искази о основу морала нису ништа тачнији од оних о метафизичком основу морала, јер се они сами заснивају на метафизичкој поставци да наука говори истину” (293). Чињеницом да се и сама наука темељи на једној метафизичкој поставци „одређен је и домаћа наука и вредност њених исказа, што треба да утиче да научници буду скромнији у свом уверењу да су они једини носиоци несумњиве, апсолутне истине”, оправдано констатује проф. Лукић (293).

Проф. Лукића не занимају „антрополошко-метафизичке теорије”, него само она схватања која имају „искуствен, научни карактер” (294). Он исправно подвлачи да „ваљда нема ниједне људске особине која није сматрана за основ морала”. Он лично не прихвата као основ морала ни инстинкт, ни емоције и осећања (како Шкотске школе XVIII века, тако и Фројдова и Вестермаркова схватања), ни интуицију, разум (294—328). Но и поред свега тога он сматра да „не треба напустити мисао да се у човеку налази и основ његова морала. И то у самој суштини човека, у његовој људској бити. Оно што човека чини човеком истовремено је и основ његова морала, а то је оно што је у њему људскост, човештво. Шта је то?” (367).

Од свих „разних схватања о суштини човека” проф. Лукић мисли да је најтачније оно „које човека одређује као биће праксе”, као „стваралачко биће” (367). Основ морала се може открити ако се схвати да је стваралаштво остварење сврха. А сврхе су вредности. Човек, дакле, ствара вредности и труди се да их оствари својом делатношћу. Пошто, пак, ове вредности нису исте, јер их има већих и мањих, виших и нижих, то он одређује и њихов поредак од кога зависи и ред њиховог остварења и величина напора који улаже да би их остварио. Свет вредности је идеалан свет, створен у људској глави и он постоји у њој, иако човек често замишља да постоји и ван ове, у неком идеалном невидљивом свету, и да није људско дело. За вредност је везана и појава норме. Свака норма је правило понашања, делатности човека и тиме средство за остварење вредности. Она своју вредност вуче из вредности коју остварује. Тако и свака морална норма остварује неку моралну вредност... Човек се од животиње, између осталог, разликује управо и тиме што има и друге потребе сем одржање живота, потребе за нечим вишим од хлеба. То је, кратко речено, потреба за идеалом, тј. за таквим уређењем свог живота и обликовања себе како он сам хоће, а не само како је одређено природним законима о одржању живота. Човек хоће да буде друкчији

него како мора по природи, да буде посебно, нарочито, а не просто живо биће. Човек се никад не задовољава простим опстанком — он увек тражи нешто преко тога. Врхунска култура се управо и одликује тиме што не служи само опстанку човека, иако јој је то вероватно основ — него остварује идеал човека који он себи поставља. Управо, суштина човека је у његовом идеалу, који сам ствара и чиме се ствара (368).

Овакво схватање суштине човека, за које проф. Лукић сматра да је најтачније, ни у ком случају не може се односити на човека као просто, органско, биолошко биће. За човека са својствима која му приписује он, биологија још не зна. Јер такав човек је већ потенцијално одређена етичка личност са свима битним својствима такве личности. Он као ставралачко биће дела по плану, чије су сврхе вредности. Те вредности су већ рангиране као веће и мање, више и ниже, што значи да тај човек осећа потребу за различитим вредновањем својих поступака, и има већ своје мерило вредности, и свој животни идеал. Њему не недостају етичке норме по којима ствара свој свет вредности, који га издиже изнад обичног животињског изживљавања и ствара у њему потребу за нечим вишим од хлеба. Он се напреже да превазиђе и савлада притисак природних закона, и постане „посебно, нарочито” уиће. Међутим, говорећи о неизмерној важности утицаја породице на дете, проф. Лукић као да и сам демантује тачност својих оваквих схватања о суштини човека, јер дословце вели ово: „Човек се не рађа као морално биће, с моралним инстинктом или нечим сличним, иако, вероватно, има урођену диспозицију, способност да постане морално биће, да оствари и усвоји морал. Он се, дакле, моралу учи, постаје моралним бићем тек својим поступним развојем од новорођенчета у човека” (429).

Природно је да нам се после једног оваквог схватања суштине човека наметне питање: зна ли психологија за постојање човека само као биолошког не социјалног бића са оваквим својствима и способностима? А ако и претпоставимо да такав човек постоји, могу ли се те његове особине — њихово порекло и карактер, објаснити историјско-материјалистичким схватањем света, живота и човека, које је идејна база *Социологије морала* проф. Лукића? Несигурност и нејасноћу Лукићевог става што се тиче овог проблема, повећавају и следеће његове речи: „Ако је несумњиво да морал има (и) антрополошку основу, то не значи да израста непосредно из човека”. Напротив, тај основ је „само једна диспозиција човека да буде морално биће, да има морал ...” На антрополошку основу се мора додати и друштвени основ (376).

Проблем односа антрополошког и социјалног, индивидуалног и колективног, јединке и заједнице је био, и све до данас остао отворен и врло актуелан и у социологији и у психологији. Према оваквом или онаквом решењу овог проблема разликовале су се читаве школе у науци — у социологији и психологији. Ми смо видели како тај проблем решава Диркем са својом социолошком школом. У њеном решењу тог проблема улога индивидуе, у суштини, сведена је на нулу. Друштво је једини творац њен и свега њеног: и двојства њене природе, и њене религије, етике, права, науке, па и економике — апсолутно

свега. Диркем је у суштини остао веран свом учитељу Конту и његовом схватању, да човека треба објаснити искључиво друштвом, а не друштво човеком. То и такво схватање се у социологији назива социологизмом. Тај социологизам данас не заступају ни сви припадници Диркемове школе. Као што смо већ видели, са њим се не слаже ни проф. Лукић. И по његовом мишљењу тај социологизам не решава морални проблем. Такво његово схватање је углавном оправдано, јер је неоспорна чињеница да је у стварању морала јединка најглавнији чинилац, поред свих ограничења које јој ствара социологисање, кога није потпуно ослобођен ни проф. Лукић. Наравно да у овом погледу не треба превиђати ни одређени утицај друштва.

Насупрот овом и оваквом социологизму стоји тзв. психологизам Габриела Тарда, једног такође врло познатог француског психолога и социолога. По њему, процес стварања социјалних феномена је психолошке природе. У њему престиж индивидуе игра пресудну, готово искључиву улогу. Разуме се да је Тард у праву кад нарочито наглашава улогу индивидуе у овом погледу, али греши кад социјалном фактору не даје оно место које му припада у формирању социјалних феномена уопште, па и моралних напосе. Проф. Лукић је у праву кад се и са овако искључивим психологизмом не слаже. Само и његов покушај да готово у сваком случају индивидуално објасни социјалним, као и што ћемо то доцније још јасније видети, убедљиво говори о томе, да се ни он, и поред свих његових до сада наведених ограда, није потпуно ослободио притиска престижа, ако не социоголистичког, оно, бар, претерано социологијског. Јер и код њега, покашто уз неприродно напрезање и натежање дискурсивне логике, социјално увек има превагу над индивидуалним, друштво над јединком, социјална скупина над њеним чланом. А то је, разуме се, погрешно, јер психологија таква однос између индивидуе и друштва не правда.

Али поред аутономног и хетерогеног основа морала, постоји, по Лукићу, и трећи његов основ. То је друштвена колективна свест (383). Из сучељавања и укрштања одговарајућих личних морала, које појединци намећу једни другима, ствара се један релативно јединствени друштвени морал, који се као објективна друштвена творевина издиже пред сваким појединцем, који је и сам учествовао у том његовом стварању. Различите садржине моралних норми које појединци — учесници у једној друштвеној ситуацији, једном друштвеном процесу, намећу једни другима, узајамно се поклапају, потиру, утичу једне на друге и тако се ствара један средњи, заједнички, објективан друштвени морал, који по правилу није истоветан ни са једним личним моралом, али који по правилу садржи понешто од сваког таквог морала. Тако је морал производ друштва, друштвене колективне свести (384). Лукић скреће пажњу на то „да учешће појединаца у стварању морала није једнако: има их који знатно утичу, и за које се може с правом рећи да су свој морал наметнули друштву, и оних који скоро не утичу и који свој лични морал у потпуности примају пасивно од друштва” (384).

Међутим, иако се проф. Лукић разликује од Диркема у објашњењу стварања друштвене колективне свести, које је, као што смо видели, чисто социологистичко, ипак његово објашњење те свести као

„низа појединачних свести чији се садржај више или мање поклапа” није сасвим јасно. Јер, као што и сам он признаје, низ појединачних свести само „изгледа као посебна свест, одвојена од појединачних”. Диркем је погрешно веровао да ће јединство друштвене колективне свести објаснити и обезбедити искључиво неодољивим притиском колектива на индивидуу. Проф. Лукић је избегао то, али није решио потпуно проблем.

Чињеница је да стварању друштвене моралне колективне свести нужно претходи сучељавање и укрштање личних моралних свести. А то сучељавање и укрштање је уствари борба вредносних скала, које собом носе индивидуални морални идеали. Улога појединца у тој борби, у том формирању друштвене колективне моралне свести је различита. Сам Лукић каже: „Морални активисти хероји, свец и пророци тако значајно утичу на стварање морала, да односан морал добија и њихово име” (172—173). Иако су то изузеци, мисли он, „друштвени морал стварају појединци, а друштво га само усваја, не учествујући у стварању” (166).

Хероји и свец, велики људи, који проглашавају и следују виши морал, „максимални морал”, сачињавају, по Бергсону, затворено друштво (147). Минимални облик моралне норме је онај који прописује апсолутно обавезно понашање, које важи за све чланове односне моралне заједнице и чији прекршај изазива одговарајуће унутрашње и спољашње санкције. Максимални облик моралне норме, међутим, њен је виши „моралнији” облик, који прописује само пожељно, препоручљиво, али не и обавезно понашање (147).

Оваква подела морала на понашање обавезно и необавезно, пожељно, препоручљиво, је вештачка, неприродна и нелогична. У једном етичком систему све су моралне норме морално обавезне, јер ту обавезу његови морални субјекти свесно, слободно и драговољно примају самим избором свог морално-животног идеала. Само, испуњење моралних норми, у већој или мањој мери, зависи од њиховог личног напора. Према том испуњењу се и врше санкције савести. Што се тиче друштва, оно може да санкционише само прекршај оног дела моралних норми, које је друштво усвојило, и у оној мери у којој су оне постале заједнички посед моралне свести једне људске заједнице. Само та и таква морална колективна свест је заједничка тековина једне друштвене заједнице. И та заједница има право да чини одговорним за прекршај њене моралне колективне свести само оне, који ту свест признају као своју. По степену развоја те свести мери се и ниво развоја моралног живота те заједнице. Али то ни у ком случају не обавезује моралне субјекте те заједнице да свој морални живот не издигну изнад нивоа њеног моралног живота. Нити та заједница има право да тај и такав живот њених чланова у име степена развоја своје моралне колективне свести — санкционише. Јер би је такав евентуални поступак могао покаткад навести и на злочин.

Отуда, сви они социолози, који деле морал на обавезан и необавезан, жртве су нејасног повлачења разлике између индивидуалних моралних схватања и минимума заједничких етичких схватања једне социјалне средине — заједничке моралне друштвене свести створене сучељавањем и укрштањем одговарајућих личних мерила. Међу такве

професор Лукић, поред Вестермарка, Леви-Брила и Диркема, убраја и себе. А има случајева у историји да су у име те минималне моралне, обавезне колективне свести једне етичке заједнице осуђивани и прогањани морални генији, пророци, свеци: њихова прогањана и осуђивана етичка схватања доцније су примана као етичка схватања те исте заједнице. И сам Лукић се слаже да има појединаца који су далеко моралнији од друштва, који постављају свој лични максимални морал далеко изнад максималног друштвеног морала. Морални хероји остају изузетне појаве и нужно се издижу изнад просечног друштвеног морала (390).

Зато подела морала на минималан и максималан, није ничим оправдана, ни теоријски ни практично. Јер не постоји двојни морал: минимални, апсолутно обавезан, и максималан, необавезан, препоручљив. Сваки је морал обавезан за онога који је одлучио да по њему живи. Критериј за минимално и максимално у моралу није материјалне, већ психичке природе. Овде се треба сетити лепте сироте удовице из Еванђеља. Ни један до сада познати живи етички систем не признаје овакву поделу морала. Сваки од њих ставља у дужност максимални напор за максимално остварење животног идеала. А норме хришћанског моралног закона у томе предњаче. Оне прописују хришћанима: „Будите савршени као што је савршен Отац ваш небески”.

У којој ће мери присталица једног етичког система бити у стању да оствари своје моралне обавезе, то је сасвим друго питање. Јер то често пута не зависи од његове добре воље и личних напора. Што се тиче друштва, оно је творац морала „само уколико се под моралом разуме морал као друштвена форма, а не индивидуални, тачније — лични морал”. Утицај друштва на индивидуални морал је толико посредан и далек да, по Лукићу, не може имати знатан непосредан утицај на моралне одлуке индивидуалних моралних субјеката. Примери индивидуалних твораца морала за широке и бројне друштвене заједнице различитих раса, боје коже, језика, културе и цивилизације, јако смањују и своде на праву меру друштвени утицај на стварање морала. Овакви примери не могу бити схваћени и објашњени само као резултати, творевине, различитих, специфичних социјалних средина. Напротив, те средине су у моралном погледу, у највећој мери, плодови утицаја индивидуалних морала. Отуда, настанак, постојање и делатност индивидуалних твораца социјалних морала, као и постојање генија, не само што су нерешиви проблеми за социологизам, него исто тако и за социологију уопште. При решавању ових проблема, Тардев психологизам је у далеко повољнијем положају од социологизма Диркема и његових следбеника. И проф. Лукић је приморан да призна да је „тешко и стварно немогуће, бар засад, рећи који су елементи садржине морала одређени друштвом, а који, опет, нису него другим чиниоцима, као и колики је тачно утицај друштва и тих других чинилаца. Друштвене науке уопште, и социологија посебно, нису још довољно развијене (а питање је да ли ће икад и моћи бити тако развијене) да могу постићи ове циљеве” (397).

Прича о „далеким антиципацијама будућег” као „творевинама усамљених духова”, које никад не постају позитиван морал већих заједница, јер су сувише далеко од стварности, само је — прича, чија

је тачност јасно и убедљиво демантована историјом. Јер, када је у питању и индивидуална етика, — који је њен етички идеал није ближа или удаљенија антиципација напора, којима он треба да се оствари? Али не само у области моралног живота човековог, него и у развоју његовог целокупног културног живота: који научни изум, која културна новина у човечанству није најпре била „антиципација будућег”, „творевина усамљених духова, појединаца?” (400). Истина је да друштва, на жалост, „иду споро и много поступније но изузетни духови”, али је исто тако истина да та друштва иду за изузетним духовима, а не обрнуто, ти духови за тим друштвима (400).

По мишљењу самог проф. Лукића, такви духови „имају посебно развијено морално чуло, најосетљивије чуло човека, за тежње развоја друштва, за друштвене промене, па и за револуције. Такав морал почиње побуну против једног датог друштва чак и кад нема још ни једног другог елемента побуне против њега, а најмање политичког. Најпре долази до моралне осуде једног поретка, па тек после до његове економске, политичке и друге друштвене осуде, а тек после ових и до организовања акције за његову промену и, на крају, до саме промене. Морал значајно утиче на све те касније осуде и акције. Он тиме игра револуционарну, а истовремено и антиципаторску улогу, јер својим новим нормама антиципира а чак делимично већ уводи нов поредак” (517—518).

Овако јасни, логични, природни и убедљиви описи процеса ширења једног моралног идеала су врло, врло ретки, ако овај није, бојим се, и један једини у волуминозном делу проф. Лукића. Разуме се да овакав опис парадоксално звучи и силно пада у очи у једној атмосфери објашњења морала, до загушљивости презасићеној социолошким натезањима са друштвеним скупинама, класама, слојевима, насељима, породицама, занимањима, буржоаским друштвима, револуционарним класама итд., итд. (140—144), као творцима безброј посебних морала. Не, овакав однос не само да звучи парадоксално, него доводи снажно у питање и престиж свих ових социолошких објашњења настанака ових безбројних специфичних морала, од стране безбројних људских групација.

У једном моралном систему све је антиципација, јер је сваки морални идеал неостварени план, чијем се остварењу перманентно тежи. Та перманентна тежња моралног субјекта ка остварењу његовог животног циља омогућава динамику његовог етичког прогреса и усавршавања. Разуме се, благодарећи његовим животним околностима, временско одстојање између морално антиципираног и стварно доживљаваног може бити различито у различитим моментима његовог живота. Али то ни у ком случају не значи да самим тим одлагањем ово антиципирање престаје да буде његов морални идеал. Отуда, сваки морални живот је по својој природи динамичан; он је постепено смањење одстојања између антиципираног и оствареног. Зато је нелогично говорити о стагнантним и конзервативним моралима, јер је сваки живи и активни морал у трајном покрету ка већем степену остварења своје скале моралних вредности; не у „конзервирању”, него у мењању старог. Стагнантни и конзервативни морали су иживљени и мртви. Они су предмет социолошког научног проучавања. Они

више нису нормативне етике, које су првенствено дело индивидуе, а не посебних људских скупина. Отуда утицај друштва као специфичног чиниоца морала треба свести на праву меру, и више подвлачити утицај морала на друштво, него друштва на морал.

Чини нам се да је у *Социологији морала* без стварне потребе дато више простора опису друштвеног утицаја на морал, него обрнуто — утицају морала на друштво што би било далеко позитивнији посао. Ово је можда пишчев „данак” престижу савремене маније социологирања. Међутим, претерано социологирање, доводи често пута његове заговорнике у отворен сукоб са стварним чињеницама. Иначе, како би се друкче могле објаснити следеће тврдње: „У извесним тренуцима своје историје, посебно савремене, човечанство се осећа као морална заједница, људи, као његови делови, осећају извесне обавезе према њему као целини, према свим људима као људима, без обзира којој ужој заједници припадали. Општечовечански морал постоји још у једном смислу речи. Наиме, као максималан морал и као антиципација будућег морала. Бројни максимални морали и антиципације морала у свету, ако не сви, у ствари су, бар делимично, општечовечанског карактера, тј. проглашавају човечанство за моралну заједницу и све људе за моралне субјекте, којима признају одређена морална права” (416).

Овакве, тзв. социолошке констатације нису ништа друго до доказ збрке, конфузије често пута дијаметрално опречних схватања, која јасно говоре о немогућности једног чисто социолошког објашњења оваквих појава. Јер, ко је овде пре кога, и шта је овде пре чега: структура друштва пре морала, или морал пре ње; индивидуа пре друштва, или друштво пре индивидуе? Разуме се, као морални фактор. Ко кога овде формира: друштво човека, или човек друштво? Ко ствара универзални општечовечански морал, човечанство, које не постоји као морална заједница, или човек који постоји као морални субјект и ради на томе да једног дана и човечанство као етничка заједница постане и морална заједница?

Треба бити интелектуално поштен и признати сложеност оваквих проблема и тешкоћа њиховог чисто социолошког решења. После свега овде реченог, неизбежно се намећу извесна питања. Зашто, како и у име чега се данас дешава оно што се дешава са ширењем општечовечанског морала? Какве је природе она морална сила, која повезује људе најразличитијих социјалних средина и типова друштвених заједница уједно, бар теоријски? Али, да ли само теоријски? Не постоје ли данас и морални заједнички скрупули, бар код извесног броја припадника свих тих средина, на које се апелује за правилно решење бар оних проблема, од чијег оваквог или онаквог решења зависи ништа мање, него и сама судбина човечанства? Да ли су и у овом случају моралне норме које морално уједињују људе само дело, производ, творевина утицаја етничких конфигурација друштава земљине кугле, или су те норме напротив, духовно-морална схватања независна од свих ових конфигурација које деле често пута људе у крвно завађене, непријатељске таборе? Шта је овде морална сила друштвеног морала, па према томе и целокупног културног живота друштва:

техника или етика? Шта је примарно а шта секундарно; шта је база а шта феномен: духовно или материјално?

Немојмо се врати. Та дилема је данас централни проблем човечанства. Хтели ми то или не, признавали ми то или не, савремена жучна борба за овакво или онакво решење овога проблема одредиће судбину живота човечанства за већи број, не година, не деценија, него — столећа.

КРИЗА МОРАЛА И КУЛТУРЕ САВРЕМЕНОГ ДРУШТВА И ИЗЛАЗ ИЗ ЊЕ

Социологија морала проф. Лукића жели: да буде научно дело а не препорука за овакав или онакав морал; да непристрасно утврди природу и улогу морала у друштву, чињенице које га стварају и јачају и које га слабе и разарају; да остане „изнад метежа“, да не проповеда никакав посебан морал, јер наука то није у стању да чини. Закључак њеног писца је „да је изградња морала у човековој руци, као и цела његова судбина. Од њега све зависи — и живот и смрт (XI).

Овакво ведро и непоколебиво схватање је свакако знак оптимистичког пищевог поуздања готово у свемоћ човека. Међутим, чињенице као да не иду у прилог том поуздању. Пре свега, какве стварне везе има човекова животна ситуација са пишевим закључком „да је и изградња морала у човековој руци, као и цела његова судбина“, и да од њега све зависи — и живот и смрт? Кад је то човек у својој историји, од његовог живљења у најпримитивнијим урођеничким заједницама до његовог садањег моралног и културног животног стандарда у најмодернијим друштвеним заједницама, био без свести о својој зависности од некога или нечега, што је пре њега, ван њега, изнад њега и јаче од њега? Другим речима, када је човек био без једне својеврсне религије, и без једног осећања потребе да свој животни однос доведе у склад са вољом те више силе, тј. без осећања потребе за својим посведневним моралом? Да ли је он икада био, својом судбином, одређен да буде „изнад метежа“, да не проповеда никакав посебан морал? И то не само некада, у далекој прошлости, него и дандањи?

Затим, није ли неоспорна чињеница да је целокупна досадања човекова култура и цивилизација стварана баш у том његовом религијско-моралном метежу? А ако се из те културе и те цивилизације избришу сви видљиви и опипљиви трагови његових безбројних покушаја и напора да на овакав или онакав начин реши свој проблем живота и смрти, шта ће остати од те његове културе и цивилизације. Јер, без религије, морала, права, уметности и других духовно-моралних манифестација човекова живота, шта су његова култура и цивилизација? А све те манифестације су стваране и остварене у духовно-моралном метежу његовом. Зато је нереална и неостварљива жеља човека да остане „изнад метежа“ моралног живота, па ма ко и ма какав он био. Јер, „духовно-морални метеж“ човеков је његова перманентна стваралачка сила која га прати од момента буђења његове свести о себи као разумно-моралном бићу.

Најзад, када је човек у својој историји био без „своје науке“, без „свога искуства“ о свету у коме живи, макако та „наука“ и то „искуство мршави били“? Он је увек на основу њих изграђивао свој животни идеал и одговарао теоријски и практично на питање: зашто живи, и какав је циљ и смисао његова живота? Другим речима, он никада није изграђивао свој морал и своју судбину без икакве везе са том „својом науком“ и тим „својим искуством“. Отуда ни изградња његовог морала ни цела његова животна судбина нису били само у човековој руци.

А сада да се осврнемо на Лукићеву тврдњу „да је савремена цивилизација у кризи“, и да је „једна од њених врло озбиљних болести морална болест“ (XI).

Речи култура и цивилизација се врло често употребљавају и у нашој друштвеној средини. Но иако је употреба ових речи данас врло честа и код нас, ипак мали је број оних који знају праву садржину ових појмова. Отуда, не само у посведневним разговорима обичних људи, већ и у говорима и написима школованијих људи, често се не види јасна разлика садржине и значења ових речи. Зато је у овом погледу конфузија готово општа.

У научном свету није такав случај. Научници који пишу и говоре о култури и цивилизацији разних народа и друштвених средина, јасно разликују две различите њихове функције. Једна има за циљ духовно-морално култивисање човека, дисциплиновање нагонског у њему, владу човека над самим собом; друга, видљиву појаву тог његовог унутарњег стања, конкретно, материјално објективирање његово — власт човека над природом. Разлика је међу научницима у овом погледу само у томе што једни од њих духовно-морални развој човека називају културом, а видљиву манифестацију тог развоја цивилизацијом. Код других пак, обрнут је случај. У том погледу разлика међу представницима науке је само у терминологији, а не у мешању садржине термина.

Није потребно наводити бројна, различита мишљења о овоме. Довољно је нагласити да, како каже један познати енглески социолог, „постоји једна жалосна збрка у употреби ових речи“, и да има мало наде да ће се доћи до њихове заједничке дефиниције¹¹. За енглеске социологе „цивилизација“ је широк појам који укључује и морално самосавлађивање човека и његову власт над природом, а култура је ужи појам, који означава моралну изградњу¹². Паул аБрт каже о том истом проблему: „Данас се најчешће под културом разуме власт човека над природном материјом и природним снагама, а под цивилизацијом власт човека над самим собом, тј. над његовим ниским елементарним нагонима. Цивилизација означава више један унутарњи, а култура више један спољашњи процес¹³. И по Хумболту, „цивилизација је оплемењавање, већа власт над елементарним људским нагонима помоћу друштва, а култура, напротив, власт над природом помоћу науке и уметности“¹⁴.

¹¹ M. Ginsberg, *Sociology* p. 947.

¹² Paul Bart, *Die Philosophie der Geschichte als Sociologie*, S. 602.

¹³ Исто, стр. 601.

¹⁴ Исто, стр. 600.

Када, дакле, проф. Лукић говори о кризи савремене цивилизације и болести њеног морала, свакако да има на уму духовно-моралну кризу савременог човека и савременог друштва; он свакако мисли на унутарњи процес слабљења човекове контроле над својим нагонима. Међутим, у делу његовом има пасуса на основу којих се може закључити да он за исте или сличне унутрашње процесе човекове употребљава и реч култура. Тако он, на пример, на једном месту пише да је култура „скуп свих духовних друштвених творевина и одговарајућих им друштвених процеса” (26). А на другом месту, анализирајући и критикујући погрешну Фројдову тезу о темељу морала, он каже: „Култура мора да се бори против ових нагона (тј. нагона смрти) како би омогућила друштво и тиме и сам опстанак људи. Култура најпре врши „сублимирање” нагона, а онда, ограничава његово слободно испуњење само на брак. Она, исто тако, кроз грижу савести, окреће агресивни нагон против самог субјекта. Тиме она омогућава да људи буду срећни, јер се орећа састоји у задовољавању нагона (инстинката). Али тим „коначно утемељава морал као аутономну норму с грижом савести” (304).

Но, сем оваквих изузетних места, у научној номенклатури примењеној у делу проф. Лукића, реч цивилизација се сусреће далеко ређе, него реч култура. А то значи, да он речи култура даје онако широко значење какво енглески социолози дају речи цивилизација, што, наравно, није никакав грех, јер је врло тешко, ако не и немогуће, у овом погледу јасно одвојити теорију од праксе, идеологију од њене видљиве манифестације. Отуда је потпуно природно и логично говорити, како то проф. Лукић чини, о утицају морала на културу (веру, философију, науку, обичаје, право, уметност) и културе, тј. ових социјалних феномена на морал.

*

* *

А сада нешто о томе како проф. Лукић схвата природу кризе морала и кризе културе и цивилизације, и евентуалну њихову будућу судбину у животу човечанства.

Време моралне кризе, вели он, јесте „време моралне нестабилности и несигурности, када у извесном смислу настаје једно раздобље скоро без морала, јер се стари морал скоро престао примењивати, а нови није почео да се примењује. Тако се и друштвени односи које регулише врше на начин који није довољно чврст, те у њима долази до поремећаја” (188). Другим речима, морална криза настаје онда када престиж старог морала опада, а престиж новог морала још није такав и толики да замени стари. Међутим, дело проф. Лукића нам не каже какве су етичке норме старог, а какве новог морала.

Чини нам се да ово лишава проф. Лукића могућности одређивања моралне кризе савременог друштва, јер му одузима критеријум за одређивање старог и новог у сукобу — онога што трпи кризу и онога што је проузрокује. Зар је могуће знати који је од два сукобљена морала стари а који нови, и чије су етичке норме у кризи, без одређеног познавања природе тих норми. Другим речима, без овога

је немогуће одредити како природу и степен развоја морала једне индивидуе и једног друштва, тако и природу и степен развоја њихове моралне кризе. Али ако проф. Лукић из наведених разлога, не жели да изложи свој сопствени став у овом погледу, он свакако мора да јасно изложи своја схватања природе моралне кризе савременог друштва. Ако се жели да говори о моралној кризи читавог савременог друштва, онда се неодложно мора рећи какве су његове етичке норме, и зашто су оне у кризи. Другим речима, немогуће је говорити о сукобу старог и новог морала савременог друштва и кризи до које је тај сукоб довео, а не знати разлику њихових основних норми. Ако је човечанство свесно значаја морала у свом свом бурном преображају (који је по многим уствари опасна криза у његовој историји, која чак прети и опасношћу самоуништења), онда оно свакако треба да зна у чему је судбоносна криза његовог моралног живота. Оно треба јасно да зна шта је у сукобу и зашто.

Међутим, и после најпажљивијег читања *Социологије морала*, не зна се јасно по ком моралу или моралима живи савремено људско друштво, о коме говори књига проф. Лукића. А оно свакако живи по неким моралним нормама. Исто тако, ми ништа не знамо о томе, који је нови морал поткопао престиж досадањег морала нашег друштва, и изазвао његову савремену моралну кризу, па чак довео у питање и даљи опстанак његове цивилизације.

Сукоб морала је перманентна појава у свакој људској заједници. Он омогућава динамику моралног живота једне индивидуе и једне људске заједнице. Ни један човек и ни једно друштво нису никада без перманентног сукоба норми које воде остварењу индивидуалног и социјалног животног идеала, и оних негативних сила у човеку и ван њега, које то остварење отежавају и онемогућавају. Посведневно морални живот, и индивидуе и друштва, је перманентна динамика — позитивна или негативна, перманентни морални „метеж“, који иде, брже или спорије, напореда са усавршавањем човековог животног схватања, његовог погледа на свет. И код индивидуе и у друштву, сукоб између старих и нових етичких схватања, када се развија мирним и логичким сучељавањем њихових идеологија и одговарајућих скала моралних вредности, завршава се најчешће компромисом. А у случају употребе притиска и насиља, присилним преовладавањем једног над другим. Код појединаца тај процес је краткотрајнији, а у социјалним заједницама он може трајати и дуго. Какве су будуће перспективе човечанства у том погледу, по мишљењу проф. Лукића, видећемо мало доцније.

У закључку свог дела Лукић пише: „Пред нашим очима, морал се за последњих двадесет година, од другог светског рата наовамо, а особито за последњих десетак година, толико променио колико се раније није мењао ни за стотине година. Нема потребе овде набрајати све те општепознате и очигледне промене. Морална вредност људских раса, нација, жена, омладине, богатства, власти, моћи, образовања итд., огромно је промењена. Скоро да нема области где нема значајних промена. Можда је ипак најдубља и најбржа промена која носи назив „сексуална револуција“, која је, пре свега, морална револуција.

Оно што се пре неколико година није могло ни замислити, данас је већ равнодушно прихваћена стварност. Битно својство тих промена може се сажети у две речи: једнакост и слобода. Морал све више потврђује једнакост свих људи и њихових заједница — он је уперен противу свих неједнакости између људи и нација, раса и занимања, класа и слојева, људи и жена, омладине и старијих итд. С тим упоредо иде и ослобођење човека од свих стега — почев од родитељских и суседских, до политичких, економских, правних и моралних. Тежи се потпуном ослобођењу — да свако ради што сам налази за сходно, без притиска било каквих правила, власти, ауторитета.

Да ли све ово значи, пита се проф. Лукић, стварање новог, људскијег, човечнијег морала, његово усавршавање? Па одговара: Тешко да се то може утврдити. У моралним променама се, нажалост, запажа једна основна противречност — поред ових промена које значе хуманизирање морала, постоји и други правац промена, које значе његово дехуманизирање: као врховна вредност све више избија тзв. животни (тј. материјални) стандард, уместо да то буде усавршен човек. Куда ће ова противречност одвести? Осиромашењу и поробљавању човека као човека, као особитог бића, или чему другом?" (569—570).

Ако је овако мрачна слика моралног живота савременог друштва реална, верна, истинита, онда су речи проф. Лукића о томе једна сурова, прозаична, социолошка јеремијада његова над мрачном будућом судбином не само морала, већ исто тако и целокупне културе и цивилизације беле расе. Јер по овој слици савременог друштва, у њему ништа није стабилно и солидно. Његова скала не само моралних, већ и свих културних вредности је у кризи. „Тежи се потпуном ослобођењу — да свако ради што сам налази за сходно ...”

Шта се може рећи о овој и оваквој тежњи, која постепено, све више и више продире у идејно морални свет савременог човека?

Најпре, морална криза савременог друштва није још захватила најшире слојеве његове. Она је најинтензивнија у површинским слојевима оних друштвених групација које су најизложеније деструктивном утицају атеистичко-материјалистичке пропаганде; антихришћанске, и уопште, антирелигијске лаицизације целокупног индивидуалног и социјалног живота. А дејство те пропаганде, поред свих напора оних који је директно или индиректно, тајно или јавно, помажу и врше, није данас онако утицајно како је доскора било. Јер, стварни живот, својом неумитном логиком, открива пороке и исправља злонамерне грешке. Реакција против моралне кризе, која нас притиска, све је приметнија и успешнија, иако недовољно енергична. А то су ипак симптоми, који наговештавају ефемерност и пролазност кризе у њеном садањем грубом и суровом облику, као сезонске духовно-моралне болести ненормалних, турбулентних периода људске историје. Али не стане ли се енергично на пут ширењу овога зла, оно ће једнога дана, пре или после, довести у питање и престиж битних основа сваког живота у нашој заједници. А то би била негација свих културних вредности, које је човек, у току миленија, често пута мученичким напорима стварао, да би могао да опстане са својом људском заједницом.

Затим, неограничена слобода и једнакост, у којима проф. Лукић види узрок савремених збивања, нису слобода и једнакост у неспутаној утакмици ка остварењу једног вишег моралног идеала, и јединке и њене заједнице, већ слобода и једнакост разарања свих духовно-моралних фактора, који су досад омогућавали трајни морални успон и човека и његовог друштва. А такву слободу и једнакост није допуштала ни трпела ниједна досада позната култура и цивилизација, Њу ће једног дана морати да ограничи и укине и наша култура и цивилизација, ако желе да и даље постоје.

Што се тиче једнакости као узрока и објашњења савременог моралног стања нашег друштва, она ни у ком случају није нека нова наука људима. Никада у досадањој историји развоја човековог духовно-моралног живота она није имала ни савршенију форму, ни несебичније побуде и мотиве, ни ширу примену од оних и онаких, које и какве јој је дало еванђелско схватање циља и смисла човековог живота на земљи. Хришћанско учење о једнакости људи било је упорено противу свих неједнакости између људи и нација, раса и занимања, класа и слојева, људи и жена, омладине и старца, и то не од јуче, нити од пре „последњих десет година“, већ од пре две хиљаде година. Само са разликом што то учење не изједначује људе у праву разарања свега онога што доприноси остварењу узвишеног хришћанског животног идеала. Та хришћанска једнакост свих људских бића није и не сме бити, „ослобођење човека од свих стега, почев од родитељских ... и притиска било каквих правила, власти и ауторитета“. Једнакост људи хришћанске културе и цивилизације огледа се у њиховом животу по Божјој вољи, за добро ближњих. Она је једнакост људи у слободној, свесној, драговољној њиховој борби противу притиска „закона греха“ у њима, чији је плод и савремена морална криза са „сексуалном револуцијом“ на челу. Само тако хришћанско учење о слободи и једнакости људи могло је створити хришћански идеал човека — светитеља, за кога нема: Грка ни Јудејина, обрезања и необрезања, варварина, Скита, роба, слободњака, него је све и у свему Христос (Колош. 3,11). „Ви сте, браћо, позвани на слободу“, пише Апостол Павле Галатима. „Само да та слобода не буде на жељу тјелесну, него из љубави служите један другоме“. Јер се сав закон извршује у једној ријечи, то јест: љуби ближњег својег као самога себе“ (Гал. 5,13—14). Колико су дубља, племенитија и убедљивија схватања изнета у ово неколико реченица од оних шупљих безсадржајних фраза о људској солидарности (каквој све и чијој све) које испуњавају дебеле социолошке томове и покушавају да собом надоместе дубљу истину о човеку као личности и о његовом живљењу у заједници. А временска разлика између једних и других је две хиљаде година!

Слобода и једнакост, које су по проф. Лукићу „својства свих савремених промена“ су појмови чија је садржина вреднована по мерилу вредности сасвим супротном не само хришћанском, већ и мерилима свих до сада познатих култура и цивилизација. То мерило не само што не тражи ограничење пројаве грубо инстинктивног у човеку, него управо у неограниченој слободној манифестацији тог гру-

бог, сировог, нагонског, види смисао и сврху човековог живота, и то једину и искључиву. Слобода и једнакост људи по том мерилу је не слобода и једнакост њихова ван зла, као у хришћанству, већ у злу, као у атеизму. Отуда је то ново атеистичко мерило, како правилно констатује проф. Лукић „огромно променило“ све до сада створене и стваране људске вредности, а тзв. сексуалном револуцијом заљуљало из основа темеље моралног живота и индивидуе, и породице, и целокупне људске заједнице. Оно што је некад било под моралном дисциплином чак и код урођеничких племена, сада је, свим средствима савремене технике, постало порнографски шоу (Show) и похлепа једног дела света: урођеничког, примитивног, полукултурног, културног и најкултурнијег. Смисао свега је задовољење нагона. А оно што је најопасније и најстрашније у свему томе, то је што је друштвена реакција против овог систематског обесвећења и проституисања норми освештаног морала и праксе, која логички из њих извире, није ни издалека онаква каква мора и треба да буде, ако желимо да сачувамо највеће културне вредности стваране вековима. Јер, како констатује и сам проф. Лукић, „ако се морал сувише брзо мења, човек доживљава неку врсту шока, његове основне вредности се мењају пред његовим очима, њихове претпоставке се из основе руше, и то непосредно прети његовој душевној и духовној равнотежи и на крају крајева угрожава све његове вредности уопште“ (369).

Сукоб између „старог“ и „новог“ морала је, дакле, у суштини сукоб између религијског (у случају беле расе хришћанског) и анти-религијског схватања смисла и циља човековог живота, тј. атеистичко-материјалистичког лаичког схватања његовог. Тај сукоб није од јуче: он се провлачи кроз читаву историју човечанства. Он је мењао свој облик и јачину према променама природе животних идеала људи, који су зависили од човекових схватања света и живота. У нормалном, слободном сучељавању тих схватања, тај се сукоб развијао мирно. Само већи социјални потреси: ратови, револуције, насилна покоравања људи, и слична збивања за време којих се духовно-морална равнотежа човекова колебала, реметили су нормални развој тог процеса. Такав процес не само није стран, него је нарочито интензиван у извесним социјалним заједницама савременог човечанства, и он, очевидно, представља велику опасност за његов даљи мирнији развој.

Аатеистичка борба против хришћанског схватања живота отпочела је, као што је већ наглашено, у позној Ренесанси, са обновом неопаганског псевдохуманизма. У Француској револуцији и после два светска рата у неким деловима света ту борбу води организована државна власт. И то често, не води је путем слободног, научног сучељавања супротних идеологија, него погдеде и државном принудом и притиском против непоћудне идеологије, што, наравно, онемогућава равноправну идеолошку борбу различитих животних схватања, а самим тим и нормални развој духовно-моралног живота друштва, доводећи често и до нежељених сукоба у њему.



Узрок свих промена које се дешавају у савременом свету, проф. Лукић налази у развоју науке и технике. „Најважнија промена која се дешава у савременом свету и од које потичу све остале бројне и далекосежне промене, пише он, јесте развој науке и, у следству тога, развој технике. Овакав развој науке и технике доводи људе до вртоглавице и сасвим је природно да многе хвата страх и да желе повратак натраг. Но „повратак натраг очито нема и не може бити“ (571—572).

По мишљењу проф. Лукића, овакав развој науке и технике двоструко утиче на морал савременог друштва. „С једне стране он даје све већу моћ човеку над природом, а делимично и над друштвом, и над сами мсобом ... То свакако потсеца све метафизичке и сличне корене морала, особито у ширим, полубразованим срединама. ... Сва то значи и слабљење морала, ослобођење од његових стега. Но, с друге стране, то свакако мора да изазива и појачање свести и одговорности човека за своју сопствену судбину, и о све већој међузависности човечанства. А оваква одговорност не може а да не изазове јачање морала као једног од израза људскости и средстава њеног развоја“ (572—573).

Шта је тачно а шта погрешно у овом и оваквом објашњењу савремених дубоких и брзих промена, које „изазивају вртоглавицу“?

Тачно је да се савремена наука брзо развија. Благодарећи бројним техничким научним средствима, човеков нагон за познањем истине данас има веће могућности него раније да у већој мери дигне вео са космичке тајне. И то није ништа неприродно и лоше. Све се то збива на линији судбом одређеног развоја човекових умних способности. Тај прогрес треба да боље објасни и обезбеди човеково место у природи, и у пуниој мери оствари његов животни идеал; он треба да човека испуни падошћу и већим спокојством, а не да у њему изазива вртоглавицу. Због њега треба да буде човек захвалан оним даровитим људима, који му постепено осветљују мистерију света и човека и чине живот удобнијим. То је оно што је тачно о развоју науке уопште, и њеном савременом брзом развоју напосе.

Нетачно је, међутим, да је наука одговорна за савремене бозе промене које „изазивају вртоглавицу“ и „страх“. Те промене нису дело научних проналазака, него њихових злоупотреба од стране савремених људи, руководићених моралним нормама, чија је примена на штету човека и његовог нормалног, не само духовно-моралног него и биолошког развоја. Савремени научни резултати само су средства која човек, по свом критеријуму истине и мерилу моралних вредности употребљава, да би остварио свој животни идеал. Од тога човековог критеријума и мерила зависи и вредновање научних резултата. И у овом случају, као и увек, етика одређује вредност технике, а не обрнуто. Научни резултати су изражени у судовима реалности, и они човека обавезују овако или онако, тек пошто буду подвргнути његовом критеријуму истине и мерилу вредности. Према томе, за њихово вредновање, тј. за њихову правилну употребу, одговоран је

само човек. Он је једини и главни кривац за садању тешку ситуацију у свету, која изазива вртоглавицу и страх код неких малодушних људи. Иза те ситуације стоје човекови мотиви и побуде као њени узроци. Она је њихов плод. Она само њима служи. Иза њених мотива и побуда је човеково схватање смисла и циља његовог живота, његов поглед на свет.

Дела се хране идеалима, а идеали су феномени духа, а не епифеномени материје, како се та бесмислица шири данас међу наивне и лаковерне људе, покаткад и гдегде огњем и мачем. Дух је оно што оформљује материју, а није материја база духа. Такве заблуде су данас превазиђене свуда, где је развој научне мисли стварно слободан. А где није, те заблуде прете неспоразумима и сукобима. Научни резултати су благодет Божја, ако се употребе на добро човека и друштва, а ђавоље проклетство ако се употребе на зло. Наука, сама по себи, није нормативна категорија, зато она и није одговорна за људску злоупотребу њених резултата, постигнутих њеним поштеним и напорним радом на откривању истине.

Исто тако, неоправдана је, чини нам се, претпоставка проф. Лукића да развој науке „свакако потсеца све метафизичке и сличне корене морала”. Напротив, етичка схватања највећег броја најученијих људи обично су заснована ван уског круга атеистичко-материјалистичких, тзв. научних схватања света и човека. Историја филозофије даје убедљиве доказе о томе. Највећа философска и етичка схватања и системи, од Аристотеловог и Платоновог, до Бергсоновог, имају свој извор у метафизичком. Јер, објективна наука увек отвара шире перспективе за што верније сагледање космичке тајне, и правилније схватање и решење човекове животне судбине. Само ускогрудни, фанатички сцијентизам догматског карактера, чије су жртве недоучени полутани, сужава хоризонте слободног полета људског сазнања. Међутим, нагонски полет за сазнањем истине никад, нигде и ничим није могао бити уништен. Историја даје бројне доказе о томе. На крају крајева, истина победи све препреке на путу њеног ширења.

Проф. Лукић иако објективно констатује и правилно просуђује поједине слабе стране и недостатке искључивог социологизма, и у социологији и у историјском материјализму, ипак његова објашњења остају такође претежно социолошка: индивидуално се објашњава колективним, човек друштвом, психичко материјалним, социјално економским. Уосталом, он је у самом уводу свога дела поставио себи границе свог научног кретања, заснивајући свој спис на историјском материјализму, и тиме аутоматски прејудуцирао свој поглед на свет, па и на морал и његову социологију. Тај и такав његов идеолошки став, врло често му онемогућава и правилно схватање и правилно решење моралног проблема, као и кризе морала и кризе културе.



А сада да пређемо на анализу Лукићевог схватања моралне и културне кризе савременог друштва.

Није нова констатација да морална криза данас потреса цело човечанство, људе свих раса, свих народа, свих боја коже и свих континената. Она није мимоишла ни наше југословенско друштво. „Данашње југословенско друштво је типично друштво с оштрим сукобима морала” вели проф. Лукић (151). И, доследно својој основној социолошкој и историјско-материјалистичкој тези, да друштво мења морал, а не морал друштво, он спори тачност мишљења оних који сматрају да је „главни морални сукоб у нашем друштву, сукоб између тзв. буржоаско-капиталистичког и тзв. социјалистичког морала”. Јер, каже он, „буржоаски морал у нас није особито развијен ... и никада се у нас није развио, јер ми развијеног капитализма и развијене буржоазије нисмо имали” (152). Зато „слабост социјалистичког морала у нас не долази од снаге буржоаско-капиталистичког морала, већ од његове сопствене неразвијености. Нема сумње да се он развија с обзиром на повољне друштвено-економске и друге услове. Али се ипак не може рећи да је већ сада владајући морал” (152). И овде се, дакле, последица ставља испред узрока, а узрок иза последице, или како би Французи рекли — „плуг испред волова” (*Mettre la charrue devant les boeufs*).

Који су онда то морали, који су владајући у нас, и чији је сукоб са социјалистичким моралом главни морални сукоб? — пита се проф. Лукић, па одговара: „Чини нам се да су то, особито у балканском делу Југославије, с једне стране, сељачки, а с друге — малограђански, чаршијски, ћифтински морал” (155). Сва даља образлагања проф. Лукића у вези са овим проблемом, и идејно и терминолошки, крећу се, готово искључиво, у политичко-партијској атмосфери наше садашњице, и не објашњавају оно што је централно у проблему сваке, па и наше моралне кризе: која су животна схватања, критеријуми истине и мерила етичких вредности — које етичке норме — данас у сукобу код нас? Какво је идејно-морално залеђе наше савремене моралне кризе?

Изрази: сељачки, малограђански, чаршијски, ћифтински морал, нису на нивоу научне етичке терминологије, јер иза њих не стоје одређене етичке идеологије. Међутим, веома је интересантно и изненађујуће, зашто проф. Лукић у овом случају пропушта да помене једну етичку идеологију, која је, не деценијама, већ столећима била готово једини и искључиви духовно-морални основ нашег целокупног па и моралног народног живота и без које би тај живот био необјашњив. Зашто он не помиње хришћанство? Не ваља само зато што оно, по његовом мишљењу, у овој нашој савременој моралној кризи не објашњава ништа?

Рекли смо, да по нашем схватању, морална криза о којој је реч, како код нас тако и у другим срединама хришћанске културе и цивилизације, никла је не из развоја науке и технике, већ из сучељавања, сукоба хришћанског и антихришћанског, атеистичко-материјалистичког, лаичког схватања живота. Јер, иако проф. Лукић, из њему познатих разлога, то нигде не помиње, наш народни морал је био и све до сада остао претежно верски. Са једним малим незнатним изузетком, он је, и дандањи, једини морал огромне већине свих народа Југославије. Избришите утицај религије на начин живота тих

народа у току њихове историје, и ви ћете оставити без објашњења највећи део њихове историјске делатности и њиховог културног стваралаштва. Вековима је тај утицај био готово једина духовно-морална подлога њиховог целокупног живота. Без констатовања овог неоспоривог факта, и наша вишевековна култура и цивилизација су необјашњиве. Некада, у савету Јевросиме мајке сину Марку, да је „боље изгубити главу, него своју огријешити душу“, — када је у питању истина и правда, тај је морал изражавао такву снагу и издизао се на такву висину да, по поштеној констатацији проф. Лукића, „од његове узвишености човека подилази језа“ (38). Разуме се, и у току наше вишевековне мукотрпне историје, снага тог морала се мењала, што је сасвим природно, схватљиво и објашњиво, јер страшна искушења кроз која је наш народ пролазио и прошао у току његовог вишевековног ропства, таква су и толика да и данас сваког поштеног и објективног познаваоца наше националне историје „подилази језа“ када слуша и чита историјске доказе о њима. Али, зар и данас не постоје неоспорни докази о томе, да су не само у не тако давној прошлости, већ и у најновијој нашој историји, наши православни преци жртвовали своје животе за своју животну идеологију, за своју веру из које је и извирао један такав морал? Бакон Авакум, носећи колац, на који ће га Турци жива набити, изгласа је певао:

„Нема вере боље од хришћанске,
Срб је Христов, радује се смрти;
Страшни Божји суд и Турке чека,
Па ви чин'те што је вама драго,
А скоро ће Турци долијати,
Бог је сведок и његова правда.“

Бакон Авакум је, пише Владимир Ђоровић, то учинио као најсвеснији мученици хришћански, поносит што пре жртвује живот него веру и образ.¹⁵ А зар је набијање на колац једина мученичка смрт нашег православног човека за веру? „На Врачару, од Кали-мегдана до Стамбол капије, с обе стране пута стоји парада од људи на коље набијених. Има их шесдесет или седамдесет ... Међу овима има попова и калуђера. Многе су пси одоздо изели докле су могли дохватити“, пише један очевидац догађаја у Београду, непосредно после Хаци-Проданове буне. Нису ли и у нашој најскорашњијој прошлости на очиглед целог културног света многи православни људи мученички пострадали зато што нису хтели ни по коју цену да напусте своју веру. То су историјске чињенице, а не митолошке приче. И то кржаве чињенице, које су видели, запамтили и описали, покатак, још живи сведоци. Што је данас морална снага, која је оспособљавала наш народ на овакве подвиге и жртве, слабија него што је била, треба највише захвалити баш антихришћанској, атеистичко-материјалистичкој пропаганди. Но без обзира на све то, религијски морал је и данас најсилнија противтежа атеистичком, лаичком моралу.

¹⁵ В. Ђоровић, Историја Југославије, Београд 1933, стр. 448—449.

Криза морала која је настала услед сукоба атеистичког и религијског морала захватила је целокупно наше друштво, без обзира на његове специфичне одлике: националне, политичке, класне, језичке и друге. Постоје посведневни неоспорни докази да ниједан његов део није остао имун за неморалне поступке. Све тзв. врсте морала које помиње проф. Лукић: и сељачки, и малограђански, и ћифтински, и буржоаски, и социјалистички — нису посебни морали, већ су само докази различитих степена слабљења верског морала нашег друштва, различити степени моралне пробуђености или уснулости људи. Јер су у свим тим тобож посебним врстама морала, етичке норме исте, али им је примена различита. Иако ни једна врста тих морала не признаје лаж за истину, крађу, превару, убијство, прељубу и друге пороке за врлину, њихове присталице пате од свега тога и осуђују све то. Бар јавно ако не и тајно. Отуда, просто је несхватљиво зашто проф. Лукић, објашњавајући узроке кризе „данашњег југословенског друштва“, његову религију и не помиње. Интересантно је и то да он када говори о религијама као факторима социјалног живота, помиње све религије, а Православну Цркву превиђа (417, 419). Не ваља за то што се она не помиње у волуминозним социолошким расправама? Међутим, ко сумња у огромну моралну снагу Православља нека прочита бар Достојевског, или барем једну књигу Солжењициновог Архипелага гулага. Да и не помињемо огромно наслеђе византијско-словенске православне цивилизације у коме је укорењена сва наша историја.

Узрок моралне савремене кризе, свуда па и код нас, духовне је природе и не може се уклонити, док се не уклоне њени узроци: уско, атеистичко-материјалистичко схватање живота, које никада није било, нити икада може бити темељ једног социјалног истинског морала, који задовољава све потребе човекове природе, далеко комплексније и богатије него што је представља атеистичко-материјалистичка философија живота. Док се то не схвати, дотле неће бити лека савременој кризи морала и кризи културе и цивилизације, ни другде ни код нас. Ако савремени човек не доведе свој живот у везу са духовним, трасцендентним онтолошким, Божанским, тај ће се живот пре или после, брже или спорије, угушити у сопственој агонији. Јер је узрок савремене моралне кризе исти, свуда у свету: сучељавање и сукоб света са Богом и света без Бога. Стара дилема светске историје, живот са Богом или живот без Бога, коју су наглашавале све врсте религије, и данас је врло актуелна. Она је у центру судбине човечанства. Од тога да ли ће оно живети у свету високих моралних вредности, или у свету „закона греха“, ничим неограничене игре деструктивно-нагонског у човеку и друштву, зависи његова будућа судбина. Идеал будућности биће као и увек досад: или пагански човек, „коме је трбух бог, а слава у срамоти“, или човек хришћанин, „који се обнавља за познање — по слици Онога који га је створио“ (Рим. 8,7; 6,6; Филип. 3,19; Колош. 3,9).

Од самог почетка њеног историјског постојања и делања, хришћанска Црква је вредновала све човекове животне манифестације по еванђелском критеријуму истине и мерилу вредности: и мисаоне, и осећајне, и вољне и делотворне. А те вредности хришћанске културе

и цивилизације, благодарећи стицају историјских околности, постепено су продирале у духовно-морални свет појединих делова готово свих народа света. Али напоре са атеистичко-материјалистичким, антирелигијским нападима на њих. Данас је јачина и безобзирност тих напада на врхунцу, нарочито у државама, у којима је свака религија сујеверје, а званично схватање живота — атеизам. Та често пута свирепа борба, борба између верског животног идеала са Богом и атеистичког идеала без Бога, данас се, у неким земљама, води на живот и смрт. Ствар је будућности како ће се она на крају крајева завршити. По свему судећи њен исход неће угрожити досадањи ток културног развоја човечанства са вером у Бога.

Чини нам се да је наивно, ако не и глупо, схватање да ће се савремена морална криза нашег друштва решити техничким напретком и повећањем материјалног благостања. Освајање других небеских тела у циљу тог повећања благостања, о којима се говори у делу проф. Лукића, у најближу руку су приче за наивне људе. Криза морала и културе неће се уклонити не само освајањем месеца и Марса него ни освајањем наше целокупне галаксије, ако и даље искључив животни идеал човека буде стицање задовољстава неограниченим манифестацијама, инстинктивних, деструктивно-нагонских сила. Без преображаја, савлађивања и отуђења од тих деструктивно-нагонских сила у човеку, нема њему излаза из савремене моралне и културне кризе, ни сада овде на земљи, нити икада и игде у космосу. Јер су свака култура и сваки морал и цивилизација плод дисциплине тог нагонског у човеку и његовог преображаја. То је једна од битних, неоспорних, универзалних карактеристика развоја човечанства.

Покушај атеистичко-материјалистичког схватања живота да то оплемењивање и дисциплиновано усавршавање човека, најпре разлабави, а потом потпуно уништи, већ је почео да ствара морално и културно расуло код појединих друштвених група, и то у тој мери да су далековидији људи осетили у томе зачетак смртоносне кризе целокупног људског друштва.

Схватања природе те кризе и средстава за њено уклањање, различита су. Како површно и неозбиљно то уклањање кризе и излаз из ње, схватају неки модерни социолози, види се из једног схватања Дипрела, које наводи проф. Лукић. По том схватању „многе тешкоће у полним односима које су раније морале бити решаване помоћу морала, сада се решавају помоћу технике” (573). Оваква и слична схватања појединих научних радника збуњују својом површношћу и својим неразумевањем суштине природе сексуалне моралне кризе. По оваквом схватању овог социолога изгледа да се уклањање ове кризе састоји у техничком уклањању штетних последица неограниченог проституисања, а не у регулисању правилних полних односа као услова за оснивање морално здраве породице и друштва. Данас је битни морални проблем, свуда па и код нас, како онемогућити проституцију деце; како спречити да и малолетне девојчице постају превремене мајке. Сексуална проституција је плод моралне проституције. Чиме онемогућити ову другу? Јер док се не онемогући једна неће се спречити ни друга. У том послу техника је од слабе вајде. Сексуална криза се не лечи пилулама. Фројдизам са својом похотом

— libido — плод је и идејно-моралне дегенерације савременог човека. Јер, данас не постоји ни један нагон, чија неограничена пројава није теоријски оправдана савременим атеистичко-материјалистичким схватањем живота, — живота без душе и Бога, без моралне одговорности човека. Криза савременог морала и културе је, уствари, криза моралног и културног идеала човека без Бога. Није у кризи истински верујући човек, већ човек без вере, и човек слабе вере. И та криза је код таквих људи и најакутнија и најопаснија. Јер посведневни живот човека без једног одређеног, узвишеног животног идеала и једног одређеног критеријума истине и мерила моралних вредности је перманентни извор друховно-моралног трзања, кидања и мучења. Отуда и излаз човеков из тих мука је немогућ без његовог претходног изласка из његовог неодређеног, хаотичног схватања живота, његовог смисла и циља.

Овај излаз се не може наћи ни у социологији, ни у историјском материјализму, ни у садањој фази развоја позитивне науке, јер је одгонетка тајне настанка, смисла, циља и престанка живота, још увек ван уског круга човековог чулног искуства. То нам је јасно показао и проф. Лукић својом критичком анализом многих социолошких и историјско-материјалистичких схватања живота, света, човека, и различитих његових заједница. А његов лични закључак „да је и изградња морала у човековој руци као и цела његова судбина“, и да „од њега све зависи и смрт и живот“, остао је само ничим неоправдана наивна оптимистичка илузија и нада.

Слабост ових и оваквих схватања огледа се не само у њиховом постављању и решавању проблема моралне кризе, већ исто тако и у њиховим предлозима за излаз из ње. На питање: има ли наде да се изађе из садањег друштвеног стања, које доводи у питање и сам даљи опстанак друштва, и ако има, у чему је она? (583), дају се многи лаички, атеистички одговори. Али готово сви они предлажу средства, која су претежно и искључиво техничке природе. Доследно основној погрешној социолошкој и историјској материјалистичкој тези, да техника претходи етици, да је етика надградња технике.

Тако, на пример, по оптимистима, „промене у производњи треба да доведу до бескласног друштва ... када класе и класне борбе нестају, а људи живе у слози и љубави. Људскост се у пуној мери расцветава“ (579). Међутим, ми данас видимо да су људски односи и у комунистичким, класно свесним друштвима, сасвим другојачији од оних о којима се сања у бескласном комунистичком друштву.

Даље, по мишљењу проф. Лукића, та боља будућност „није у враћању на старо, романтично, на примитиван живот, ма колико он изгледао привлачан, него у даљем напредовању у истом правцу“ (584). А у вези с тим, помињу се и електронски мозгови, и правилније функционисање демократије и самоуправљања, итд., итд. Само, нигде нема речи о промени оног људског схватања, које данас онемогућава боље односе у самом социјалистичком друштву.

Треће, вели се, да „у сваком случају, без уједињења у једно јединствено друштво, човеку је немогуће опстати. Морал овоме мора дати свој допринос“ (586). Али, како ће он то учинити, када он није

главни узрок уједињења људи — формирања друштва, већ друштвена творевина?

Четврто, промене у култури дају различите резултате. „Савременом човеку наука није у стању да пружи никакву целовиту слику света — научно огледало је разбијено у парампарчад и слика која се добија изломљена је и неразумљива”. И није чудо онда, вели даље проф. Лукић, што се људи све више обраћају мистици, тражећи тамо надокнаду за оно што наука не даје (587).

И тако све редом, техника пре етике, док, најзад, не наиђемо на један истинит и трезвен суд проф. Лукића о односу технике и етике који се, снагом здраве логике, најзад пробио кроз конгломерат тзв. научних, социолошких објашњења. Он, најзад, с правом каже: „Техника није сама себи циљ, него средство за остварење једног битног циља — а то је стварање потпунијег, савршенијег и срећнијег човека и друштва. А то опет значи да се њен развој мора усмеравати управо остварењу овога циља” (594). Сада је тек узрок дошао пре последице, „волови испред плуга”. У одговору, пак, на питање: каква је будућност морала? проф. Лукић не одступа од свог погрешног схватања да друштво ствара морал, а не морал друштво, што је основна слабост и осталих његових социолошких и историјско-материјалистичких објашњења социјалних феномена. Он каже: „Морал ће постојати као и досад, његова снага неће бити ни већа ни мања од садашње — он ће час јачати, час слабити, зависно управо од оних истих околности од којих то зависи и данас ... Овакво гледиште вероватно има највише присталица. Њему је најсклонији обичан разуман човек. Његова је основа мишљења да нема ничег новог под капом небеском, да су човек и његово друштво у суштини непроменљиви — мењају се само спољни облици” (595).

Да, морал ће и даље постојати, јер човек, свакако, има одређени циљ живота и трајну жељу да тај циљ оствари. Али зато тај циљ и ти напори ка остварењу тога циља никада неће бити исти: човеков морал ће увек представљати динамично кретање ка приближавању остварења његовог крајњег животног идеала. Снага његовог морала ће расти или опадати напоредо са рашћењем или опадањем његовог правилног или неправилног схватања животног циља. Морални развој човека и његовог друштва биће видљива манифестација развоја њихових духовно-моралних сила, које тај развој условљавају. На том путу моралног развоја, човек може, како каже проф. Лукић, „да или као во, легне на руду и вуче”, или да се „уздигне изнад телесног и материјалног, изнад стада и животиње” (489). Све зависи од његове духовно моралне снаге, и од тога, из ког је извора он црпи.

Ми смо видели какве су то снаге у социологији и историјском материјализму, и какав је, по њима, излаз из моралне и културне кризе савременог човека и друштва. Оне, уствари, не решавају ни морални ни културни проблем човека и друштва; оне неминовно и судбински доводе човека до духовно-моралног беспућа. Јер излаз из моралне кризе, племенит и узвишен морал, и истинска култура и цивилизација, не могу бити засновани и оправдани ван трасцедентног: ван вере у Бога.



А сада, после оваквог доста сумарног излагања моралног проблема, опширно третираног у обимном делу *Социологија морала* од проф. Лукића, да завршим моја излагања навођењем извесних одељака из дела чувеног руског филозофа Николаја Берђајева, који је био некад ватрени марксист, да би касније, разочаравши се у марксизам, посто ватрени хришћанин.

Пишући о савременој кризи културе, о крају Ренесансе, Берђајев, између осталог, каже: „Човек без Бога, престао је бити човек. У томе је религиозни смисао унутрашње дијалектике нове историје цветања и пропадања хришћанских илузија. Усамљен, празне душе, човек је постао роб не виших, надчовечанских, него нижих нечовечанских стихија. Дух човеков гаси се и над њим добијају власт неки нечовечански дуси. Стварање хуманистичке религије, обоготворење човека и човечјег јест почетак свршетка хуманизма, његова негација, исцрпеност његових стваралачких сила. Цветање човечности могуће је било само донде, докле је човек осећао и сазнавао још под собом и у дубини себе виша начела него што је он, док се сасвим није одвојио од божанске основе. Сад настаје процес варваризације европске културе. После утанчане декаденције на врховима европске културе, доћи ће инвазија варварства. У овом погледу светски рат има фаталан значај за судбину Европе. Културна хуманистичка Европа не може да се заштити од најезде унутрашњег и спољашњег варварства. Потмула хука подземног варварства и раније се чула. Али европско буржоаско друштво у опадању ништа није учинило да спасе старе и вечне светиње Европе: живело је безбрижно и веровало у вечно благостање. Почиње сумрак Европе. Европско друштво ступа у доба старости и трошности. Може да наступи нов хаос народа”.

Даље, Берђајев наглашава неминовност „потребе нове религиозне централизације живота, духовно удубљивање човека, који је до сада живео удаљен од религиозног центра. Он мора ићи или у дубину, или ће потпуно да се изветри и испразни. Он се мора дефинитивно ослободити хуманистичких илузија, јер је садање његово стање неиздрживо. А лик човека потпуно се изражава и чува само у хришћанству”. Берђајев продужује: „Људи нашег времена, говоре да хришћанство није успело, није остварило своје наде и да нема никаквог разлога нити смисла, да му се опет враћамо. Али то што европско човечанство није остварило хришћанство, него га је нагрдило и издало, не може се узети као оправдани приговор против његове истине и правде . . . Неистинитост хришћанског човечанства је неистинитост човечја, човекова издаја и падање, човекова слабост и грешност, а не неистинитост хришћанска или Божја. Човек је унаказио хришћанство, опустео га својим падањима, и, најзад, устао против њега, издао га, и за своје грехе и падања бацио одговорност на саму хришћанску истину. Стваралачки духовни живот није само дело Божје, него и човечје дело . . . Бог очекује од човека његова стваралачка дела и стваралачке приносе . . . И, уместо Богу да преда свој стваралачки лик и Богу да преда изобиље своје слободне снаге, човек је растурио

и уништио своју стваралачку снагу да учврсти своју независност од Бога, бежећи од центра духовног живота... Сада се може доћи до препорода човековог и стваралачке моћи његове само тако, ако се човек удуби у хришћанство, само ако се Христов лик у човеку за-
сија, ако се призна хришћанско откровење о човековој личности... Али је савремена Европа сасвим напустила хришћанско откривење о човековој личности и личност човекову предала стихијским вихорима да је растржу. Она је у своју културу примила хаотично начело, које може да баци Европу у период варварства. Али никакав вихор, никакве хаотичне стихије нису у стању да угасе светлост хришћанског откривења о Богу, о човеку, и о Богочовеку. Ми сигурно знамо да вечну светлост и вечну лепоту неће уништити никаква тама или хаос. Победа квантитета над квалитетом, овог ограниченог света над оним бескрајним светом, увек је илузорна", завршава ово своје историософско хришћанско схватање проблема даље судбине савременог европског човека, овај дубокомислени руски философ, раска-
јани марксист.¹⁶



И по мишљењу проф. Лукића, криза морала и културе савременог друштва је, и дандањи, нерешен, отворен и врло акутан индивидуални и колективни проблем. Ако његово обимно дело, и поред све добре воље, уложеног труда и коришћења богатог познавања материје, којим његов писац компетентно располаже, није дало жељене резултате, оно је, бар, јасно изложило сложеност и тешкоће проблема које третира. А то је од велике користи за расчишћавање, понекада врло конфузних и смућених схватања, која наша тзв. научна средина има о оваквим и сличним проблемима. Зато треба да будемо захвални писцу *Социологије морала* за јасно и научно образложење и подвлачење, иначе у научном свету познате чињенице, да је решење моралног проблема, индивидуалног и социјалног, немогуће на основу позитивне науке, ни у социологији, ни у историјском материјализму.

¹⁶ Н. Берђајев, *Савремена криза културе (крај Ренесанса)*, превео Д. Ј. Васић, Београд, 1932, стр. 59, 64—65, 69.

Summary

Velimir Hajji-Arsich:

SOCIOLOGY OF ETHICS

The Author recognizes the extensive erudition of Professor V. Lukich in dealing with the thorny problem of ethics in a Socialist country today. However, the positivistic approach to the matter is vitiating, from the start, his methodology.

Since the ethics is a normative science, it cannot be built on a basis of a descriptive science such as sociology. That is the reason why the proposed ethical system of Professor Lukich is merely a wishful thinking without any firm metaphysical point of reference.

Otherwise, this voluminous work on *Sociology of ethics* produced by a widely reputed Professor V. Lukich merits our admiration for its, in many respects, pioneering quality.

ПОВОДОМ 175-ГОДИШЊИЦЕ ПРВОГ СРПСКОГ УСТАНКА

ДР ДУШАН Љ. КАШИЋ

Епископ шабачки Антим

(1802—1807)

После укидања Пећке патријаршије (1766) постављала је Цариградска патријаршија на епархије по Србији махом епископе грчке народности, од којих се већина није могла да сроди са новом етничком средином. Зато је највећи део тих епископа желео да што пре оде на неку од епархија на грчком језичком подручју и стварао везе и материјална средства за остварење тога свога циља. Ако су такви епископи били слабије културе и без довољно моралних квалитета који приличе њиховом чину, саблажњавали су народ с којим су одржавали везе само приликом сакупљања својих прихода. Због таквих негативних појединаца пала је лага на све „фанариоте“ како у народној свести тако и у досадашњој историографији.

Међутим, таквим уопштавањем чини се велика неправда оним честитим грчким епископима, који су служећи у српском народу, осећали тај народ као своју паству за коју су одговорни пред Богом и историјом. Шабачко-ваљевска епархија, раније Ужичко-ваљевска, чије је седиште било у XVIII веку у Ваљеву, а затим у Шапцу, имала је срећу да су њени епископи Грци били махом добри и честити људи. Прота Матеја Ненадовић у својим **Мемоарима** пише како га је, кад му је било шеснаест година, рукоположио ваљевски епископ **Јоаким** (1767—1793): „Владика, што ме је запопио, био је прост али добар човек. Пошто ме запопио, говорио је слово, али цело његово слово било је у две, у три речи. Он се прихвати за своју камилавку и рече: „Христијани, почитујте свештенство и упамтите: ко је год на ову капу лајао, он се кајао... Ја сам одмах затим и протом постао. Шта је стало било владики што нисам јошт ни браде ни бркова имао; он је желео учинити кнезу (Матијином оцу Алекси) хатер, а ваљда му је и новца требало...”¹ Његов наследник, епископ **Данило**

¹ М. Ненадовић, Мемоари, Београд 1951, 39—40.

(1793—1802), пренео је епископско седиште из Ваљева у Шабац,² али у титулатури је задржан помен и бивших седишта, тако да се шабачки епископи и даље називају и ужичким и ваљевским.

Кад је у Шабац дошао из Цариграда нови епископ **Антим**, који се у сачуваним документима презива Зековић, Србија се налазила у великом злу и пред судбоносним догађајима. На власт су поново дошли јаничари и злогласне „четири дахије”, те у Београдском пашалуку наста страшан терор, који је дошао до своје кулминације у сечи народних кнезова и угледних црквених људи. То је био непоредни повод за дизање народа на устанак, који је под вођством Карађорђа букнуо у рано пролеће 1804. године.

У побуњеном Београдском пашалуку била су тада два епископа, оба Грка, београдски митрополит Леонтије и шабачко-ваљевски епископ Антим. Леонтије није уживао народно поверење, јер је био човек без карактера, порочан и превртљив. За њега се говорило да је помогао Мустафа-паши да удави митрополита Методија,³ његовог претходника и добротвора, код кога је научио да чита и пише и ускоро, као „умиљат, жив окретан и досетљив ... постаде душа целе митрополије”,⁴ па од 1801. и митрополит. Он је изгубио народно поверење већ уочи самог устанка, кад је у време сече кнезова домаћио у Београд Хаџи Рувима, угледног архимандрита манастира Боговађе, и предао га Турцима да га убију.⁵ Прота Матија је записао „да је Карађорђе мрзио на Леонтија као на најгорег Турчина”, јер је служио Турцима.⁶ Зато су га вођи устанка игнорисали и били према њему резервисани и неповерљиви.

Сасвим други човек био је ужичко-ваљевско-шабачки епископ Антим Зековић, чија је личност до сада у нашој науци била слабо позната, па зато понекад и неправилно оцењена.⁷ Он је дошао на ову епархију 1802. године. Један запис сведочи да је епископ Антим („митрополит ваљевски и ужички”) дошао у Београд 15. августа 1802, а у манастир Боговађу 26. септембра. Ту је служио две литургије и рукоположио два свештеника, Рувима у Рубницу и Јефимија у манастир Новаке, а једног ђакона за Рабровицу⁸. Као уредан, тачан и углађен архијереј стекао је народне симпатије и поштовање. Резидовао је у Шапцу, у коме је већ на почетку устанка (1804) настало велико страдање народа и свештенства, у коме је

² Ст. Новаковић, Белешке о историји Шапца и шабачке владичанске столице, Годишњица Николе Чупића 9, 1887, 28.

³ Леонтије је то признао на исповести пред смрт (Р. Веселиновић, Историја српске цркве II, Београд 1966, 59). „Незахвални убица свога добротвора ... био је турски човек, и због својих дела био је проклињан од својих савременика” (Т. Борђевић, Из Србије кнеза Милоша, Београд 1924, 202).

⁴ М. Вукићевић, Леонтије Ламбровић, београдски митрополит, Гласник православне цркве 1901, 130—131.

⁵ Архив Српске академије наука и уметности (даље: АСАНУ) 367.

⁶ М. Ненадовић, Мемоари, 70.

⁷ У „Поменику Шабачко-ваљевске епархије”, Београд 1940, 20, о њему је написано само шест редака са потпуно нетачним подацима. За нетачним подацима у дотадашњој литератури повео се и Ђоко Слијепчевић, Историја српске православне цркве II, Минхен 1966, 328.

⁸ Љ. Стојановић, Стари српски записи и натписи, 3790.

горку чашу патње испио и овај честити грчки епископ међу својом паством, која се борила за своју слободу. О томе најречитије говори архивска грађа која се сада налази у Архиву Српске академије наука и уметности, а потиче из Митрополијско-патријаршијског архива у Сремским Карловцима.

Сазнавши да су устаници заузели Ваљево и да се крећу према Шапцу, Турци су напали на шабачку српску варош Бајер и кога год су од Срба затекли, посекали су. У извештају, који је о овој несрећи послао карловачком митрополиту Стефану Стратимировићу земунски прота Михаило Пејић, каже се како Турци „овде ухвате два свештеника, јереја Живка и Максима, и господина протосинђела, и оваквом жалосном смрћу прву двојицу уморе, тј. прободу обојици кроз трбух по два велика ханцара и после, ухвативши рукама ханцаре, водили су их у град и онде им главе одсеку; и протосинђела такође на комаде изсеку”.⁹ Епископ Антим је био ухапшен. Чим је о овом обавештен митрополит Стефан Стратимировић, одмах је писао проти Матији Ненадовићу, који је у име устаника одржавао везе са Србима преко Саве и са митрополитом, да нађе могућности како би епископ Антим био што пре ослобођен. „Препоручујем и молим, пише митрополит, а и хришћанска љубав то од нас захтева, да он (епископ Антим) буде оданде или на леп начин избављен или да би онде бар безбедно био сачуван, јер сам обавештен да он није својевољно заостао у граду, како се не би старао о своме стаду и Турцима хтео угађати, као што ми је првобитно речено, него напротив, да би тамо будући постарао се склонити Турке на милосрђе, ако хришћане снађе несрећа”.¹⁰ Прота Матија се својски заузео, јер је лично много ценио владик у Антима. Он га у својим списима назива „наш свети Антим ваљевски” или пише, „истина је да је био Грк, али света душа”.¹¹ Тако су мислили и остали устаници.

Епископ Антим заиста се избавио из турског затвора. Ми га у мају 1804. видимо заједно са митрополитом Леонтијем у Земуну, а у јуну у устаничком логору у Топчидеру. Пошто су се Турци из опседнутог Шапца договорили са устаницима да мирни Турци остану на својим имањима и пословима, а рђави да се склоне и протерају,¹² настало је затишје. Владика Антим се вратио у Шабац међу своју паству.¹³ Устаници су у њега имали пуно поверење. Прота Матија пише како су се устаници спремали за велику свечаност, која је требало да се одржи на Велику Госпојину 1805. у манастиру Боговађи, где би Карађорђе био миропомазан као вођа народа. „Дозовемо ваљевског владик у Антима, који ће на светој тајни Карађорђа помазати светим миром”. Међутим, Карађорђе је уочи тога дана јавио да не може доћи у Боговађу, већ је наредио да се скупштина народних првака одржи у Борку код куће кнеза

⁹ АСАНУ 368.

¹⁰ Р. Перовић, Први српски устанак, I, Акта и писма, Београд 1977, 62.

¹¹ М. Ненадовић, Како је совет у Србији постао, Мемоари, Београд 1951, 186, 192.

¹² Ст. Новаковић, Васкрс државе српске, Београд 1954, 67.

¹³ Митрополијско-патријаршијски архив у Срем. Карловцима (МПА) „А” 149/1804.

Симе. Организаторима боговаћског славља било је жао што се њихове припреме и планови неће остварити „на славу како Карађорђа тако и целог народа. Но се повинујемо заповести, одаберемо најотменијих око три стотине људи и владика Антима, а проче отпустимо кућама. Дођемо у Борак, и тамо је све готово за скупштину”. На скупштини су расправљани проблеми наоружања устаника, пореза, набавке муниције, све поверљива питања, и изабрани су чланове „Совета”.¹⁴ Ово је најречитији доказ о односу устаника према овој двојници грчких владика. Значај скупа за који су у Боговаћи вршене припреме и онога што се у цркви имало догодити претпостављало би учешће митрополита београдског Леонтија, као прве црквене главе на овом подручју, али гле, устаници не зову њега, већ зову владика Антима. У онога немају поверења, избегавају где год могу сусрете с њим, крију од њега устаничке тајне, а у овога имају пуно поверење, поштују га, не подозревају, доводе га на скупштину на којој пред њим ништа не крију. То поверење је он свакако заслужио и оно му служи на част.

Првих дана 1806. видимо епископа Антима у Кленку, где преговара са избеглим Турцима и саветује да се измире са устаницима.¹⁵ Према извештају митровичког проте Гаврила Исаковића митрополиту Стефану Стратимировићу од 12. фебруара 1806. владика Антим је „ове зиме по селима проходио и храбрио наше једноверне да се оружају против Турака”. Турци су хтели да га ухвате, али је он ових дана пребегао прека Саве у Срем. Сада се налази под ведрим небом на брду према Витојевцима. Молио је митровачке грађане да замоле митрополита Стратимировића и Генералкоманду да му се дозволи да издржи карантин (контумац) у Митровици, „док Срби на оној страни не одоле Турцима...”.¹⁶ И сам владика је молио митрополита да се заузме како би он могао издржати карантин у Митровици код свога брата Францеска, код кога му је похрањена сва његова „сиротиња”, па како му је брат тешко болестан, ако умре, остаће без свега.¹⁷ Од турског зла пребетле су у Срем и многобројне породице из Мачве, чекајући у злу да се ратна срећа обрне. У ове хладне фебруарске дане, дознајемо из једног документа, „неколико породица шабачких грађана издржавају карантин у шуми код Витојеваца”.¹⁸ Да зло буде веће, док је ова сиротиња пропадала уз сремску обалу Саве, нареди Словенска генералкоманда да се сав овај народ силом протера натраг у Србију. Тројица митровачких грађана извештавају о том 2. марта 1806. митрополита Стефана Стратимировића и моле га да се заузме за овај „бедни народ србијански”, који је овамо пребегао да „избегне турски мач” и да склопи жене и децу. С њима је и „бедно страждушчи” епископ шабачки са два ђакона и три слуге. У писму се каже да су 1. марта „овдашња

¹⁴ М. Ненадовић, Како је совет у Србији постао, Мемоари, 186.

¹⁵ АСАНУ 394.

¹⁶ АСАНУ 401.

¹⁷ АСАНУ 400. Код овога владициног брата налазио се и његов сестрић Коста. Владика је преко кленачког капетана Константина Јовановића молио митрополита Стратимировића за препоруку да Коста буде примљен у српску школу у Митровици (Исто, 394).

¹⁸ АСАНУ 397.

господа са стражом, под само вече, при ужасном невремену, жене и децу, међу којима и господина епископа, који би ускоро и своју контумацију (карантин) издржао, с оружјем тако нагло и нечовечно на воду нагнали да се умало, због ужасног ветра, нису сви подавили. Ми присутни, који смо били осетљивог срца, гледајући те бедне страдалнике, са сузама смо их пратили, а особито плач и ридање бедног господина епископа који на оној страни нема ништа више да очекује него мач. Зато, пишу ови племенити људи, припадамо Бога ради и своје душе, смилујте се да заштитите и живот овога бедног господина епископа од мача избавите и да би вашим високим заузимањем код славне Генералкоманде (издејствовали) да би господина епископа, његова два ћакона и три слуге, који се покрај Саве налазе, још док су живи, привели у овдашњи контумац, а затим да господин епископ може отићи куда му Бог даде...¹⁹ Митрополит је заиста хитно интервенисао и по доносиоцима писма упутио свој захтев Генералкоманди, како би они одмах из Петроварадина могли да у Митровицу понесу одлуку. Ствар је успела и епископ Антим је остао у Митровици.²⁰

Епископ Антим је становао у Митровици код свога брата Францеска. И даље је одржавао везе са својим устаничким епархијотима и о свему што је дознао обавештавао је митрополита Стратимировића. Од августа 1806. године сачуван је приличан број писама епископа Антима Стратимировићу, која су прворазредни извор за војну, али и за црквену историју устаничке Србије.²¹ Међутим, како је Митровица била погранични град Аустрије према Турској, војне власти су дозволиле да епископ Антим овде проборава само привремено, оправдавајући то издржавање пограничног карантина. На заузимање митрополитово тај се рок продужио од пролећа до јесени, али аустријске власти су све теже продужавале тај боравак, не желећи да ма чим кваре добре односе са Турском. Кад митрополит није више могао да продужи боравак владике Антима у Митровици, он га је о томе обавестио с тим да седи у Митровици док му се од стране аустријских војних власти не нареди да иде, а кад до тога дође, митрополит ће га радо примити у Карловце, наћи му стан у граду и издржавати га. Ако пак владика више жели поћи у неки манастир нека само јави где жели, како би митрополит могао тамо да нареди што је потребно.²² Пошто је Генералкоманда инсистирала да владика Антим мора ићи из Митровице,²³ одлагања више није било. Владика је 13. септембра писао митрополиту, захвалио му на понуђеном смештају у Карловцима и изјавио жељу да иде у манастир Бешенову, јер он је калуђер, па ће тамо бити боље и за њега и за његову пратњу, јер су са њим два ћакона, брат му Францеско и сестрић Ко-

¹⁹ АСАНУ 402.

²⁰ АСАНУ 404. Епископ је 8. марта захвалио Стратимировићу „за неизречену милост и крајње благоутробије” које му је учинио „избавивши ме посвезденога страха и невоља које сам претрпио ..., јер без ваше помоћи сасвим бих пропао” (Исто, 406).

²¹ АСАНУ 431, 432.

²² АСАНУ 436.

²³ АСАНУ 441.

ста.²⁴ Митрополит је одмах одговорио, послао владици писмо за управу манастира Бешенове у коме наређује да епископа и његове сроднике приме као најчасније госте и да им указују пуно гостопримство („страноприимство”). Међутим, митрополит је у писму додао, ако се владици не свиђа у Бешенови, може отићи да борави у Шишатовцу,²⁵ једном од највећих фрушкогорских манастира. Генералкоманда је била већ нестрпљива. Она је 19. септембра упутила писмо митрополиту да епископ шабачки Антим Зеповић (овде сретамо владицино, свакако посрбљено, презиме) мора да иде из Митрозице, како би командант скинуо са себе одговорност.²⁶ Епископ Антим је 23. септембра обавестио митрополита да ће ових дана одселити у манастир Бешенову²⁷ али је то свакако било тек у октобру, јер знамо за једно писмо епископа Антима митрополиту, које је датирано у Митровици 1. октобра, а митрополит је одговор на њега датирао 10. октобра 1806.²⁸

Колико је владика Антим из Бешенове могао одржавати везе са Србијом, не знамо, али да их је ипак имао види се из његовог пиома митрополиту Стратимировићу писаног у Митровици 4. октобра 1807, у коме га извештава о победи устаника над Турцима код Липолиста у Мачви. „Пре неколико дана прешло је преко Дрине 500 Турака и дошли су усред Мачве у село Липолист. Њих су Србијанци пропустили да до тамо дођу. После су (Турци) опколили проту Стефановића и Јакова²⁹ и наши су ту и убили до 55 Турака и донели их, а оне друге су натраг претерали и не зна се колико их се у води удавило кад су се натраг у бекство дали. А јуче, тј. 3. октобра, наши су опет прешли преко Дрине и тукли су се и битку велику имали. Тамо су наши Турке јако разбили и нарочито много марве овамо претерали. То је што засад истинито могу вашој екселенцији за Србијанце јавити”.³⁰

Велика неизвесност у којој се владика Антим налазио већ годину и по дана тешко му је падала. Вратити се у своју епархију није могао, јер би то значило сигурну смрт. Зато је још у току лета 1807. замолио митрополита Стратимировића да му изда уверење („свидјетелство”) о његовом понашању, којим би могао да се представи, ако куда пође. То уверење, издано 25. јула 1807, уједно је и најбоља карактеристика ове светле личности међу грчким владикама у српским земљама. Оно гласи:

„На захтев Његовог Преосвештенства епископа ужичко-шабачког господина Антима овим посведочујемо да је он, од времена

²⁴ АСАНУ 438.

²⁵ АСАНУ 439, 440.

²⁶ АСАНУ 441.

²⁷ АСАНУ 442.

²⁸ АСАНУ 445.

²⁹ Проту Матију и Јакова Ненадовића.

³⁰ АСАНУ 484. Тачност овог владициног извештаја потврђују и други. Стојан Новаковић (Васкрс државе српске, Београд 1954, 105, на основу податка који је узео од А. А. Н. Петрова, Война съ Турцие II, 19) пише: „Али од Босне почне збиља с крајем септембра нападати турска војска. Код Липолиста и ман. Петковице ударили су били на проту Матију Ненадовића и Јакова, али су их Срби разбили, тако да су се многи и у Дрини подавили. Затим су Срби 3. октобра прелазили у Босну, вративши се отуда с многим пленом”.

кад је услед учесталих турских напада и пљачке у његовој епархији био приморан с осталим народом пребећи на страну царско-краљевских предела, у току целог свог бављења, увек и свуда се понашао најпристојније и како приличи архијерејском чину, тако да је не само часним провођењем свога живота, одликовањем благом и кротком нарави због које у току своје нужде и потребе никоме и ни у чему није био досадан, припојеном учтивошћу умео је склањати се, као и ревносим отправљањем црквеног богослужења учинио је да од свих буде поштован и свима врло пријатан, а нарочито се одликовао врлином што је увек због своје пастве патио, њено бедно стање оплакивао и, где год је било могуће, даноноћно се трудио да на свој начин помогне. Због таквих својих одличних врлина којима је украшен, због ревности и непрестане бриге за своју паству, заиста је заслужио да код свих и свакога буде достојно најусрдније препоручен”.³¹

После овог сведочанства и оног извештаја о битци код Липолиста губи се траг честитог владике Антима у историји Српске цркве, којој је часно послужио у најтежим данима.

³¹ АСАНУ 480.

Summary

Dr. Dushan L. Kashich:

BISHOP ANTHIM OF SHABATZ (1802—1807)

Anthim was a Greek who came from Constantinople to be a Bishop of Shabatz just when „dahias” introduced their rule of terror in the occupied Serbia. During the insurrection against the Turks led by Karageorge, the Bishop of Belgrade, Leonty (1801—1813), who also was a Greek, sided with the Turks while Bishop Anthim supported the Serbian liberation movement. By this he won the respect of all Serbians.

The Turks tried to kill the brave Bishop Anthim, therefore he fled to Austria, together with many Serbian soldiers from his Diocese. He took care of this persecuted flock.

In 1807 he disappeared from the turbulent scene of those times. But the Serbian Church keeps him in good memory ever since.

Прикази

Миро Главуртић:

САТАНА

(„Просвета”, Београд, 1978, стр. 319)

Иако нема тачно указаних извора ни опште библиографије, ова Главуртићева књига о Сатани има вредност популарног „водича” кроз гро-зоморни и „овеисмејачки” АД демо-нологије, па и кроз подземље савре-меног сатанизма.

Оно што треба одмах похвалити — то је храброст аутора. Јер писати о Кнезу таме и његовим сарадницима никад није било безопасно. Поготово данас када истовремено и атеисти и теолози-рационалисти поричу посто-јање Сатане. Овај писац је, дакле, у опасности да буде јавно исмејан као „празноверни” истеривач „непостоје-ћих” демона...

На први поглед може да зачуди сувише велики број „доклоника Сатане” међу песницима: Гете, Виктор Иго, Бајрон, Лермонтов, Бодлер, Кардучи, Јејтс... Међутим, то није толико чудно када се зна да је сујета и овоземаљска слава највећи мамац на удици Сатане, а песници, заборављајући од кога су добили дар поезије, лако се надимају и лете ношени вихо-ром демонским... Па ипак, ми веру-јемо да се ти орловски духови лако вину и до Бога, макар на самрти...

Простор нам не дозвољава да по-танко прикажемо све добре и лоше

стране ове студије. Она има две глав-не ознаке аматерства у теологији: нагли полет у небеса, затим брзи пад у најтамнију цунглу политике...

Најслабија тачка ове књиге је не-оправдани страх од Сатане. Манихеј-ско придавање превелике важности бившем архангелу Денници. Главур-тић као да не чује главну поруку Новог Завета, умирујући Христов глас: „Видех Сатану како паде са не-ба као муња... Не бојте се, јер ја победих свет”... „И ево дајем вам власт да ступате на змије и скорпи-је”... „Ја сам са вама у све дане до свршетка света”...

Зато света Црква пева овакав тропар свима часно пострадалим за Христа:

Мученици Твоји, Господе,
у страдањима својим
венце примише нетрулеживе;
имајући крепост Твоју
мучитеље оборише,
савладаше и НЕМОЋНЕ
дрскости демона...

Аутор нам нуди овде своју вербал-ну графику — његови ликови су или демонски црни, или ангелски бели. Грех упроштавања је грех идеолога, а врлина теолога је у његовом дивље-њу пред бескрајем Божијега трпења и пред неизрецивом тајном светотро-јичне Љубави према човеку који је, на жалост, биће *chiaroscuro*. Од до-ласка Богочовека Исуса Христа на

овај свет, историја више није хаос, у њој расте број светих из поколења у поколење, Црква је неразориво Тело Онога који је рекао „Ја сам свстлост свету“... „Ко једе моје Тело и пије моју Крв, има живот вечни“... Речено нам је да се не бојимо оних који убијају тело, јер долази васкрсење за живот вечни у лепоти Бога...

Човек може да верује у шта хоће, али све вере полажу испит у практичној примени својих догмата. Пракса треба да потврди теорију. Међутим, црно-бело приказивање историје, као овако претеривање, није тачно. Главна теза овог писца: зидарство је црно, а папство је бело — не може се доказати на плану историје. У то треба веровати...

Ако неко жели да се упозна са ставом Православне Цркве према слободном зидарству, нека прочита чланак једног православног американаца у „**ВЕСНИКУ**“ удружења православног свештенства СФРЈ од 1. јуна 1974. (број 599).

Хвала Богу што нам је откривена Антихристова тајна последњих времена: светске власти, као разнобојни апокалиптички коњи, долазе и пролазе, а Црква православна остаје као „Жена у пустињи“ до Другог Доласка Христа Бога. Знамо, јер „имамо Христов ум“, да су неистине и полу-истине многобројне, а сушта Истина само једна — Христос у Његовој Цркви православној. Истина побеђује љубављу, светом лепотом.

Све овоземаљске интернационале отимају се о земаљско царство, једина „небеска интернационала“ на планети Земљи — то су светитељи православни који се боре за Небеско царство у својој души и у души свога народа. Они нас уче кроз векове да је боље невин трпети гоњење са Христом, него насилнички царовати са Сатаном.

Знак истините Цркве Божије јесте поштовање слободе човека. Зато пра-

вославна јерархија никад није стварала инквизицију. Међутим, за Главуртића је паклена инквизиција XIII века само „брана... пред црним таласом магије“. (стр. 144).

Писац је правилно указао на везу између јереси и магије, али не види да је „црни талас“ вештичарства преплавио Запад почев од XI века, а то је, углавном, доба када је западно хришћанство отпало у јерес „филиоквизма“. Ватрени присталица инквизиције жали што су некадањи витезови „темплари постали банкари“, а шта да кажемо за ове данас?

Православна Црква у своме „хожденију по мукам“ води „политику“ Небескога Јерусалима, која се никад не мења. У својим односима са владарима овога света она има трпељив и прагматичан став уважавања на одстојању. И као што је старозаветни Израил ценио персијског цара Кира за његово добротинство, тако је и новозаветни Израил Божији високо оценио римског цара Константина за његову доброту према Цркви — и тако кроз векове, то је став према сваком човеку, без обзира којој нацији или организацији он припадао.

Наши непокајиви непријатељи су само демони и њихов Кнез Непоменик. А заведени људи — чак и сатанисти — могу се још покајати. Зато смо ми, православни, трпељиви и оптимисти, упркос очајном стању ствари на површини историје.

Судећи по овој књизи, стање душе њеног аутора је дубински очајно. Он не може да разуме немоћ молитава код западних егзорциста, јер не види где је права Црква, а пошто се бори са Њом и са својим пореклом, он као жестоки иконоборац напада Светињу својим (или туђим) недоказивим, тамним фантазијама. Тако је зидарство за њега „Зелена Хидра“, а Срби су, наводно, у служби те „Зелене Хидре“ и све то вешто ставља у уста умирућег патријарха цариградског Васили-

ја III (стр. 306). Тако Главуртић отворено брани покојну црно-жућу Монархију бечку, а блатом се баца на слободољубиву Србију православну... Закључак је јасан: Србе треба уништавати. И не само Србе, него све „херетике, расколнике“, по благослову неког „чудног свеца“ који се зове Грињон де Монфор (стр. 312)...

Ипак, од свих убица најодвратнији су они који убијају „у име Христа“ — „мислећи да Богу службу чине“...

Православна Црква, по нужности, трпељиво и трезвено гледа на одбранбени рат, јер у Новом Завету свети Јован Крститељ говори под којим условима и војници могу бити спасени. Али то није идеал. То је само „интертестаментално“ допуштење за лаике, чуваре реда. Новозаветни идеал је „не убиј!“ никад! — и њега морају да се држе барем монаси и свештеници православни.

Мати Црква од Истока учи смирењу и трезвеноумности: **ЈА сам КРИВ**

за сав неред и несклад у свету око мене, јер да сам **ЈА** бољи и делотворнији у светости, та моја доброта и светост зрачиле би из мене и ширило би се Царство Божије око мене. Међутим, слабићи увек налазе изговор да је неко други крив за зло у њима самима. Не виде да су највећи кривци ванљудска бића — демони. О томе јасно пише св. Павле у посланици Ефесцима (6: 12): јер наш рат није са људима, него „са духовима злобе испод неба“.

И тако наш Главуртић „има ревност, али не по разуму“, јер проповедајући Бога „срибе и мржње“ (стр. 310), и одобравајући инквизиторско убијање, он неосетно тоне у мржњу **палог архангела**, који је „човекоубица од почетка“

Полуистина је опаснија од голе лаж, јер може да заведе лаковерне и неупућене.

Е. Д.

Теолошки потледи

БЕРСКО НАУЧНИ ЧАСОПИС



О ДУХУ СВЕТОМ

ТЕОЛОШКО ДЕЛО СВЕТОГ ВАСИЛИЈА ВЕЛИКОГ
ЧЕТИРИ СТОТИНЕ ГЛАВА О ЉУБАВИ
СВ. ОЦА МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА
ОСЛОБОБЕЊЕ УНУТАРЊЕГ ЧОВЕКА
У ПРАВОСЛАВНОЈ ДУХОВНОСТИ
ПРОБЛЕМ МОРАЛА У СОЦИОЛОГИЈИ
И ИСТОРИЈСКОМ МАТЕРИЈАЛИЗМУ
ЕПИСКОП ШАБАЧКИ АНТИМ



4 '79

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

Уређивачки одбор

Епископ марчански др Данило Крстић

(главни и одговорни уредник),

др Чедомир Драшковић,

др Димитрије Калезић,

др Душан Кашић,

др Лазар Милин,

др Емилијан Чарнић.

Секретар

Уређивачког одбора

Радомир Ракић

Технички уредник

Градимиr Станић

Уредништво

и Администрација часописа:

11000 Београд, ул. Седмог јула бр. 5,

Патријаршија

С А Д Р Ж А Ј

<i>Свети Василије Велики</i>	О Духу Светом	169
<i>Јерм. др Атанасије Јевтић</i>	Теолошко дело Св. Василија Великог између „Никејаца” и „Источних” . .	177
<i>Јрм. др Артемије Радосављевић</i>	Четири стотине глава о Љубави св. оца Макоима Исповедника	193
<i>Јрм. Гаврило Патачи</i>	Ослобођење унутарњег човека у православној духовности	209
<i>Хаџи-Велимир Арсић</i>	Проблем морала у социологији и историјском материјализму	229
<i>Др Душан Љ. Кашић</i>	Епископ шабачки Антим	275
ПРИКАЗИ		
<i>Миро Главуртић</i>	Сатана	283

S U M A R I E S

<i>St. Basil of Cappadocia,</i>	De Spiritu Sancto	176
<i>Hieromonk Athanasye Yevtich</i>	Theological Work of St. Basil the Great between the »Niceans« and the »Orientals«	192
<i>Hieromonk Artemye Radosavljevich,</i>	Four Centuriae on Love of St. Maximus the Confessor	208
<i>Hieromonk Gabriel Patacsi</i>	La libération de l'homme intérieur dans la spiritualité orthodoxe	227
<i>Haji-Velimir Arsich</i>	Sociology of Ethich	273
<i>Dr. Dushan L. Kashich</i>	Bishop Anthim of Shabatz (1802—1807) . .	281

С А Д Р Ж А Ј

<i>Свети Василије Велики</i>	О Духу Светом	169
<i>Јерм. др Атанасије Јевтић</i>	Теолошко дело Св. Василија Великог између „Никејаца” и „Источних” . .	177
<i>Јрм. др Артемије Радосављевић</i>	Четири стотине глава о Љубави св. оца Максима Исповедника	193
<i>Јрм. Гаврило Патачи</i>	Ослобођење унутарњег човека у православној духовности	209
<i>Хаџи-Велимир Арсић</i>	Проблем морала у социологији и историјском материјализму	229
<i>Др Душан Љ. Кашић</i>	Епископ шабачки Антим	275
ПРИКАЗИ		
<i>Миро Главуртић</i>	Сатана	283

S U M A R I E S

<i>St. Basil of Cappadocia,</i>	De Spiritu Sancto	176
<i>Hieromonk Athanasye Yevtich</i>	Theological Work of St. Basil the Great between the »Niceans« and the »Orientals«	192
<i>Hieromonk Artemye Radosavljevich,</i>	Four Centuriae on Love of St. Maximus the Confessor	208
<i>Hieromonk Gabriel Patacsi</i>	La libération de l'homme intérieur dans la spiritualité orthodoxe	227
<i>Haji-Velimir Arsić</i>	Sociology of Ethic	273
<i>Dr. Dushan L. Kashich</i>	Bishop Anthim of Shabatz (1802—1807) . .	281

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. \$ 8.