

Библиотека
РУСКИ БОГОТРАЖИТЕЉИ

20

21

Назлов оригинала
П. А. ФЛОРЕНСКИЙ
СТОЛП И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ

•
МОСКВА

1914

Фототипическое издание

Москва 1990

Рецензент
Александар Раджковић

Павле Флоренски

СТУБ И ТВРЂАВА ИСТИНЕ

*Оглед о православној теодицеји у
дванаест писама
(књига прва)*



Превели
Људмила Јоксимовић
Небојша Ковачевић

Београд
1997.

*Миломирисном и Пречистом
Имену
Дјеве и Мајке*

Врхунац љубави – да двоје једно буду

ЧИТАОЦУ

“Живо религиозно искуство, као једино оправдан поступак спознаје догми” - овако бих хтео да искажем општу тежњу моје књиге или, тачније, мојих скица, писаних у разним временима и у различитим расположењима. Само ослањањем на непосредно *искуство* могу се сагледати и проценити духовна блага Цркве. Само превлачећи влажним сунђером по древним редовима могуће је опрати их живом водом и разабрати слова црквене писмености. Црквени подвижници живи су за живе и мртви за мртве. За потамнелу душу ликови угодника тамне, за укочену душу - тела се њихова скамењују у стравичној непомичности. Зар није извесно да их се кликуше и опседнути боје? И не нагони ли грех пред Црквом да се бојаљиво и с неповерењем гледа на њу? Но чисте очи по старом виде ликове угодника како сијају “као лице анђела”. За прочишћено срце они су као и пре предусретљиви; као у старини вичу и позивају оне који имају уши да чују. Питам се: зашто чиста непосредност народа спонтано тежи ка овим праведницима? Зашто у њима народ налази себи и утеху у немој патњи, и радост праштања, и лепоту небеске светковине? Не заваравам се. Добро знам да сам упалио себи не више до ивер или јевтину свећу од жутог воска. Али се и овај, треперав у ненавикнутим рукама пламичак, миријадама одблесака заискрио у ризници св. Цркве. Много се векова, из дана у дан, сабирало овде благо, драгуљ по драгуљ, зрно по зрно злата, дукат по дукат. Као мирисна роса на руно, као мана небеска падала је овде благодатна сила бого-озарене душе. Као најлепши бисери, сливале су се овде сузе чистих срдаца. Небо је, као и земља, много векова стварало овде своје дарове. Најскривеније наде, најтајније тежње ка бого-уподобљавању, плаветни, после буре изникли минути анђеоске чистоте, радости заједнице с Богом и свете муке тешког покајања, миомирис молитве и тиха туга за небом, вечно трагање и вечно налажење, бездано-дубока прогледавања у вечност и дечија кроткост душе, дивљење и љубав - љубав без краја... Протицали су векови, а то је све постојало и гомилало се.

И сваки мој духовни напор, сваки уздах који се откида с

крајичка усала, упућује ми у помоћ сву залиху накупљене благодатне енергије. Невидљиве руке носе ме кроз цветне лугове духовног света. Распламсавајући се тучтама и тмама и леодрама леодри¹ блиставих, искричавих погледа, који играју у дугиним бојама, преливајући се небројеним мноштвом блиставих зрака, блага Цркве доводе у побожан трепет сироту моју душу. Небројена су, неизмерна, неизрецива богатства црквена. Могу да узмем себи део њих за коришћење, за своју корист - може ли да ме мимоиђе лако-мост? Похлепа ме обузима, ја грабим прву прегршт која ми је дошла под руку. Чак нисам ни погледао шта је то: дијаманти, тамноцрвени гранати или смарагди? или, можда, нежни бисери? Не знам да ли је моја прегршт боља или гора него све које остају. Али, по речима Атанасија Великог, "узевши мало из мноштва", знам да сам унапред незадовољан својим послом, зато што ме је спопала похлепа за драгоценостима. Шта значи једна-две гомилије драгог камења, када га мере четверицима. И ја се невољно сећам како се постелено мењао у мојој свести општи дух овог рада. Најпре је било замишљено да се не позива ни на кога, већ да се говори само својим речима. Али убрзо је морало да се крене у борбу са самим собом и да се да место кратким цитатима. Касније су они почели да расту, ширећи се до читавих одломака. И, на крају, почело је да ми се чини како је неопходно одбацити све своје и штампати искључиво црквене творевине. Можда је то једини исправан пут, пут непосредног обраћања самој Цркви. А и ко сам ја, да бих писао о духовном? "Вѣмъ бо и азъ свою скудость и зазираемъ бываю совѣстию и художиемъ своимъ; паче жъ грѣха ради моего многа тягостно ми сие великое дѣло естъ". И ако ја ипак придајем некакво значење својим Писмима, оно је онда искључиво припремно, за оглашене, док се не буду непосредно напајали из руку Матере, оно је, налик оглашавајућим речима у црквеном дворишту.

Дакле, црквеност - ето имена оном уточишту где се умирује немир срца, где се смирују захтеви ума, где се велики спокој спушта у разум. Нека ни ја, ни други неко није могао, не може и, наравно, неће моћи да одреди шта је црквеност! Нека они који теже да то ураде оспоравају један другог и узајамно одричу формулу црквености! Сама ова неодређеност црквености, њена неухватљивост за логичке термине, њена неизрецивост, пије ли доказ да је црквеност -

¹ Овако су се у старини називали у Русији *милиони* у „милон числу“, тј у првом систему рачунања, или *билиони милиона*, тј 10^{18} у „великом числу“, тј у другом систему рачунања који се употребљавао „ако се вршило велико рачунање и попис“ (прим. прев.).

живот, посебан, нов живот, дат људима, но, попут сваког живота, недоступан разуму?² А различита мишљења при одређењу црквености, могућност да се с *разних* страна покуша у речима установити шта је црквеност, то шаренило непотпуних и увек недовољних вербалних дефиниција црквености, не потврђује ли нам искуствено, са своје стране, оно што су већ изrekli Апостоли; та Црква је тело Христово, "*црква* (то плћрство) онога који све испуњава у свему" (Еф. 1/23). Па како ова *црква*, то плћрство, Божанског живота може бити *сахрањена у претесни ковчег логичког одређења*? Смешно би било мислити како ова немогућност било шта сведочи против постојања црквености; напротив, последње се пре утемељује оваквом немогућношћу. И будући да је црквеност првобитнија од својих појединачних појава, будући да је она та бого-човечанска стихија из које се, да кажемо, у историјском ходу црквеног човечанства згушњавају и кристализују правила и пореци светих тајни, формулације догми, канонска правила и, делимично чак, текући и привремен поредак црквеног живота - управо се на њу, на ту пуноћу првельствено односи пророчанство Апостола: "Јер треба и подвајања да буду међу вама - деј - καὶ αἰρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι" (1 Кор. 11/19) - подвајања у поимању *црквености*. И, упркос томе, свако ко не бежи од Цркве, самим својим животом прима у себе јединствену стихију црквености и зна да црквеност постоји и шта она представља.

Тамо, где нема духовног живота - неопходно је нешто спољашње као обезбеђење црквености. Одређена дужност, папа, или јелица, систем дужности, хијерархија - ето критеријума црквености за католика. Одређена вероисповедна формула, симбол, или систем формула, текст Писма - ето критеријума црквености за протестанта. Па крају крајева, и тамо и овде одређујући је *појам* - црквено-правни појам код католика и црквено-научни појам код протестаната. Али, постајући врховни критеријум, појам већ самим тим чини непотребним свако испољавање живота. И не само то. Будући да никакав живот не може бити упоређен с појмом, сваки се покрет живота неизбежно прелива изван граница обележених појмом и, самим тим, показује се као *штетан, недопустив*. За католицизам је (разуме се, узимам како католицизам тако и протестантизам у њиховој крајности, у њиховом принципу) свако самостално испољавање живота *неканонско*, за протестантизам пак - оно је *ненаучно*. И тамо и овде живот се крњи појмом, априорно се одбацује у име појма. Ако се католицизму обично одриче слобода, а протестантизму она одлучно приписује, и једно

→ код Католика: Антипатија

и друго је подједнако неправедно. И католицизам признаје слободу, али... унапред одређену; све оно што је изван ових граница, незаконито је. И протестантизам признаје насиље, али... само изван унапред означеног тока рационализма; све што је изван овога - ненаучно је. Ако је у католицизму могуће запазити фанатизам каноничности, онда у протестантизму није ништа мањи фанатизам научности.

Неодређеност православне цркве - понављам - најбољи је доказ њене животности. Наравно, ми не можемо да одредимо такву црквену дужност за коју бисмо могли да кажемо: "Она у себи сумира црквеност", а и чему би онда служиле све остале дужности и делатности Цркве. Не можемо такође да одредимо ни такву формулу, такву књигу, која би се могла понудити као потпуност црквеног живота, и опет, ако би било такве књиге, такве формуле, чему би онда служиле све друге књиге, све друге формуле, све друге делатности Цркве. Не постоји *појам* црквености, али постоји она *сама*, и за сваког живог члана Цркве, црквени живот је најодређеније и најопипљивије што зна. Али црквени живот се прихвата и поима искључиво животно - не у апстракцији, не разумски. Ако је већ потребно примењивати на њега некакве појмове, онда најближи неће бити ни правни, ни археолошки појмови, већ биолошки и естетички. Шта је црквеност? То је нови живот, живот у Духу. Који је критеријум правилности тог живота? Лепота. Да, постоји особена духовна лепота и она је неухватљива за логичке формуле, постоји истовремено само један истински пут ка одређењу шта је православно, а шта не. Познаваоци ове лепоте су - духовни старци, мајстори "уметности над уметностима", како свети оци зову аскетике. Духовни старији су се, да тако рекнемо, извелили у препознавању квалитета духовног живота. Православни се укусу, православно се лице осећа, али оно не подлеже аритметичком израчунавању; православље се очитује, али се не доказује. Ето зашто за свакога, ко жели да разуме православље, постоји само један начин - непосредно православно искуство. Прича се, да се сада у иностранству пливању уче на справама - лежећи на поду; исто тако се може постати католик или протестант у свом кабинету, по књигама, нимало се не лотичући живота. Али, да би се постало православац, потребно је једним замахом уронити у саму бујину православа, започети православни живот - и другог пута нема.

ПИСМО ПРВО: ДВА СВЕТА

Мој кротки, мој јасни!
Хладноћом, тугом и самоћом запахнула ме је наша
засвођена соба када сам по први пут после путовања
отворио врата на њој.

Сад - авај!, ушао сам у њу већ сам, без тебе.

То није био само први утисак. Ево, опрао сам се и
средио. По старом су се постројили на полицама редови
материјализованих мисли. По старом је намештена твоја
постеља, и твоја столица стоји непромењено на свом месту
(нека постоји макар илузија да си са мном!). На дну зем-
љаног лончића по старом гори јелеј, бацајући сноп свет-
лости увис, на Нерукотворени лик Спаситељев. По старом
у позне вечери шуми у дрвећу с ону страну прозора ветар.
По старом охрабрујуће лупају клепаала ноћног чувара, ур-
лају дубоким гласовима парне локомотиве. По старом се
пред јутро дозивају грлати петли. По старом око четири
ујутру позивају звона са звоника на јутрење. Дани и ноћи се
стапају за мене. Ја као да не знам где сам и шта је са мном.
Несветско и безвремено настанило се под сводовима, међу
уским зидовима наше собе. А с оне стране зида долазе
људи, говоре, причају новости, читају новине, затим одлазе,
поново долазе - вечито. Опет дубоким контраалтом урлају
далеке парне локомотиве. Вечни мир - овде, вечни покрет -
тамо. Све је по старом... Али ти ниси са мном, и читав се
свет чини опустелим. Ја сам сам, апсолутно сам на целом
свету. Али моја сетна усамљеност слатко јадикuje у гру-
дима. Понекад се чини да сам се преобратио у један од
оних листова које ветар ковитла на стазама.

Устао сам данас у рано јутро и некако осетио нешто
ново. Заиста, за једну ноћ лето је клонуло. У ветровитим се
вихорима ковитало и вијугало по земљи златно лишће. У
јатима су полетеле птице. Кренули су ждралови, заграјали
гаврани и гачци. Ваздух се натопио прохладним јесењим
дахом, мирисом лишћа које вене, тугом што вуче у даљ.

Изашао сам на ивицу шуме.

Један за другим, један за другим су падали листови.
Као умирући лептири лагано су кружили ваздухом слећући
на земљу. На изваљаној трави играо се ветар "ретким сенк-
ама" грана. Како је лепо, како радосно и тужно! О, мој
далеки, мој тихи Брате! У теби је - пролеће, а у мени - је-
сен, непрестана јесен. Чини се, цела душа изнемаже у слат-
кој малаксалости при погледу на ово лепршајуће лишће,

Радосно и тужно.

удишући

“јасјака увенулих миомирис”.

Чини се, душа налази себе видевши ову смрт - у дрхтају наслућујући васкрсење. Видевши смрт! Та она ме окружује. И сада већ не говорим о својим размишљањима, о смрти уопште, него о смрти мени драгих. Колике, колике сам изгубио за ове последње године. Један за другим, један за другим, као пожутело лишће, нестају драги људи. У њима сам опипао душу, у њима ми је кадшто блистао одсјај неба. Ничега од њих нисам имао осим добра. Али моја се савест комеша: “Шта си учинио за њих?” Ето, нема их, и између њих и мене отворио се бездан.

Један за другим, један за другим, као јесење лишће, ковитлају се над магловитом провалијом они с којима се завек саживело моје срце. Падају - и нема повратка, и нема више могућности да загрлим ноге свакога од њих. Већ више није дато да ме облију сузе и да молим за опроштај - да молим за опроштај пред целим светом.

Опет и опет, с неизбрисивом јасношћу избијају у свести сви греси, све “ситне” нискости. Све дубље се, као огњеним писменима, урезају у душу оне “ситне” непажње, егоизам и безосећајност, што су по малчице скрнављили душу. Никада ничег отворено лошег. Никада ничег отворено, свесно грешног. Али увек (увек, Господе!) ситнице. Од ситница - гомиле. И, осврћући се уназад, не видиш ништа, осим капа. Ничег доброг... О, Господе!

Непромењено пада јесење лишће; један за другим листови описују кругове над земљом. Тихо светлуца неугасиво кандило и један за другим умире ближњи. “Знам да ће васкрснути у недељу, у последњи дан”. А ипак, с некаквом смиреном патњом понављам пред нашим крстом, који си ти направио, од обичне мотке, и који је освештао наш благи Старац: “Господе! да си ти био овде, не би умро Брат мој”.

Све се врти, све клизи у самртни бездан. Само Један пребива, само је у Њему непроменљивост, живот и мир. “Њему тежи сав ток догађаја; као периферија у центру, у Њему се састају сви радијуси круга времена”. Не говорим овако ја, из свог оскудног искуства; не, овако сведочи човек који је заронио у стихију Јединог Центра - сп. Теофан Затворник. Напротив, изван овог Јединог Центра “једино веродостојно је - да нема ничег веродостојног и ничег - несрећнијег или надменијег од човека; - solum certum nihil esse certi et homine nihil miserius aut superbius”, како је посведочио један од најплеменитијих пагана, који је целога себе предао задовољењу своје безграничне радозналости - Плиније Старији. Да, у животу се све мења, све се њише у

варљивим обрисима. А из дубине душе подиже се неиздржива потреба за ослањањем на "Стуб и Тврђаву Истине", на $\sigma\tau\acute{o}\lambda\omicron\varsigma$ και $\acute{\epsilon}\delta\rho\alpha\iota\omega\mu\alpha$ τῆς ἀληθείας (1 Тим. 3/15) τῆς ἀληθείας, а не просто ἀληθείας - не једне од истина, не појединачне и рашчлањујуће људске истине, која се комеша и распршује, као прах што га на висовима гони дашак ветра, него Истине свеукупне и вековите, Истине једине и Божанске, светле - пресветле Истине - Оне "Правде" која, по речима древног песника, јесте "сунце свету"²¹.

Како прићи овом Стубу?

Крај нетрулежног тела Сергија Преподобног, које увек умирује узнемирену душу, свакодневну и свакога часа чујемо позив, који и пометеном разуму обећава мир. Све што се чита на служби Преподобном - 42-о зачало по Матеју (Мат. 11/27-30) има превасходно спознајно значење, осмелићу се да кажем теоретско-спознајно, гносеолошко; и такво значење овога зачала постаје још јасније када се загледамо у то да предмет читаве 11 главе по Матеју јесте питање о спознаји - о недовољности разумске спознаје и о неопходности духовног познања²². Да, Бог је све оно што једино може бити названо достојним спознаје "сакрио" од мудрих и разумних" и "открио безазленима" (Мат. 11/25). Било би неоправдиво насиље над речју Божијом изокретати "премудре и разумне" у "привидно мудре", "привидно разумне", који заправо нису такви, исто као и у "безазленима" видети некакве врлином испуњене мудраце. Наравно, Господ је без ироније рскао управо оно што је хтео да каже: истинска људска мудрост, истинска људска разумност недовољна је баш зато што је - људска. И, у исто време, умна "простота", одсуство умног богатства, које омета улазак у Царство Небеско, може да се покаже као услов стицања духовног знања. Али пуноћа свега је - у Исусу Христу, и зато се знање може добити само кроз Њега и од Њега. Сви људски напори спознаје, који су измучили јадне мудраце, јалови су. Као незграпне камиле, и они су оптерећени својим спознајама, и, као слана вода, наука само распаљује жеђ за знањем, никада не умирујући ужарени ум. Али "благі јарам" Господњи и "лако бремене" Његово дају уму оно што не даје и не може да да сурови јарам и тешко, неугодно бремене науке. Ето зашто крај гроба онога који излива блаженство непрекидно звучи и звучи, као не-пресушено врело живе воде, Божански говор:

"Све је Мени предао Отац Мој, и нико не зна (ἐγγινώσκει) Сина до Отац, нити Оца ко зна до Син и ако коме Син хоће открити (ἀποκαλύψαι). Ходите к мени сви који сте уморни и натоварени и Ја ћу вас одморити

(ἀναλάβω). Узмите јарам мој на себе, и научите се од мене (μάθετε ἀ' ἐμοῦ), јер сам ја кротак и смирен срцем, и паћи ћете покој (ἀναπαύσιν) душама својим. Јер је јарам Мој благ, и брме је Моје лако" (Мат. 11/27-30).

Но даље од мене нека иде жеља да некога убеђујем. Од сиромаштва свога дајем. И ако би бар једна душа осетила да не говорим устима и у уши, више не бих ни хтео. Знам да ћеш ме ти примити, зато што ти то рушиш границе мог егоизма.

Брате, јединодушни мој Брате! И одвојен, и усамљен - ја сам ипак са тобом. Подижући се изнад времена, видим твој бистар поглед, опет лицем у лице разговарам са тобом. За тебе мислим да пишем своје испрекидане редове. Ти нећеш замерити што ћу их набацивати без система, скицирајући тек малобројне путоказе.

У глумим јесењим ноћима, у свете часе ћутања, када се на трепавицама заискри суза заноса, потајно ћу почети да ти пишем скице и кукавне одломке оних питања која смо толико разматрали заједно. Ти унапред знаш шта ћу написати. Ти ћеш схватити да то нису поуке и да надмен тон потиче од моје глупе неспретности. Ако мудар учитељ и оно што је тешко обавља као да се шали, онда неискусан ученик и у ситницама узима свечани тон. А ја нисам више до ученик који понавља за тобом лекције љубави.

ПИСМО ДРУГО: СУМЊА

“Стуб и Тврђава Истине”. Али како га препознати? Ово нас питање неизбежно уводи у област апстрактног знања. За теоријску мисао “Стуб Истине” је - веродостојност, *certitudo*.

Веродостојност ме уверава да Истина, ако сам до ње дошао, заиста јесте оно што сам тражио. Али, шта сам то тражио? Шта сам подразумевао под речју “Истина”? У сваком случају нешто тако целовито, да све садржи у себи и, према томе, само се условно, делимично, симболички изражава својим називом. Истина је “сушто свејединство”, тврди философ.¹ Али онда реч “истина” не покрива свој сопствени садржај, и да би се, макар приближно, зарад прелиминарног разумевања сопствених трагања, открио смисао речи истина, неопходно је погледати које су аспекти овога појма имали у виду различити језици, који су аспекти овога појма били наглашени и утврђени посредством његових етимолошких омотача код различитих народа.

Нашу руску реч “истина” лингвисти повезују с глаголом “јесте”, <рус “естъ”> (истина-естина). Тако да је “истина”, сагласно њеном руском схватању, учврстила у себи појам апсолутне реалности: Истина је - “сушто”, стварно-постојеће, то *ὄντως ὄν* или *ὁ ὄντως ὄν*, за разлику од привидног, не стварног, повремениг. Руски језик истиче у речи “истина” етимолошки момент ове идеје. Зато “истина” означава апсолутну само-постојаност и, према томе, самоједнакост, тачност, изворност “Изаорни”, “истинит”, “правн” <рус “Истинъ”, “истинный”, “истовый”> - то је извођење речи из истог етимолошког гнезда.

Етимолошког схватања “Истине” није се клопила ни схоластичка философија. За пример се може указати на полумонисту доминиканца Јована Гратидеја из Асколија († 1311), који је одлучио постојао на томе да “Истину” не треба схватати као једнакост или склад, који се у ствар уноси спојеним чином разума, већ као ону једнакост коју сама ствар уноси у своје постојање споља; “формално *истина* је она једнакост или она складност, коју сама ствар, уколико се мисли, уноси у саму себе у природи ствари споља”².

Пређимо сада на етимологију. *Ист-ин-а*, *ист-ин-ит* - постојаност од *ист-ин-ски*, *ист-ин-ит*, *ист-ов-ет-ан*, упор с *летонским* *ist-s*, *ist-en-s* налази се у изи с *јес-те*, *јест-а-ств-о* (и у прошлом времену - *ј-ѣ* - *је*). Може се направити поређење с *пољским* *istot-a* - бити, суштина, *istot-nie* - стварно, *istniec* - стварно постојати, бити.³ Исто овако на етимологију речи “истина” гледају и други. По дефиницији В. Дала, на пример, “истина” је “све што је тачно, оригинално, прецизно, истинито, што *јесте* Све што *јесте* је истинито; није ли једно те исто *јесте* и *јестина*, *истина*?” шта он! Исто говоре и *Миклошић*,⁴ *Микучић*⁵ и наш стари лингвист

Ф. Шилкевич¹⁰ Из овога је јасно да међу осталим значењима речи "истински" налазимо и "веома налик". По старинском тумачењу неког трговца А. Фомина "истински је сличан, сасвим као, тачан". Тако да стари израз: "истый во отца" ("истый (исти) отец") он тумачи кроз "сасвим као отац".¹¹

Овај се онтологизам у руском схватању истине за нас појачава и продубљује ако схватимо шта је садржај првобитног глагола "јесте" Јер "јесте" је од *es-, које у санскриту даје as (иа пример āsmi - прасл. *esmŭ; asti - прасл. *estŭ), са ст. рус. *есмь, естѣ* "јесам, јеси" ције тешко упоредити прасловенско *esmŭ, *estŭ, грчко εἶμι (ēōmi); латинско (e) sum, est, немачко ist, санскритско āsmi, asti итд.¹² Али, сагласно неким наговештајима, сачувањем у санскриту, ово је *es- означавало и у својој најстаријој, конкретнијој фази развоја *disasti*, *hauchen*, *athmen* Као потврду оваког тумачења корена *as* Курцијус наводи санскритске речи *as-n-s* - животни дисање, дисање живота; *asu-ta-s* - животињ, *lebendig*, и *ās, ās-ja-t* које стоји у истој равни с латинским *ōs* - уста и такође означава уста; онде спада и немачко *athmen*, дисање. И тако је "јесте" првобитно значило "дише" Али се *disaste*, *ōs* увек сматрало главним обележјем и чак самом суштином живота; и до данас на питање: "Је ли жив?" обично одговарају: "Дише", као да су то синоними Зато је друго, апстрактније значење "јесте" - "жив", "живи", "снажан је" И, коначно, "јесте" добија најапстрактније значење појављујући се просто као глагол постојања *Disasti*, *живети*, *бити* - то су три слоја у *es- у поретку њихове опадајуће конкретности, која по мишљењу лингвиста одговара хронолошком поретку

Корен *as-* означава, као дисање, стање равномерног постојања (*ein gleichmässig fortgesetzt Existenz*) супротно корену *bui-*, која улази у састав *бити*, *fui*, *bin*, *füh*, *füh*, итд. и означава *настајање* (*ein Werden*)¹³

Указујући на лезу појмова дисања и постојања, *Е. Ренан* даје паралелу из семитских језика, и то глаголку именицу *הָוָה* /*hawa*/ - дешавање, настајање, бивање или *הָוָה* /*hawa*/ - дисање, живљење, бивање¹⁴; он у њима види опоматопеју процеса дисања

Захваљујући овакој супротности коренова *es-* и *bui-*, они се међусобно допуњавају: први се примењује искључиво у *грађини* облицима, изведеним од *садашњег врелена*, а други - првенствено у ошним облицима времена који, као *аорист* и *перфекат*, означавају настало или окончано стање¹⁵

Враћајући се сада на појам *истине*, у њеном руском схватању, можемо да кажемо: истина је "стање постојања; - то је - "живо", "живо биће", "оно које дише", тј. располаже суштинским усавом живота и постојања Истина као биће које је пре свега живо - такво је схватање руског народа о њој Није тешко, наравно, приметити да управо овако схватање истине и чини својеречну и самобитну карактеристику руске философије.¹⁶

Сасвим другу страну подвлачи у појму истине стари *Јелин* Истина је - каже он - ἀλήθεια Али шта је та ἀλήθεια? Реч ἀλήθεια(ς), али у јонском облику ἀλήθειη, исто као и изведенице: ἀληθής - *истинит*, ἀληθεύω - *истинствујем, одговарам истини* и др, образована је од одричне речи *ἀ* (*ἀ privativum*) и λῆθος, морско λᾶθος Последња пак реч, од корена *lādh-, истог је корена с глаголом λᾶθω, јонски λῆθω и λανθάνω - *пролазим, измицем, остајем непримећен и непознат*; у мелију овај глагол добија значење *μετῴηθ' ἄθω, измицатим из сећања, за сећање* (тј за свест уопште) *γυβιμ, заборављам* У вези с послед-

* Код аутора "древне-славјанског" (прим прев)

ном нијансом корена λαθ - стоје: λήθη, лорско λάθω, λαθοσύνα, ληροσύνα, λήσις - заборав и забравност; ληθεδανός - који гони на заборав; ληθαργος - који заборава, и, отула, ληθαργος - позив на спавање, Schlafsucht, као жеља да се утоне у стање заборава, одсутна свести, а затим и назив патолошког сна, летаргија.¹⁷ Древна представа о смрти као о преласку у привидно постојање, готово у само-заборав и бесвесност и, у сваком случају, у заборав свега земног - симболички је одражена у слици у којој сенке испијају воду подземне реке Заборава, "Лете". Пластична представа воде заборава (летейской воды), τὸ Λήθης ὕδωρ исто као и читав низ израза, типа: μετὰ λήθης - у заборава; λήθην ἔχειν - имати заборав, тј. бити забораван; ἐν λήθῃ τινός εἶναι - бити у заборава о нечему, заборавити на нешто, λήθην τινός ποιέσθαι - остварити заборав нечега, предавати нешто заборава, ληροσύναν θέσθαι - оставити у заборава, довести у стање заборава, λήσιν ἵσκειν τι - заборављати нешто и др. - све то заједно јасно сведочи да заборав за јединско схватање није био стање простог одсуства памћења, већ специјални чин укидања дела свести, гашења у свести дела реалности онога што се заборава - другим речима, не одсуство памћења, већ снага заборава. Она снага заборава јесте снага свепрождирућег времена.

Све - протиче. Време јесте облик постојања свега што уопште јесте, и рећи: "постоји" - значи рећи: "у времену", будући да је време облик тога појава. "Све тече и крече се, и ништа не стоји - πάντα ρεῖ καὶ κινεῖται, καὶ οὐδὲν μένει" - жалио се још Хераклит. Све нишчезава из свести, протиче кроз свест - заборава се. Време - χρόνος изазиша појаве, али, као и његова митолошка представа, као Κρόνος, оно прождире своју децу. Главна суштина свести, живота, сваке реалности - у њиховом је противречју, тј. у некаквом метафизичком заборава. Најоригиналнија међу данашњим философијама - философија времена Анри Бергсона¹⁸ - потпуно је изграђена на овој несумњивој истини, на идеји о реалности времена и његове моћи. Али, без обзира на сву несумњивост ове потоне, неугушљива је нација потреба да је не-заборављено, да је не-заборавно, да "опстаје, мењена" у времену које протиче. Она незаборавност и јесте ἀλθήεια. Истина, у схватању Јелина, јесте ἀλθήεια, тј. нешто што је способно да пребива у бујици заборава, у Летињим водама чуалог света, нешто што превазилази време, што стоји и не тече, нешто вечно памћење. Истина је вечно памћење (вечнаја памјат) искакве Свести; истина је вредност, достојна вечног памћења и способна за њега.

Памћење жели да заустави кретање; памћење жели непомично испред себе да постави пролазну појаву, памћење хоће да постави бедем у сусрет бујици догађаја. Дакле, незаборавно постојење, за којим свест жули, ова ἀλθήεια јесте умирења бујица, заустављени ток, непомичли вихор битисања. Сама тежина на памћењу, ова "воља за незаборав", превазилази разум; али оп жели ону само-противречност. Ако појам памћења, по својој суштини, превазилази границе разума, онда је Памћење у свом највишем степену, Истина, гим пре изнад разума. Памћење-Мнемосина јесте мати Муза - духовних делатности човечанства, сапутница Аполона - Духовног Стваралаштва. И, без обзира на то, стари Јелин је захтевао од Истине исто оно обележје које се именује и Речју Вожом, будући да се тамо каже да "Истина Господиња траје до вијека. ὁλβύς" (Пс 117/2) и још: "Од кољена до кољена Истина твоја" (Пс 119/90).

Латинска реч *veritas*, истина, потиче, као што је познато, од *var-. С тим у јези реч *veritas* смагра се истокоренском с руском речју вера, веровати; од истог корена погичу немачки *wählen* - чувати, бранити и *wehren* - забрањивати, не допуштати, а такође - бити снажан *Wahr*,

Wahrheit истинит, истина такође спадају овамо, баш као и француско *verité*, које директно потиче из латинског *veritas*. Да **var-* првобитно указује на културну област, види се, како вели Курцијус,¹⁹ из санскритског *vr̥ta-ta-m* - обред, ритуал, завет, из зендског *varəna* - вера, затим из грчких *vr̥ē-tas* - *нешто поштовано, дрвени идоол, култур; реч ёртѣ* (уместо *ē-for-tē*) - *култно поштовање, религиозни празник* по свој прилици такође спада у ову групу; о речи *вѣра* *вѣх* је било говора. Култна област **var-* и тим пре речи *veritas* очигледно се исказује при анализи латинских истокорепских речи. Тако се глагол *ver-e-og* или *te-vereog*, који је у класичном латинском употребљавао у онтијем смислу - *прибојавам се, чувам се, бојим се, плашим се, страшим се, џеним, поштујем, осећам страхопоштовање*, првобитно неспорно односно на мистички страх и на одатле проистеклу *одрезност* приликом сувише блиског прилажења светим бићима, местима и предметима *Табу*, непоредиво, посвећено - ето шта нагони човска *verēti*: одавде се и добија католичка титула духовних лица: *reverendus* *Reverendus* или *revelendissimus pater* - то је лице с којим се треба опходити с уважавањем, опрезно, бојажљиво, иначе може изићи на лоше. *Verenda*-огум или *pater verendae* - јесте *rudenda*, "телесни срам" ("гајине уды"); а познато је да се старина односила према њему с поштовањем, с бојажљивим религиозним уважавањем. Затим, именица *verecundia* - *религиозни страх, скромност*, глагол *verecundor* - *имам страх*, *verecundus* - *страшан, стидљив, пристојан, скроман*, опет указују на културну област примене **var-*. Отуда је јасно да *verus* означава, заправо, *заистаћен, утелењен*, у смислу *табуизирани, заклет*. *Verdictum* - вердикт, судска пресуда, наравно у смислу религиозне обавезе постављања лица која управљају култом, будући да древно *право* и није више до једна од страна култа. Друге речи, као *veridictus*, *veriloquium* итд., разумљиве су и без објашњења.

Аутор латинског стилолошког речника А. Суворов указује да глаголи: *говорим, речем* (говорю, реку) изражавају првобитни смисао **var-*. Али несумњиво је из свега реченог да ако **var-* заиста значи *говорити*, онда управо у оном смислу који је тој речи придавала *целокупна* старина - у смислу мудре и моћне речи, било да је то заклетва или молитва, способне да учини да све заклето не само јурдички, помишлено, него и мистички, реално сугерише страх и трепетно дивљење.²⁰ *Verēti* тада означава, заправо, "мислe опчињавају", "пада мислe с разбуктава снага заклетве".

После ових прелиминарних напомена више није тешко погодити смисао речи *veritas*. Истакнимо пре свега да је ова реч, иначе позног порекла, у потпуности припадала области *права* и да је тек код Цицерона добила философско значење, па и уопште теоретско, које припада области спознаје. Чак се и у опште-моралном смислу искрености, *loquētia*, она среће пре Цицерона свега једном, управо код *Теренција*²¹ у ситијатми: "*obsequium amicos, veritas odium pūt* - ласкање ствара пријатеље, а искреност - мржњу". Затим се, мада код Цицерона она одмах добија ширу примену, користи преваходно у правној и делимично моралној области. *Veritas* означала овде: час истинско стање разматране ствари, насупрот његовом лажном осветљавању једне од страна, час праведност и правду, час правичност тужноја, и само се ретко изјасначава с "истином" приближно *нашом* схватању.²²

Религиозно-правна по свом корену, морално-правна по слом пореклу од правника, реч *veritas* је и касније чувала и делимично оспажала своју правну нијансу. У позном латинском она је почела да стиче чисте правно значење: *veritas*, по ди Канжу, значи *depositio testis* - *изузимање сведока*, *veridictum*; затим *veritas* означава *inquisitio iudicialis* - *судска*

божански садржај Истине, а грчко Ἀλήθεια и латинско Veritas - па њен људски облик. С друге стране, руски и грчки термини философског су карактера, док су латински и јеврејски - социолошког. Овим хоћу да кажем да је у схватању Руса и Јеллина Истина у непосредној вези са сваком личношћу, док је за Римљанина и Јеврејина њен посредник друштво. Тако резултат свега горе реченог о подели појма истине једноставно може да буде приказан у следећој табели:

	По садржају	По форми
Непосредан лични однос	руски <i>истина</i>	грчки Ἀλήθεια
Посредством друштва	јеврејски <i>אמת</i> 'емет	латински <i>veritas</i>

"Шта је истина?" питао је Пилат Истину. Одговор није добио. Није га добио зато што је питање његово било узалудно. Живи одговор је стајао пред њим, али Пилат није у Истини видео њену истинитост. Претпоставимо да је Господ не само својим вапијућим ћутањем, него и тихим речима могао да одговори Римском Прокуратору: "Ја сам Истина". Али и тада би, опет, испитивач остао без одговора, зато што није умео да прихвати Истину као истину, није могао да се увери у њену веродостојност. Знање, које је недостајало Пилату, знање, које пре свега недостаје човечанству, јесте познавање услова веродостојности.

Шта је, пак, веродостојност? То је - препознавање личног обележја истине, опажање у истини некаквог обележја, које је разликује од неистине. С психолошке тачке гледишта такво се препознавање означава као непомућено блаженство, као задовољена жудња за истином.

И познаћете Истину (τὴν ἀλήθειαν) и Истина (ἡ ἀλήθεια) ће вас избавити (Јов. 8/32). Од чега? Избавити уопште од греха (Јов. 8/36), од *сваког* греха, тј у области знања од свега што је неистинито, што не одговара истини. "Веродостојност - каже † архимандрит Серапион Машкин²⁶ - јесте осећање истине. Оно се јавља приликом изрицања нужног суда и састоји се у искључењу сумње у то да ће се изречени суд некада или негде изменити. Дакле, веродостојност јесте интелектуално осећање прихватања изреченог суда као истинитог". Под критеријумом истине, каже исти философ у другом раду, подразумевамо стање духа који поседује истину, стање потпуног задовољства, радости, у коме не постоји никаква сумња у то да изложена поставка одговара истинској стварности. Овакво стање се постиже удовољавањем суда о било чему што је познато ставу, који се назива мерилом истине или њеним критеријумом.

Питање о веродостојности истине своди се на питање о проналажењу критеријума. Као одговор на последње стиче се у једно, као у оштрицу система, сва њена доказна снага.

Истина постаје моје власништво кроз чин мог суђења. Својим судом ја примам у себе истину.³⁷ Истина, као истина, отвара ми се посредством мог утврђивања те истине. И зато искрсава овакво питање:

Ако ја нешто тврдим, чиме онда гарантујем себи истинитост те тврдње? Ја у себи прихватам нешто као истину; али треба ли то да чиним? Није ли сам акт мога суђења оно што ме удаљава од тражене истине? Или, другим речима, које обележје треба да уочим у свом суду да бих био миран у души?

Сваки је суд - или кроз себе, или кроз другог, тј. он је или дат непосредно или пак опосредовано, као последица другог, имајући у том другом довољан разлог. Али ако он није дат ни кроз себе, нити је опосредован, онда је он, самим тим, лишен како реалног садржаја, тако и разумне форме, тј. он уопште није суд, него тек звук, *flatus vocis*, треперење ваздуха, не више. И тако, сваки суд у најмању руку обавезно припада једној од две категорије. Размотримо сада сваки од њих понаособ.

Непосредно дат суд јесте само-очевидност интуиције, *evidentia*, ἐνόρμεα. Она се даље дели:

Она може да буде само-очевидност чулног искуства, и тада критеријум истине јесте критеријум емпиричара спољашњег искуства (емпирио-критициста и др.): "Веродостојно је све оно што се може свести на непосредне опажаје чула; веродостојно (је) опажање објекта".

Она може да буде само-очевидност интелектуалног искуства, и критеријум истине у овом случају ће бити критеријум емпиричара унутрашњег искуства (трансценденталиста и др.), дакле: "Веродостојно је све оно што је у вези с аксиоматским поставкама разума; веродостојно је само-опажање субјекта".

И, на крају, само-очевидност интуиције може бити само-очевидност мистичке интуиције; добија се критеријум истине како га схвата већина мистика (посебно индијских): "Веродостојно је све оно што остаје када се овеје све што није у вези с опажањем субјект-објекта, веродостојно је само опажање субјект-објекта, у коме нема раздвајања на субјекат и објекат"³⁸

Таква су три облика само-очевидне интуиције. Али сва ова три вида датости - чулно-емпиријска, трансцендентално-рационалистичка и подсвесно-мистичка, имају један заједнички недостатак; то је - њихова гола датост, њихова неоправданост. Такву датост свест доима као нешто спољашње у односу на себе, принудно, механичко, притискајуће, слепо, тупо, коначно, неумно, па зато условно.

Ум не види унутрашњу нужност свога опажања, већ само - спољашњу, тј. пасивну, изнуђену - неизбежност. На питање пак: "Где је основ нашем суду опажања?", сви ови критеријуми одговарају: "У томе што чулни осет, интелектуални суд или мистички опажај јесу управо тај исти осет, суд и опажај". - Али зашто "то" јесте управо "то", а не било шта друго? У чему је смисао овог само-идентитета непосредне стварности? "У томе - кажу - што и свака стварност уопште јесте она сама: свако А јесте А."

А = А. Овакав је последњи одговор. Али ова таутологишка формула, ова беживотна, безмисаона и зато бесмислена једнакост "А = А" јесте у ствари тек уопштавање само-идентитета, својственог свакој стварности, али ни на који начин није одговор на наше питање "Зашто?" Другим речима, она преноси наше појединачно питање с појединачне стварности на стварност уопште, открива наше телобно стање трепутка у горостасним размерама, као да га чаробном светлошћу (laterna magica) пројектује на читав живот. Ако смо раније палетели на камен, онда нам је сада показано да то - није тек један камен, већ глупи зид који ограђује читаву област наше радозналости.

А = А. Овим је речено све; и то: "Знање је ограничено условним судовима", или, једноставно: "Пути, кажем ти!". Механички затварајући уста, ова формула осуђује на пребивање у коначном и, дакле, случајном. Она унапред утврђује одвојеност и себичну изолованост последњих елемената постојећег, кидајући тиме сваку разумну везу међу њима. На питање: "Зашто?", "На основу чега?" она понавља: "Sic et non aliter - тако и никако другачије", ућуткавајући онога који пита, али не могући ни да га задовољи ни да га поучи само-ограничењу. Свака философска конструкција овога типа своди се на парадигму следећег мог разговора са старом служавком:

Ја: Шта је то сунце? - Она: "Сунашце". - Ја: Не, шта је оно? - Она: "Па, сунце". - Ја: А зашто оно сија? - Она: "Па тако; сунце и јесте сунце зато што сија. Сија и сија. Погледај, какво је сунашце..." Ја: А зашто? - Она: "Господе, Павле Александровичу, као да ја знам! Ви сте писмени људи, учени, а ми - неучи".

Само по себи је јасно да критеријум стварности, који у овом или оном његовом облику примењује огромна већина философских школа, не може да пружи веродостојност. Из "јесте", ма како да је оно дубоко укоренепо у природи, или у мом бићу, или у заједничком корену и једног и другог, не може се извући "нужно".

И не само то. Када не бисмо чак ни приметили ово

пуко слепило синонимичности $A = A$, када се не бисмо гушили у "јесте зато што јесте", свеједно би нас сама стварност натерала да уперимо на њу поглед ума.

Управо оно што се прихвата као критеријум истине на основу своје датости, бива са свих страна нарушено стварношћу без изузетка.

Чудном иронијом, управо онај критеријум који хоће да се ослања искључиво на своју фактичку доминацију над свим, на право силе над сваком истинском интуицијом - баш се он фактички и нарушава сваком истинском интуицијом. Испоставља се да за закон идентитета, који претендује на апсолутну свеопшност, апсолутно нигде нема места. Он види своје право у својој фактичкој стварности, али га целокупна стварност *toto genere* фактички одбацује, нарушавајући га како у оквиру простора, тако и у оквиру времена - свуда и увек. Свако A , искључујући све друге елементе, искључено је од стране свих њих; јер ако свако од њих за A јесте само не- A , онда и A супротстављајући се не- A јесте само не-не- A . С тачке гледишта закона идентитета, читаво биће, желећи да се афирмише, у ствари се једино поништава, претварајући се у скуп оних елемената од којих сваки јесте центар одрицања, и, притом, искључиво одрицања; тако је целокупно биће непрекидно одрицање, једно велико "Не". Закон идентитета јесте дух смрти, празнине и ништавила.

Ако је постојећа стварност критеријум, онда је тако - апсолутно свуда и увек. Зато су сва узајамно искључујућа A , као чињенице, истинита - све је истинито. Али то анулира власт закона идентитета, будући да се испоставља да он онда садржи у себи унутрашњу противречност.

Но, уосталом, нема потребе да се указује да један схвата овако, а други - другачије: није неизбежно позивати се на само-противречност свести у простору. Иста таква мноштвеност својствена је и сваком појединачном субјекту. Промена, која се одиграва у спољашњем свету, у унутрашњем свету и, коначно, у свету мистичких опажаја - све то, заједно, има за последицу: "Раније A не одговара садашњем A , и будуће ће се разликовати од постојећег". Постојеће исто тако супротставља себе својој прошлости и будућности у времену, као што је у простору то било са свим што се налази изван тог елемента. И у времену је свест само-противречна. Свуда и увек - противречност; али идентичности - нигде и никада.

Закон " $A = A$ " претвара се у потпуно празну схему само-утврђивања, која не синтетизује никакве стварне елементе, ништа што би вредело сједињавати знаком " $=$ ". "Ја =

Ја" показује се као ништа више до крик обнаженог егизма - "Ја!" - будући да тамо где нема разлике не може бити ни сједињавања. Постоји, дакле, тек једна слепа сила учмалости и само-затварања - егизам. Изван себе Ја мрзи свако Ја, будући да је за њега оно - не-Ја, и, мрзећи, тежи да га искључи из сфере бића; а пошто се раније Ја (Ја у његовој прошлости) такође разматра објективно, тј. такође је не-Ја, онда се и оно непомирљиво подвргава изузимању. Ја не подноси ни себе у времену, на све начине се одриче себе самог у прошлости и у будућности, и, самим тим, пошто је голо "сада" чиста нула садржаја - Ја мрзи сваки свој конкретан садржај, тј. сваки свој живот. Ја се показује као мртва пустош "оде" и "сада". Али шта онда потпада под формулу "А - А"? Само фикција (атом, монада и сл.), само ипостазирана апстракција од тренутка и тачке који у себи - не постоје. Закон идентитета јесте апсолутни монарх, да; но његови поданици само зато не устају против његове хегемоније, јер су - бескрвне авети које немају реалност, нису личности већ само разумске сенке њихове, тј. не-постојеће ствари. То је - шеод; то је - царство смрти.

Поновимо, сада, све што је речено заједно. Разумски, тј. према мери разума, сместиво у разум, захтевима разума одговара само оно што је издвојено из круга осталог, што се не меша с осталим, што је затворено у себе - једном речју, што је само-идентично. Само А једнако себи самом и цеједнако ономе што није А, разум сматра за стварно постојеће за τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὄν, за "истину"; напротив, свему што му није једнако или свему што није једнако самом себи, он ускраћује реално биће, игнорише га као "непостојеће", као не ваистину постојеће, као τὸ μὴ ὄν. Ово μὴ ὄν он једва подноси, допушта га тек, као не-истину, хватајући га, по Платону, кроз некакво незаконито суђење - ἀπὸν λόγου τινὶ νόθῳ (νόθως, заправо, значи незаконито рођени).²⁹

Разум признаје само прво, тј. "сушто"; од другог пак, тј. "не-суштог", залепивши (му) етикету "τὸ μὴ ὄν", разум се измиче, не примећује га, правећи се као да оно уопште не постоји. Само исказ о "суштом" јесте за разум истина; напротив, исказ о "не-суштом" у правом смислу речи чак и није исказ: он је тек δοῶ, "мнење", тек привид исказа, лишен, међутим, његове снаге. Он је тек "тако".

Али зато и произлази да је разумско истовремено необјашњиво: објаснити А значи свести А "на друго", на не-А, извести А из не-А, родити А. И, ако А заиста удовољава захтеву разума, ако је оно заиста разумско, тј. апсолутно само-идентично, онда је, самим тим, оно и необјашњиво, несводиво "на друго" (на не-А), неизводиво "из

другог". Дакле, разумско А јесте апсолутно неразумно, ирационално, слепо А, за ум непрозирно. Оно што је разумско - није умно, неадекватно је мери ума. Ум је противан разуму, као и овај последњи првом, будући да су им захтеви супротни. Живот - текући, несамоидентичан живот може да буде разуман, може да буде прозачан за ум (да ли је то тако - још нисмо сазнали), али би управо зато он био несместив у разум, противан разуму, подривао би његову ограниченост. А разум, непријатељ живота, зато би, са своје стране, тежио да га усмрти пре него што би пристао да га прими у себе.³⁰

Према томе, ако је критеријум само-очевидности недопољан пре свега теоријски, као онај који зауставља тражење духа, онда је он и практично неупотребљив, јер нема снаге да оствари своја тражења ни у границама које је сам поставио. Непосредна датост интуиције све три врсте (објективне, субјективне и субјективно-објективне), не пружа веродостојност. Овим се у корену осуђују апсолутно сви философски догматски системи, не искључујући ни Кантов, за који чулност и разум са свим његовим функцијама јесу просте датости.

Окрећем се сада суду, не непосредном, већ посредно израженом, окрећем се ономе што се уобичајено назива дискурзијом, будући да овде разум *discurrit*, прелази на некакав други суд.

Његова веродостојност, како сам назив каже, базира се на могућности његовог свођења на други суд. На питање о оправданости суда већ не одговара он сам, него други. У другом суду дато је оправдано, у својој истинитости. Овакво је релативно доказивање једног суда на основу другог; релативно доказати и значи показати како један суд условљава други, ствара се другим.³¹ Разум при томе прелази на суд поткрепљен доказима. И он не може бити просто дат, будући да би се читава ствар онда сводила на критеријум само-очевидности. И он мора да буде оправдан у другом суду. И он доводи до другог. Тако ствар иде и даље. Ово је веома налик ономе како су говорили наши дедови, градећи читаве ланце од карика-објашњења. На пример, у једном српско-бугарском рукопису из XV века налазимо:

"Да скажи ми: що дрѣжитъ землю? Рече: вода висока. Да що дрѣжитъ воду? Отвѣтъ: камень плосень велими. Да що дрѣжитъ камень? Рече: камень дрѣжитъ 4 китове златы. Да что дрѣжитъ китове златы? Рече: рѣка огньная. Да что дрѣжитъ того огня? Рече: други огнь, еже естъ пожечь, того огня 2 челасти. Да что дрѣжитъ того огня? Рече: дубъ

желѣзны, еже естъ первонасаждень отвьсего же (его же) кореніе на силе божіей стоить".³²

Али где је крај? Своја "објашњења" или "оправдања" присутне стварности наци преци су завршавали позивањем на Божанске атрибуте; али будући да они нису објашњавали зашто ове последње треба прихватити као оправдане, позивање наших предака на вољу Божију или на силу Божију, само уколико није било директно обдицање објашњења, нужно је морало да има формално значење, као скраћена ознака трајања процеса објашњења. Савремени језик у истом циљу користи изразе: "и др.", "и то", "и сл.". Али је смисао и једног и другог одговора исти: њима се жели рећи да нема краја овом оправдавању дате стварности. Доиста, ако је неко, оставивши дечју веру, ступио на пут објашњавања и теоријских заснивања, за њега је неизбежно каптовско правило да су "најбесмисленије хипотезе подношљивије него позивање на природно".³³ И зато на питање: "Где је крај?" одговарамо: "Краја нема". Постоји безгранично одступање уназад, regressus in indefinitum — силазак у сиву маглу "рђаве" бесконачности, пад у безграничност и бездан, пад који се никад не зауставља.³⁴ Овоме се не треба чудити: другачије и не може да буде. Јер ако би се низ силазних образложења негде прекинуо, онда би одговарајућа карика расцепа била слепа, била би хорско-как, рушила би саму идеју веродостојности разматраног типа - идеју апстрактно-логичке, дискурзивне веродостојности, за разлику од претходне - конкретно-опсервативне, интуитивне. У могућности оправдавања сваког степеника силазне лествице суђења, тј. у неоспорном свагдашњем одсуству сметње да се спусти још макар за један степен ниже од сваког датог, тј. у свагдашњој допуштености преласка од n ка $(n+1)$, ма какво било n , ту је, кажем, утемељена, као заматак у јајету, сва суштина, сва разумност, сав смисао нашег критеријума.

Али баш ова његова суштина и јесте његова Ахилова пета. Regressus in indefinitum даје се in potentia, као могућност, али не in actu, не као некада и негде завршена и остварена стварност. Разуман доказ само ствара у времену сан о вечности, али никада не допушта да се сама вечност дотакне. И зато разумност критеријума, веродостојност истине никада није дата, као таква, у стварности, актуално, у њеној оправданости, него увек - само у могућности, потенцијално, у њеној оправдивости.

Интуиција, у својој непосредној датости конкретности, била је стварна величина, мада, истина, слепа и зато условна; она није могла да нас задовољи. Али дискурзија, у

својој увек само посредно оправдивој апстрактности, неизоставно јесте тек *могућа*, иреална величина, мада (зато!) разумна и безусловна. Наравно, и њу сматрамо незадовољавајућом.

Изразићу се једноставно: слепа интуиција је - врабац у руци, док је разумска дискурзија - голуб на грани.

Ако је прва пружала нефилософско задовољење својим постојањем, својом поузданошћу, друга фактички не бива достигнута разумношћу, већ само регулативним принципом, правилом делатности разума, путем по коме смо *дужни* вечно да идемо, да... да никада не дођемо ни до каквог циља. Разумски критеријум јесте *правац*, а не *циљ*.

Ако слепа и бесмислена интуиција може још да пружи спокојство нефилософском уму, у његовом практичном животу, онда је разумска интуиција, наравно, прикладна само за школске књижевне вежбе или за кабинетску научну самоувереност, за оне који се "занимају" философијом, али је ниједном нису окусили.

Неразрушив зид и море које се не да препливати; мртвило заустављености и усплахиреност непрекидног кретања; тупост златног телета и вечна недовршеност Вавилонске куле, тј. кумир и "Бићете као богови"; присутна стварност и никада завршена могућност; безоблични садржај и бесадржајан облик; ограничена интуиција и безгранична дискурзија - ето Сциле и Харибде на путу ка веродостојности. Веома тужна дилема! Први излаз је: тупо се ослањати на очевидност интуиције, која се на крају крајева своди на датост познатог устројства разума, одакле и проистиче чувени спенсеровски критеријум веродостојности. Други излаз: безнадежно се устремити у разумну дискурзију, која се испоставља као празна могућност, спуштајући се све ниже и ниже у дубину поткрепљивања, тј. образлагања.

Али ни тамо ни овде нема задовољења у тражењу Нетрулежне Истине. Ни тамо ни овде се не добија веродостојност. Ни тамо ни овде не види се "Стуб Истине".

Да ли је могуће *прескочити* обе препреке?

Враћамо се на интуицију закона идентитета.

Али, исцрпевши средства *реализма и рационализма*, невољно се окрећемо скепси, тј. *разматрању, критици* само-очевидног суда

Као онај који у свести утврђује нераскидивост субјекта и његовог предиката, такав је суд *асерторичан*. Веза субјекта и предиката постоји, али може и да је нема. У њеном устројству још нема ничега што би је чинило аподиктички-неопозивом и непроменљивом. Једино што може

да успостави такву везу, јесте доказ. Доказати - значи показати зашто предикат суда сматрамо аподиктички повезаним са субјектом. Не прихватати ништа без доказа - то значи не допуштати никакве судове, осим аподиктичких. Сматрати сваку недоказану поставку неверодостојном - основни је захтев скепсе; другим речима, не допуштати апсолутно никакве недоказале претпоставке, ма колико самоочевидне оне биле. Овај захтев налазимо јасно изражен још код *Платона* и *Аристотела*. За првог, тј. за *Платона*, чак и "правилно мишљење - τὸ ὀρθὰ δοξάζειν", које се не може потврдити доказом, није "знање, ἐπιστήμη", "јер како би недоказана ствар могла бити знање - ἀλογον γὰρ πρὸναι πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη", мада се она, уједно, не може назвати ни "незнањем, ἀφροδία".³⁵ А за другог, тј. за *Аристотела*, "знање, ἐπιστήμη" није ништа друго до "доказано овладавање - ἐξ ἰσ ἀποδεικτικῇ".³⁶ одакле потиче и сам термин "аподиктички".

"Али, рећи ће неко, па последња поставка - тј. прихватање само доказаних тврдњи и одбацавање свега недоказаног - па управо она и није доказана; зар, уводећи је, скептик не користи ону исту недоказану претпоставку коју је осудио код догмате?"³⁷ Не. Она је само аналитички израз основне философове тежиње, његове љубави према Истини. Љубав према истини захтева управо истину и ништа више. Неверодостојно може и да не буде тражена истина, може да буде не-истина, и зато се љубитељ Истине обавезно стара да под маском очевидности не промакне до њега не-истина. Али управо се таквим сумњивим ковом одликује очевидност. Она је - пуко прво, даље непоткрепљиво. А како је она и недоказива, философ запада у апорију ("ἀπορία"³⁸), у тежак положај. Једино што би могао да прихвати, то је - очевидност, али ни њу не може да прихвати. И, будући да није у стању да искаже веродостојан суд, осуђен је да "ἐπέχειν", да одуговлачи са судом, да се уздржава од суда. Епохи, или стање уздржавања од сваког исказивања - ето последње речи скепсе.³⁹

Али шта је епохи као механизам душе? Је ли то "смиреност, ὀττορεξία",⁴⁰ оно дубоко спокојство онога који се одриче било каквих исказивања духа, она благост и тишина о којима су маштали древни скептици, или нешто друго? Видећемо.

И још нешто: да ли онај који се определио за атраксију постаје заиста спокојан и смирен, попут *Пирона*, истог оног *Пирона* у коме су скептици свих времена видели свога патрона и готово свеца?⁴¹ Или, напротив, очаравајући лик овог великог скептика уопште не почива на

теоријском истраживању истине, него на нечем другом што скепса није успела да дотакне?

Видећемо.

Изражена речима, $\text{ѐлo\text{X}\text{H}}$ се своди на следећу двочлану тезу:

"Ја ништа не тврдим;
не тврдим ни то да ништа не тврдим"

Ова дводелна теза доказује се раније установљеном поставком, конкретно: "Свака недоказана поставка није веродостојна"; а последње је друга страна љубави према Истини.

Кад је тако, онда ја немам никаву доказану поставку; ја ништа не тврдим, али, исказавши тек исказано, ја и ту поставку морам да оборим, будући да ли она није доказана. Размотримо прву половину тезе. Тада ће се она појавити у виду двочланог суда:

"Ја тврдим да ништа не тврдим (A');

ја не тврдим да ништа не тврдим (A'')", који је састављен од делова A' и A'' . Сада, као што се испоставља, ми очевидно нарушавамо закон идентитета изражавајући о једном те истом субјекту, о својој тврдњи, A , у једном те истом смислу, противречне предикате. Али то још није све.

И један и други део тезе је тврдња: први - тврдња тврдње, други - тврдња не-тврђења. На сваки од њих се неизбежно примењује исти процес. А заправо, добијамо:

"Ја тврдим (A_1');

ја не тврдим (A_2')."

"Ја тврдим (A_1'');

ја не тврдим (A_2'')."

Тачно овако ће процес кренути даље и даље, удвајајући, у сваком новом колену, број узајамно противречних поставки. Низ одлази у бесконачност, а пре или касније, будући приморани да прекинемо процес удвајања, ми остављамо у непомичности, као окамењену гримасу, очевидно нарушавање закона идентитета. Тада се добија снажна противречност, тј. *истовремено*:

A јесте A ;

A није A .

Пошто нисмо у стању да активно спојимо ова два дела једне поставке, принуђени смо да се пасивно препустимо противречностима које раздиру свест. Тврдећи једно, истог момента смо присиљени да тврдимо супротно; тврдећи пак оно потоње - не часећи се обраћамо првом. Као предмет сенком, свако је тврђење праћено мучином жељом за супротним тврђењем. Рекавши себи у мислима "да", истог тренутка говоримо "не"; а претходно "не" тугује за "да".

"Да" и "не" су - нераздвојни. Сада је већ далеко сумња - у смислу неуверености: наступила је *апсолутна сумња* као потпуна немогућност да се било шта тврди, чак и своја не-тврђа. Развијајући се доследно, испољавајући својствену јој *in pice* идеју, скепса долази до сопствене негације, али не може да прескочи и преко последње, тако да се претвара у бесконачно-мучну *тескобу*, у *грчеве*, у *агонију* духа. Да би појаснио себи ово стање, замисли даљеника који се упиње да ухвати углачану оплату стрме обале; он гребе ноштима, спада, поново гребе и, избезумивши се, хвата се још и још Или, још, замисли медведа који се труди да одгурне у страну клепало окачено испред пчелињака на бору; што он више гура даску, тим је узвратни ударац болнији, више расте унутарња јарост, слађим се чини мед.

Такво је и стање доследног скептика. То није чак ни тврђа ни одрицање, него безумно кидисање и грчење, махнито тапкање у месту, тумарање с краја на крај - некакав неразговетан философски *вајај*. Резултат је пак - уздржавање од суђења, апсолутна елохја, али не као мирно и равнодушно одрицање од суђења, већ као притајени унутрашњи бол који стиске зубе и напреже сваки нерв и сваки мишић у напору да се не крикне и коначно не завапи безумним *вајајем*.

Наравно, то није атараксија. Не, ово је најсвирепије мучење које чупа скривене нити читавог бића; *тироновско*, *уистину огњено* (пдр -огањ) мучење. Растопљена лава тече жилама, тамни огањ продира до кости и, истовремено, мртвачка студен потпуне усамљености и пропасти леди свест. Нема речи, нема чак ни јецаја, да се макар изјецају милиони мука Језик одбија да се повиљује; како каже Писмо "језик мој приону за грло" (Пс. 22/15; упор. Пс 136/6; Плач 4/4; Јез 3/26). Нема помоћи, нема начина да се заустави мучење, будући да Прометејев пламен иде изнутра, будући да истинско огњиште ове огњене агоније представља само средиште философа, његово Ја, које упорно тражи не-условљено знање.

Ја не поседујем истину, али идеја о њој ме саживе. Немам чињеничног основа да тврдим како уопште постоји Истина и како њу је задобити; изневши овакву тврђу, ја бих се самим тим одрекао жудње за апсолутним, зато што бих прихватио нешто недоказано. Али, упркос томе, идеја о Истини живи у мени, као "огањ сажижући" и тајна пада да се сретнем с њом лицем у лице "језик мој лепи ми за грло"; то она, управо, као огњена стихија ври и кипти у мојим жилама. Да није паде, и муке би престале; свест би се тада вратила философском филистарству у област услов-

ности. Јер управо то ватрено уздање у Истину, баш оно топи својим црним пламеном праскавог плина сваку условну истину, сваку неверодостојну поставку. Уосталом, неверодостојно је и то што ја стремим Истини. Можда се и то само причињава. А осим тога, можда ни сам привид није привид?

Постављајући себи последње питање, улазим у последњи круг скептичког пакла, у предео где се губи сам смисао речи. Речи престају да буду фиксирани и изједначавају се у својим родовима. Све се претвара у све, свака фраза има савршено исту снагу сваке друге, и свака реч може да замени место са сваком. Ту разум губи себе, губи се у несагледивом и неорганизованом бездану. Ту витлају прозничаво бунило и хаос.

Но ова крајње-скептичка сумња могућа је само као нестабилна равнотежа, као граница апсолутног *безумља*, јер шта је друго безумље, до *без-умља*, до доживљај без-супстанционалности, без-подупртости ума?⁴¹ Када се оно доживљава, брижно га скривају од других; а они који су га једном доживели присећају га се крајње нерадо. Са стране је готово немогуће да се схвати шта је то. Хаос бунила се као вртлог откида с ове крајње границе разума и све-продирућа хладноћа убија ум. Ту, за танким зидом, почиње духовна смрт. И зато је стање крајње скепсе могуће само на трен, да би се затим или вратило огњеном мучењу Пирона, ёлохџи, или заронило у непрозирну ноћ очајања, одакле већ нема излаза и где гасне и сама жеђ за Истином. Од великог до смешног - један је корак, конкретно, корак који односи с тла разума.

Дакле, пут скепсе такође не води ничему.

Ми захтевамо веродостојност, и овај наш захтев се изражава одлуком да се ништа не прима без доказа: али, при томе, и сама поставка "не примати ништа без доказа" мора да буде доказана. Погледајмо, међутим, нисмо ли у претходном исказу направили некакву догматску тврдњу? Опет се okreћемо уназад.

Тражили смо поставку која би била апсолутно доказана. Али на путу тражења поткрала се нека ознака ове тражене поставке и сама при томе остала недоказана. А заправо, ова тражена апсолутно-доказана поставка била је због нечег *унапред* призната као *прва* у својој доказаности, као оно од чега *заточиње* сав позитивни рад. Несумњиво је да ова тврдња о исконском постојању апсолутно-доказаног суда, као недоказана, и сама јесте догматска претпоставка. Јер могуће је да ће тражена поставка бити у нашим рукама, али - не као прва, већ као извесан резултат

постојеће претпоставке

других поставки - неверодостојних.

"Од неверодостојног не може испасти веродостојно" - ето несумњиво догматске претпоставке, која лежи у основи тврђе о *првобитности* веродостојне Истине: да, догматске, будући да нигде није доказана.

Дакле, поново се одричући пређеног пута, ми одбацујемо откривену догматску претпоставку и кажемо: "Не знамо да ли постоји веродостојна поставка, или је нема; али, ако би је било, онда опет не знамо да ли је она прва или не. Уосталом, и то да "не знамо", ми такође не знамо итд. - као до сада. Даље започиње наша *ѐлохј* у облику сличном претходном. Али ће наше садашње стање бити унеколико ново. Ми не знамо има ли Истине, или је нема; али ако је има, онда ми не знамо може ли нас к њој привести разум, или не; и, ако разум може да нас приведе к њој, онда не знамо на који би начин разум могао да приведе к њој и где ће је срести. Па ипак, уза све то, кажемо себи: "Када би постојала Истина, онда би је било могуће потражити. Можда ћемо је наћи, прелазећи некакав пут на срећу, и тада ће нам се, можда, она открити као таква, као Истина". Али зашто ја овако говорим? Где је основ за моју тврдњу? *Нема га.* И зато, приликом захтева да *докажем* своју претпоставку, ја је одмах скидам са списка и враћам се *ѐлохј* тврдњама: "Можда је то тако, а можда је и - супротно". Кад се већ од мене захтева одговор на питање: "Да ли је то тако?", ја кажем: "То - није тако". Али ако ме одлучно упитају: "Да ли то - није тако?", рећи ћу: "То је - тако". Ја питам, а не тврдим, и оно што уносим у своје речи уопште није нешто логичко. Шта је онда оно? Тон наде, али не логичко исказивање наде. Из овога тона следи само то да ћу се ја ипак потрудити да учиним *неоправдан*, али и неосуђен покушај да нађем Истину. Ако ме упитају за разлоге, увући ћу се у себе, као пуж. Видим да ми прети било безумље уздржавања, било испразан, *могуће је*, напор покушаја - рад с пуном свешћу о његовој неоснованости, и о томе да је његово оправдање замисливо само као случајност - *боље рећи као дар, као gratia quae gratis datur.* Не говори ли о истом преп. Серафим Саровски: "Ако човек, из љубави према Богу, не претерује у бризи о себи, то је онда - мудро надање"? По слову светог Старца ја и хоћу да "не претерујем у бризи о себи", о свом разуму, тј. - *да се надам*."

Дакле, ја идем пипајући, памтећи све време да моји кораци немају никакво значење. Ја ћу *покушати* да на свој ризик, на срећу одгајим нешто, не руководећи се философском скепсом, већ својим *осећањем*, и засада га нећу

спаљивати пироновском лавом. За себе ја пак имам тајну наду: наду у чудо: можда ће бујица лаве да узмакне пред мојим изданком, и биљка ће се разоткрити као неопалима купина. Али ово је - само за себе. Само за себе ја примам реч катизме (каџизма), хиљаду пута слушану у цркви, али тек сад због нечега изниклау у свести: "Они који трагају за Богом неће се лишити ни једнога добра". Да, који трагају, тј. траже, жуле. Није речено "који имају", а рећи тако нешто било би и излишно, јер само је по себи јасно да се они који имају Бога, Првоисточника добара, неће лишити и сваког од њих појединачно - и, можда, неправилно - јер може ли ико да каже да потпуно има Бога и, дакле, још више, да није од оних који трагају? Али се управо они који трагају за Богом неће лишити ни једнога добра; трагање Црква већ потврђује као не-лишавање; испоставља се да они који немају јесу они који као да имају, који имају. Али, мада ова једнакост још и није доказана, она ми се урезала у душу. А кад већ ништа немам, зашто се не бих повиновао овој сили Божије речи?

Тако, ступам на ново тло - тло пробабиллизма, међутим, уз онај обавезни услов да ће моје ступање бити само проба, оглед. Истински завичај још увек је ѐлохџ. Али ако бих се ја успротивио свом предосећању и никако не бих хтео да напуштам ѐлохџ, опет би нужно било доказати своју истрајност, што такође не бих могао, као што и сада не могу да докажем свој одлазак. Ни за једно ни за друго немам оправдање; али практично је, наравно, природније тражити пут, макар се надајући у чудо, него бчајавајући седети у месту. Међутим, ради трагања треба се наћи изван разума. Ту опет искрсава питање: "По ком то праву ми излазимо изван граница нашег разума?" Одговор је овакав: "По оном праву које нам даје сам разум: он нас присиљава на то."¹⁵ А и шта преостаје да се чини, када, свеједно, разум одбија да служи?"

Хоћу да створим проблематичну конструкцију, имајући у виду да ће се она, можда, случајно показати веродостојном. "Показати"! Овом сам речју пренео своја трагања из области спекулативног у област искуственог, фактичког опажања, али таквог да мора да сједини у себи још и унутарњу оправданост.

Какви су пак формални, спекулативни услови, који би били задовољени ако би се такво искуство остварило на делу? Другим речима, какве бисмо судове обавезно створили поводом овог искуства (још једном ћу истаћи да њиме не располажемо)?

Ови судови су следећи:

1⁰ - апсолутна Истина постоји, тј. она је - апсолутна реалност;

2⁰ - она је доступна спознаји, тј. она је - апсолутна умност;

3⁰ - она је дата, као чињеница, тј. она је коначна интуиција; али она је апсолутно доказана, тј. има устројство бесконачне дискурзије.

Усталом, трећа поставка, приликом анализе, повлачи за собом прве две. Заиста, "Истина је - интуиција"; ово и значи да она постоји. Даље, "Истина је - дискурзија"; ово и значи да је она доступна спознаји. Јер интуитивност јесте чињенична датост постојања, а дискурзивност - идеална могућност поимања.

Значи, сва наша пажња се усмерава на поставку која је дуалистичка по саставу, али јединствена по идеји:

"Истина је интуиција, Истина је дискурзија". или једноставније:

2

"Истина је интуиција-дискурзија."

Истина је интуиција која је доказива, тј. дискурзивна. Да би била дискурзивна, интуиција не сме да буде слепа и тупо-ограничена, већ мора да одлази у бесконачност, да, тако рећи, буде интуиција која говори, која је разумна. Да би била интуитивна, дискурзија не треба да одлази у бескрај, да буде само могућа, него стварна, актуелна.

Дискурзивна интуиција мора да садржи у себи синтетизован бесконачан низ својих доказа; Интуитивна пак дискурзија мора да синтетизује сав свој бескрајан низ доказа у коначност, у јединство, у јединицу. Дискурзивна интуиција јесте интуиција диференцирана до бесконачности; интуитивна дискурзија јесте дискурзија интегрисана до јединства.

Дакле, ако Истина постоји, онда је она - реална умност и умна реалност; она је коначна бесконачност и бесконачна коначност, или, изразићу се математички, *актуална бесконачност*.¹ Бесконачно, замисливо као цело-купно Јединство, као јединствен, у себи завршен Субјекат Али завршена у себи, она носи са собом сву пуноћу бесконачног низа својих основа, дубину своје перспективе. Она је - сунце које и себе и целу васељену обасјава својим зрацима. Њен бездан је бездан моћи, а не ништавила. Истина је - кретање које је непокретно и непокретност која се креће. Она је - јединство супротности. Она је - *coincidentia oppositorum*.

Кад је већ тако, онда скепса, заиста, не може да уништи

истину и, заиста, истина је - "јача од свега";¹⁵ она скепси увек пружа оправдање саме себе, она је - увек "спремна на одговор". На свако "зашто" постоји одговор и, при томе, сви ти одговори нису дати нејединствено, не као спољашње спојени један с другим, него сплетени у целовито, изнутра постигнуто јединство. Један трен опажања Истине даје је са свим њеним основама (мада их нико, нигде и никада не би замишљао одвојено!). Трептај ока пружа сву пуноћу знања.

Таква је апсолутна истина, уколико постоји. У њој своје оправдање и образложење треба да нађе закон идентитета. Пребивајући изнад сваког спољашњег основа у односу на себе, изнад закона идентитета, Истина га образлаже и доказује. И, уједно, у њој је - објашњење зашто биће не подлеже овом закону.

Пробабилистички-хипотетичка конструкција води ка утврђивању Истине као само-доказивог Субјекта, таквог Субјекта qui per se ipsum concipitur et demonstratur, који се кроз себе схвата и доказује, Субјекта, који је апсолутно Господар себи, Господ који влада бесконачним низом свих својих начела синтетизованим у јединство и чак у јединицу, који господари над свим својим основама. Ми не можемо конкретно да замислимо такав Субјекат, будући да не можемо да синтетизујемо бесконачни низ у свој његовој целокупности; на путу доследних синтеза ми ћемо увек видети само коначно и условно. Безброј пута изнова долајући коначном броју коначни број, нећемо добити ништа осим коначног броја. Пењући се на планине више и више - употребићу Кантову¹⁶ метафору - узалудно бисмо се надали да додирнемо руком небо, и безумна су надања у Вавилонску кулу. Тачно овако ће и сви наши напори увек давати само оно што се синтетизује, али никада до краја и синтетисано. Бесконачна Јединица је трансцендентна за људско досезање.

Ако би нам се у свести указало реално опажање таквог само-доказивог Субјекта, управо би оно било одговор на питање скепсе и, према томе, уништило би епоху. Ако је епоху уопште разрешива, онда само оваквим уништењем, разарањем, ако хоћете, неограниченим испуњењем; али она се нипошто не може просто заобиди или одстранити. Покушај да се пренебрегне епоху неизоставно је логички трик - и само то, и у тајном стремљењу да се тај трик изведе уништени су сви догматски системи, укључујући и Кантов.

У ствари, ако није задовољен услов интуитивне конкретности, Истина ће бити тек пука могућност; ако пак није

задовољен услов разумне дискурзивности. Истина није ништа више до слепа датост. Само независно од нас остварена синтеза бесконачности може да нам да умну стварност или, другим речима, само-доказиви Субјекат.

Поседујући све основе себе и основе да нам се јави - такође у себи, тј. поседујући све основе своје умности и своје стварности - у себи, он се само-заснива не само у поретку умности, него и у поретку стварности. Он је - causa sui како по суштини тако и по постојању, тј. он не само per se concipitur et demonstratur, него и per se est. Он - "кроз себе јесте и кроз себе се спознаје". Ово су добро схватили схоластици.

Дакле тако, по дефиницији Апселма Кентерберијског⁴⁷ Бог - "per se ipsum ens", "ens per se". По напомени Томе Аквинског,⁴⁸ природа Бога "per se necesse esse" јер је она "prima causa essendi, non habens ab alio esse".

Ево тачнијег одређења смисла овог "per se": "Per se ens est, quod separatim absque adminiculo alterius existit, seu quod non est in subjecto inhaesionis: quod non est hoc modo per se est accidens".⁴⁹

Опакло схватање Бога, као само-суштор и само-разумног проваљачи се као основна или кроз читаву схоластичку философију и своју крајњу, али једнострану примену налази у Синтезијој философији; по трећој дефиницији Синтезије "Етике",⁵⁰ која оставља својерестан печат на његов систем, суштација управо и јесте оно што је - само-сушто и само-разумно: "Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur".

Само-доказиви Субјекат! Ми формално можемо да тврдимо да ова "Бесконачна Јединица" све објашњава, зато што објаснити нешто значи, пре свега, показати како оно не противречи закону идентитета и, затим, како стварност закона идентитета не противречи могућности његовог заснивања.

Појављује се, међутим, ново питање. Као некакво откровење у нашем опажању манифестовала се (претпоставимо!) бесконачност низа доказа синтетизована у коначну интуицију. Нека је тако. *"Алиј како би, заправо, ова интуиција засновала закон идентитета са свим његовим нарушавањима?"*

Пре свега, како је могуће мноштво коегзистенција (неслагање, трансцендентност) и мноштво континуитета (промена, крегање)? Другим речима, како временско-просторно мноштво не нарушава идентитет?

Оно не нарушава идентитет *само* у случају ако је мноштво елемената апсолутно синтетизовано у Истину, тако да "друго" - у оквиру коегзистенције и у оквиру континуитета - јесте истовремено и "не-друго" *sub specie aeternitatis*, ако *ἑτερότης*, "различитост", отуђеност "другог" јесте само израз и откривање *ταυτότης*, идентитета "овог

истог”.

Ако “други” моменат времена не уништава и не прож-дира “овај”, али, будући да је “други”, он је истовремено “овај”, тј. ако “ново”, које се открива као *ново*, јесте “старо” у његовој вечности, ако је *унутрашња структура* вечног: “овог” и “другог”, “новог” и “старог” у њиховом реалном јединству таква да “ово” *мора* да се појави изван “другог” и “старо” пре “новог”, ако су - кажем - “друго” и “ново” овакви не кроз себе, већ кроз “ово” и “старо”, а “ово” и “старо” јесу то што јесу не кроз себе, него кроз “друго” и “ново”, ако, коначно, сваки елемент бића јесте само члан супстанционалног односа, *односа-супстанције*, онда се вечно нарушаван закон идентитета, вечно обнавља самим својим нарушавањем.

Овом потоњом поставком се, истовремено, даје одговор на старо питање, и то: “Како је могуће да свако А јесте А?” Да, у овом случају из самог закона идентитета избија извор који руши идентитет, али зато ово рушење идентитета јесте моћ и снага његовог вечног васпостављања и обнављања. Идентитет, мртав као *факт*, може да буде и неизоставно ће бити жив као *акт*. Закон мноштва, пак, неће тада бити свеопшти закон бића, такођећи, површинског, него површина дубинског бића - не на геометријски начин, већ спољашњим обликом разуму недоступне дубине *живота*, и у том *животу* он може да има свој *корен* и своје *оправдање*. Слеп у својој стварности, закон идентитета може бити разуман у својој створености, у свом вечном стварању; телесан, мртав и убиствен у својој статистици, он може бити духован, жив и животворан у својој динамици. На питање: “Зашто А јесте А?” одговарамо: “А јесте А, зато што оно, вечно бивајући не-А, у том не-А налази своју потпрду као А”. Тачније: А јесте А зато што оно јесте не-А. Будући да није једнако А, тј. самом себи, оно се у вечном поретку бића увек успоставља снагом не-А, као А. Уосталом, о томе ће даље бити говора.

Дакле, закон идентитета неће бити заснован у свом нижем, разумском облику, него у некаквом највишем, умном. Овај “*највиши облик закона идентитета*” - основно је откриће о. архимандрита *Серафима Машикина*; уосталом, вредност открића показује се само приликом конкретне разраде система философије.³⁹

Уместо празног, мртвог и формалног само идентитета “А = А”, на основу кога би А морало да буде самостално, само-утврђено, да стоицистички искључује свако не-А, добили смо садржајан, животан, реалан само-идентитет А, као онога које себе вечно одбацује и које у свом само-од-

бацивању вечно себе задобија. Ако у првом случају А јесте А ($A = A$) услед тога што је из њега *све* искључено (*и оно само у његовој конкретности*), онда сада А јесте А кроз утврђивање себе као не-А, кроз прихватање и угодбљивање свега себи.

Одавде је јасно *какав* је само-доказиви Субјекат и у *чему* је његова само-доказивост, уколико само он уопште постоји.

Он је такав да он јесте и А и не-А. Означимо ради јасноће не-А преко В. Шта је - В? В јесте В; али оно би било само *слеп* В, уколико уједно не би било и не-В. Шта је не-В? Ако је оно једноставно А, онда би А и В били идентични. А би, као А и В, било само једно просто, голо А, баш као и В. (Као што ћемо видети, у јересологији ово одговара модалizmu, савелијанству и сл.). Да не би било просте синонимије "А = А", да би била *реална* једнакост "А јесте А, јер А јесте не-А", неопходно је да само В буде реалност, тј да В истовремено буде и В и не-В; ово потоње, тј. не-В ради јасноће ћемо означити преко В. Преко В круг може да се затвори, будући да у његовом "другом", у "не-В" А налази себе, као А. Престајући у В да буде А, А од другог, али не од онога с којим се изједначава, тј. од В, посредно добија себе, али већ као "доказано", већ као установљено. Исто се односи и на сваки од субјеката А, В, В тројичног односа.

Само-доказивост и само-заснованост Субјекта Истине Ја јесте однос према *Он* преко *Ти*. Преко Ти субјективно Ја постаје објективно Он, и у последњем има своју потврду, своју предметност као Ја. Он је испољено Ја. Истина созерцава Себе преко Себе у Себи. Али сваки моменат овог апсолутног чина и сам је апсолутан, и сам јесте Истина. Истина је созерцавање Себе преко Другог у Трећем: Отац, Син, Дух. Такво је метафизичко одређење "суштине - οὐσία" само-доказивог Субјекта, која је, како се види, супстанцијални однос. Субјекат Истине јесте однос Тројице, али - однос који је супстанција, однос-супстанција. Субјекат Истине јесте Однос Тројице, а будући да конкретан однос уопште јесте систем аката животних делатности, у датом случају - бесконачни систем аката, синтетизованих у јединицу или, још, бесконачан јединични акт, онда можемо да тврдимо да οὐσία Истине јесте Бесконачан акт Тројице у јединству. Касније ћемо конкретније објаснити бесконачан акт Живота.

Али шта је сваки од "Тројице" у односу према бесконачном акту-супстанцији?

Реално то није исто што и сав Субјекат, и исто тако

al premlne vaitov i a fionshorjn

реално - то је исто што и сав Субјекат. Због неопходности даљих размишљања именовали смо га као "не то", као "ипостас - ὑπόστασις", док смо већ раније увели термин "суштина - οὐσία" да бисмо га означили као "то исто".

Дакле, Истина је јединствена суштина у три ипостаси. Не три суштине, већ једна; не једна ипостас, већ три. Ипак, при свему томе, тријостас и суштина су - једно исто. Изражавајући се донекле непрецизно, рећи ћу: "Ипостас је - апсолутна личност". Али, поставља се питање: "У чему је личност, ако не у суштини?" И још: "Зар се суштина даје другачије до у личности?" Да, а ипак све претходно утврђује да није једна ипостас, већ три, мада је суштина - конкретно једна. И зато је нумерички, бројем - један Субјекат Истине, а не три.

"Свети и блажени оци наши, - пише аџа Таласије - како јединствено божанско биће триипостасним признају, тако и св Тројицу као јединосушну исповедају - Јединица, која се простире код њих до Тројице, пребива као Јединица; и Тројица, сабирајући се у Јединицу, пребива у Тројици. И то је чудесно - Тако се код њих чула непомерено и нелажно својству ипостаси, и неразделиво јединство суштине, тј Божанства Исповедамо Јединицу у Тројици, и Тројицу у Јединици, разделену сједињено и сједињену разделиво"³¹.

"Зашто ипостаси има управо три?" упитаће ме неко. Ја говорим о броју "три" као иманентном Истини, као унутрашње нераздвајном од ње. Не може бити мање од три, будући да само три ипостаси одувек чине једна другу оним што оне одувек јесу. Само у јединству Тројице свака ипостас добија апсолутну потврду која је одређује као такву. Изван Три нема ни једне, нема Субјекта Истине. А више од три? Да, може бити и више од три, кроз прихватање нових ипостаси у недра Тројичног живота. Међутим, ове нове ипостаси већ нису удови на којима се држи Субјекат Истине, и зато нису унутарње-нужне за његову апсолутност; оне су - условне ипостаси, које могу да буду, а могу и да не буду у Субјекту Истине. Зато се и не смеју називати ипостасима у правом смислу и боље их је означити именом обојених личности и сл. Али, осим тога, постоји још једна страна, коју смо досад изостављали; касније ћемо је размотрити с усрдношћу, а засад ћемо само напоменути: у апсолутном јединству Тројице нема "поретка", нема редоследа. У трима ипостасима свака је - непосредно уз сваку, и однос двеју само може бити посредован трећом. Међу њима је апсолутно цезамисливо првенство. Али свака четврта ипостас уноси у однос прве три према себи овај или онај поредак и, значи, собом поставља ипостаси у неједнаку делатност у односу према себи као четвртој ипостаси. Одавде се види да од четврте ипостаси настаје сасвим нова суштина, док су прве три биле иста суштина.

Другим речима, Тројица може да буде без четврте ипостаси, док четврта - не може да има самосталност. Такав је општи смисао тројичног броја.

ПИСМО ТРЕЋЕ: ТРОЈЕДИНСТВО

“Тројица једносушна и нераздељива, јединица три-ипостасна и савечна” - ето једине схеме која обећава да разреши ёлох, наравно, ако је уопште могуће удовољити захтеву скепсе. Једино њу не би растопио пиронизам, ако би је срео остварену у искуству. Ако уопште може да постоји Истина, онда ево пута ка њој, уз то, јединог Али да ли је он у стварности проходан, није ли он само захтев ума, макар и нужан и неизбежан за њега, то није јасно. Нађена је за ум једина могућа идеја истине; ипак, не ризикујемо ли да останемо само на идеји - то је питање. Истина је несумњиво оно што смо о њој рекли; али постоји ли она уопште - то не знамо. Ово питање је на реду. Али пре него што у истраживању нашег садашњег питања кренемо напред, појаснићу језиком богословља идеју Триипостасног Бога, о којој смо до сада говорили у философским терминима.

Идеја једносушности се, као што је познато, изражава термином ομοούσιος, ομουσιος. Око њега и из њега су произишавали, у суштини, сви тринитарни спорови. Загледати се у историјат ових расправа, значи обухватити све боје и све нијансе којима се бојила идеја једносушности. Али ја могу да се избавим од овог рада, позивајући се на “Историјате догматских спорова”.⁵⁰

Као што је познато, ни световна многобожачка литература ни црквена до-никејска литература нису познавале разлику између речи οὐσία и ὑπόστασις, разматраних потом као termini technici; у философској употреби речи, οὐσία се безусловно изједначавала са ὑπόστασις. Тако је чак било још у V веку хришћанске ере. Постоје сви разлози да се мисли како су и оји Првог васељенског сабора примали речи “ипостас” и “суштина” као истозначне и да уопште нису имали у виду ону разлику међу њима, коју је унела каснија мисао. Св. Атанасије Велики их користи као синониме и, чак 35 година после Никејског сабора, у једној од својих посланица категорички тврди да је “ипостас суштина и да не означава ништа друго до само суштаство”. На истим позицијама с Атанасијем стајало је старо поколење Никејаца.⁵¹ А крајем IV века бл. Јероним, у посланици

папи Дамасу, јасно говори да "школа световних наука не зна за друго значење речи ипостас осим суштина (usian)".⁵⁵ Али је такође познато да су у познијем богословљу и један и други термин почели да се разликују. Да се разликују - да, али да ли и да буду различити по садржини? Несумњиво, они се разликују један од другог као што се "десно" разликује у поређењу с "левим"; и "лево" - с "десним", али, питам, да ли је њихова садржина различита независно, по себи? Да ли је исправна тврдња да један термин (ипостас, ὑπόστασις) означава индивидуално, док други (суштина, οὐσία) означава опште?

- Овде као одговор може, пре свега, да послужи она околност да се изабрани пар речи на сваки начин подудара по садржини. Зашто је тако? Само зато што се оно што оне логички означавају изједначава једно с другим тек релативно, узајамно, али - не у себи, не по себи.

Ако бисмо дозволили себи грубо поређење, онда садржаји разматраних термина стоје један према другом као предмет и његов одраз у огледалу, као рука и њена дружбеница, као кристал који одражава удесно и кристал који одражава улево, итд. У свим се овим случајевима суштинска различитост једног објекта од другог схвата у потпуности јасно, али се логички не може окарактерисати другачије до позивањем на други објекат: у схватању се не даје једно исто, али када нас питају у чему је, заправо, различитост, онда ми не можемо а да фактички не поистоветимо различито, и формално смо принуђени да признамо идентитет.⁵⁶

Тако је и што се тиче термина "ипостас" и "суштина". Јер "једносушност" означава конкретни јединство Оца и Сина и Духа Светог, али никако не и номинално јединство; ομοουσιος је код Атанасија и старијих никејаца управо исте снаге као и ἐκ οὐσίας τοῦ Πατρὸς. Али ако је тако, онда је ὑπόστασις, да тако кажемо, лична суштина Оца и Сина и Светог Духа, будући да се сваки од Њих разматра одвојено од других, ни најмање се не сливајући с другом ὑπόστασις и, истовремено, недељиво од ње. Ако је терминолошки, формално, реч ὑπόστασις постала принципно-различита од οὐσία, онда је садржински, по свом логичком значењу, ὑπόστασις остала савршено оно исто што и οὐσία. Бескрајна величина никејских отаца исказала се управо у томе што су нашли смелости да искористе речи идентичне по смислу, победивши вером разум, и да, добивши снагу захваљујући смелом узлету, чак с чисто филолошком тачношћу изразе неизрециву тајну Тројичности. Одавде је јасно да су сви покушаји да се οὐσία и

ὁμοῦσις разграниче, да се сваком од њих прида само-
стаална логичка поставка, без узајамног односа, изван кон-
текста догме, неизбежно морали да воде у ствари ка ра-
ционализовању догме, ка "дељењу недељивог"⁵⁷, ка тако-
званом тритеизму или тробожној јереси. Оптужба за три-
теизам виси још од давнина над главом Кападокијаца.
Наравно, она је неправедна; али, она је веома значајна. Још
већим нагињањем ка рационализму себе су обележили
омиусијани. Ὁμοῦσιος, омиусиос или ὅμοις κατ' οὐσίαν
значи "сличне суштине" ("подобносушно") и оно, чак и
када би му се додало значење ὅμοιος κατὰ πάντα "сличан у
свему", свеједно, никада не може да означи нумеричко, тј.
бројчано и конкретно јединство, на које указује ὁμοούσιος.
Сва снага тајанствене догме једним потезом је успо-
стављена једном једином речју ὁμοούσιος, пуноправно из-
говореном на Сабору 318, зато што је у њој, у тој речи, ука-
зано и на реално јединство, и на реалну разлику. Не сме се
без трепета испуњеног дубоким поштовањем и светог
страха сећати оног, бескрајно значајног, и по философској
и догматској вредности јединственог тренутка, када је гром
"Ὁμοούσιος" по први пут загрмео над Градом Победе. Ту
се није радило о стручном богословском питању, већ о
главном самоопредељењу Цркве Христове. И само једном
речју - "ὁμοούσιος", била је изражена не само христолошка
догма него и духовна оцена разумских закона мишљења.
Овде је разум био поражен на смрт. Овде је по први пут
ишћи ἐπ' οὐβί било објављено ново начело делатности разума.

Подсетимо се, у ствари, шта је целокупно хришћанско
схватање живота? Развијање музичке теме која је систем
догми, догматика. А шта је догматика? Рашчлањени Символ
Вере. А шта је Символ Вере? Та ништа друго до развијена
формула крштења - "У име Оца и Сина и Св. Духа". А пос-
ледње онда, свакако, представља откривање речи ὁμο-
ούσιος. Разматрати разгранато и хладовито дрво гору-
шично хришћанског схватања живота, као набујало зрно
идеје "једносушности" - није само логичка могућност. Не,
историјски је управо тако и било. Термин ὁμοούσιος и
изражава то антиномичко зрно хришћанског схватања жи-
вота, то јединствено име ("у име Оца и Сина и Св. Духа", а
не "у имена")⁵⁸ Трију Ипостаси⁵⁹.

Огњиште омиусијанског рационализовања била су у
знатној мери философска стремљења. Ето зашто је аскета
и духовни подвижник Атанасије Велики, који уз то, може
бити по пишћем одређењу није добио философско обра-
зовање и који је, у сваком случају, прекинуо са свим оним
што није од вере, математички тачно успео да изрази оно

што је и у много каснијем времену измакло тачном изразу за интелигентне умове.

Невероватно је колико су труда морали да уложе Кападокијци - они су се поносили својим универзитетским годинама - да се супротставе философској терминологији која их је вукла ка тритеизму. "Заједница природе (*κοινωνία*), сагласно смислу читаве кападокијске терминологије - истиче А. А. Снаски⁶⁰ - још не говори о реалном бићу суштине и не гарантује њено нумеричко јединство. Природа у Божанству и природа у људима може да буде једна, али своје конкретно остварење налази у ипостасима".

Без обзира на овај тритеистички тон својих списа, Кападокијци су у души били у потпуности православни и очевидно је да је њихово унутрашње разумевање ишло неизмерно даље од погрешних речи. Као да се исправља, *Василије Велики* у 38. писму изјављује: "Не чуди се ако кажемо да је једно исто и сједињено и раздељено, и ако у мислима представљамо, као у загонетки неко ново и необично сједињено дељење и подељено јединство".⁶¹ А *Григорије Ниски* у својој "Великој катихетичкој речи" категорички стаје изнад разума: "Који до танчина промисли у дубине тајне, тај, макар и обухватио некакав, услед недокучивости скроман, појам бого-познања, не може ипак да појасни речју ту неизрециву дубину тајне: како је једно исто и бројиво и измиче бројивости, и види се раздељено и садржи се у јединици, и разликује се у ипостаси и недељиво је као субјекат".⁶²

На тај је начин последња формула "једне суштине" и "трију ипостаси" прихватљива само утолико, уколико истовремено поистовећује и разликује термине "ипостас" и "суштина", тј уколико се поново своди на чисто мистичко, над-логичко учење старо-никејаца или на реч *ὁμοούσιος*. И напротив, сваки покушај да се наведена формула рационално прогумачи посредством смештања различитог садржаја у термине *οὐσία* и *ὑπόστασις* неминовно води било ка савелијанству, било ка тритеизму. До-атанасијевско богословље - богословље апологета који су се ослањали на античку философију, упадало је у грешку прве врсте (различити видови монархијанства), дајући несразмеран значај јединству Божанске суштине, лишавајући тиме ипостаси њиховог сопственог бића. Оно је час субординарно потчињавало Сина и Духа Светога Оцу, час стапало ипостаси. После-атанасијевско богословље, које се такође исказало античким терминима, грешило је на директно супротну страну, будући да је, за разлику од апологетског монархијанства, претерано инсистирало на самосталности ипос-

таси и тиме упадало у тритеизам. Ако је прво било склоно да ипостасну множину Божанства преобрати у привид, онда је друго, несумњиво, тежило ка уништењу Његовог суштинског јединства.

Равнотежа оба начела постоји код *Атанасија*. Његово богословље јесте она тачка где се нетачност, пре но што верско учење пређе са "-" на "+", своди искључиво на нулу. И зато је, може се рећи, Атанасије Велики искључиви носилац црквеног схватања што се тиче разматраног - догме о Тројици. Могуће је да се после њега богословље усавршило у појединим питањима, али, код кога је од каснијих Отаца у епохи сабора равнотежа двају начела била тако математички тачна, и код кога је очигледније била показана над-логичност догме него код овог поборника једносушности - нејправославнијег светитеља међу православнима.

"Међу заштитницима Никејског сабора - каже А. А. Спаски - Атанасије је заузео посебно место; он је био не само њихов вођа, него и показатељ њиховог положаја у цркви. Све сплетке, усмерене против никејског символа, у почетку су пре свега циљале на Атанасија; прогонство је служило као симптом растуће реакције; његов тријумф био је тријумф Никејског сабора и његове веронауке. Може се рећи да је Атанасије на својим плећима изнео никејски символ из вихора сумњи које је изазвао на Истоку. И није случајно што га је касније поколење Никејаца назвало спаситељем цркве и стубом православља". И није случајно, додаћу, што Григорије Богослов не налази довољно снажне речи да прослави Великог Александријца. Он је - "блажени, уистину Божији човек и велика труба истине", он је "прекратио слабост" Цркве, он је - "одважни поборник Речи" и "градитељ душа". Нису узалуд "најтежа трпљења која су за Атанасија подносили, подвижници сматрали највећим добитком побожности, сматрајући га далеко богоугоднијим и вишим од дуготрајних постова, лежања на голој земљи и других мука, каквима се они увек наслађују."⁶¹ "Најсветије око васељене, архијереј јереја, учитељ у исповедању, онај велики глас, стуб вере, онај - ако се тако може рећи - други «светилник» и претеча Христов, који поживе до дубоке старости, пуне благородних дана, после клевета, после подвига, после многих гласина о руци, после гласина да је убица, к себи пресељава Тројицу, за Коју је живео, за Коју је трпео муке". "Уверен сам - додаје Григорије Богослов - да ће по овом опису свако препознати Атанасија".⁶² И заиста, он је увек био на опрезу. Када су покушавали да веома деликатно - рационалистички кривотворе *ὁμοούσιος*, Атанасије жури да упозори Јовијана на оне "који се претварају да

исповедају никејску веру, а уистину је одричу изврћући реч „једносушни“, и без размишљања их назива аријанцима. А ево због чега: он - по речима Григорија Богослова - схвата да ће се „заједно са слоговима распасти нити васељене“, да овде ни најмањег одступања бити не може, да свако, наизглед најфиније рационализовање догме прави од ње со обљугавелу, да се не сме говорити о извртању догме, када се вечни Стуб Истине замењује прахом који разноси ветар по друмовима. „Оце никејске - писао је сам Атанасије - треба уважавати, иначе се они који не прихватају символ морају прогласити пре за све друго, само не за хришћане“. Сав смисао догме је у атанасијевском потврђивању ὁμοούσιος , и изван „једносушности“ само је таштина људских, ускомећаних мњења.

Ето зашто помало сирови Рим такође није подлегао никаквим смицалицама и зашто су се све удворичке, мудријашке речи источних полуаријанаца разбијале о камен вере - о непоколебљиви римски захтев за враћањем ка никејском символу.

Враћам се на питање о скепси.

Да закон идентитета не би био дат само као мутна основа разума, да бисмо се спасли од емпирије разума, која није ништа боља од емпирије чулности, било је важно изаћи изван граница разума, ући у ону област одакле потиче разум са свим својим нормама. То значи да би у искуству било нужно остварити синтезу апсолутног и релативног, примарног и секундарног, мировања и покрета, јединице и бесконачности итд. Разум не прихвата ове спојеве. Тамо где свако A јесте A и само A, тражена синтеза је апсолутно немогућа. Ако је она уопште могућа, онда само изван граница разума, при чему ће једном добијену синтезу разум замишљати као идеалну границу разума, као за њега онострану, заграничну, трансцендентну творевину - као регулативни принцип. Али, приликом покушаја да ову синтезу обухвати, разум, по самој својој структури, не може да прими њену целовитост и неумитно је разлаже на неспојиве, супротстављене термине. *Coincidentia oppositorum* се незадрживо распада и расила на узајамно искључујуће *opposita*. А кад је већ тако, онда ће за разум бити неизбежно било одстрањивање једног од термина у корист другог, било њихово ритмичко смењивање - борба, слична борби разнобојних визуелних поља у стереоскопу. Једно или друго, али не и синтеза! Узгред да кажемо, победа једног термина над другим одговараће овој или оној јереси, а смењивање поља - разумском „православљу“ уџбеника, какво је у пракси лажно православље, које представља букет неспо-

живих јереси.

У трагањима за веродостојношћу налетели смо на спој термина који за разум нема и не може да има смисла. "Тројица у Јединици и Јединица у Тројици" за разум не означава ништа, наравно уколико се овај израз узима у његовом истинском смислу који не повлађује разуму; то је својеврсни корен из два. И, упркос томе, сама нас постојећа норма разума, тј. закон идентитета и закон довољног разлога, доводи до оваквог споја, захтева да он има свој смисао, да буде полазна тачка целокупног знања. Осуђујући самога себе, разум захтева Тројицу у Јединици, али не може да је прими. А да би овај захтев, овај постулат ума доживео у искуству, (само уколико он уопште може да подлеже доживљавању у искуству!), ум мора да га замисли, мора себи да изгради нову норму. За последњу је пак неопходно надвладати разум - једино што имамо, мада неоправдано: мудрост Божанска и мудрост људска су се судариле. Зато ум сам од себе не би никада дошао до могућности оваквог споја. Само ауторитет "Онога Који Има Власт"⁶⁶ може да буде тачка ослоња у настојању. Поуздавши се и поверовавши да је овде, у овом настојању - Истина, ум мора да се ослободи своје ограничености у оквирима разума, мора да се одрекне затворености разумских теорија и да се окрене ка новој норми - да постане "нови" ум. Овде се управо и захтева слободан подвиг. Слободан: јер ум може да учини напор и узлигне се ка бољем, а може и да га не учини, остајући при оном коначном, условном и "добром" што он већ поседује. Подвиг: јер је потребан напор, напрезање, самоодрицање, збацивање "старог Адама" са себе, док истовремено све дато - "природно", коначно, познато, условно - вуче ка себи. Потребно је самопревађавање, потребна је вера. Ако је "неустрашиво Срце апсолутне Истине" - ἀληθείης ἐμπειθεὶς ἀτρεπὲς ἦτορ за којим је туговао Парменид⁶⁷ уопште достижно, онда пут ка Њему неће мимоићи гетсимански подвиг вере.

Аријанци и православци - ево типичног случаја где су се две позиције отворено супротставиле једна другој. "Док су православци - пише један истраживач⁶⁸ - постављали питање да ли је нужно да се у Богу мисле три стварна Лица, три недељива јединства Божанске Суштине, и одговарали на њега категорички потврдно, дотле су аријанци питали: може ли се мислити тројичност Божанских Лица при недељивом јединству њихове суштине, и одговарали - не, не може". Остварујући подвиг вере, православци су тражили обавезно, врховно; аријанци су пак, у унутарњој самоодбрани, питали: "А неће ли Истина затражити од нас

жртву?" и, опазивши Гетсимански врт, узмиджали су назад. И једни и други правили су слободан избор; међутим, аријани су своју слободу користили за своје ропство, а православци - за своје ослобађање из ропства плотске ограничености. "Дрзнули сте се да учите и мислите немогуће", писао је Евномije Василију Великом и Григорију Ниском о христолошкој догми.⁶⁹ То је крик телесности, крик разума који ходи стихијама света и себично дрхти над својом јединственошћу, разума који је задовољан собом без обзира на свој потпуни унутрашњи распад, разума који се у свом безграничном страху пред и најмањим болом усуђује да саму Истину прилагођава себи, својим слепим и бесмисленим нормама. Али за зверини страх за себе постоји само једно средство - бич. "Онај Који има власт" подигао га је над изопаченим разумом: "Заиста, заиста вам кажем: ако зрно пшенично паднувши на земљу не умре, онда једно остане; ако ли умре много рода роди. Који љуби душу своју изгубиће је, а ко мрзи на душу своју на овом свијету, сачуваће је за живот вјечни" (Јов. 12/24, 25). Који неће да униште душу своју, они нека пребивају у Гејени, у неугасивом огњу ёлохџ, "гдје црв њихов не умире, и огањ се не гаси".

Дакле, полазна тачка је - потпуно поверење и потпуна вољна победа над тежњом ка телесности, над колебањима која спречавају да се уздигне увис, да се разум зароби у послушању вере. Док ме облива крв, говорићу у папору: "Credo, quia absurdum est. Ништа, ништа своје не желим - не желим чак ни разум. Ти си један - само Ти. Dis animae meae: salus tua Ego sum! Уосталом, не моја, већ Твоја воља да буде. Тројица Јединице, помиљуј ме!"⁷⁰

Овај нужни стадијум личног развоја у историји Цркве типично показује II век, и он се невољно повезује с именом Тертулијана, који је свом својом пламеном личношћу искрено изразио први степен вере: Credo quia absurdum.⁷¹ Верујем упркос јавцима разума, верујем управо зато што у самом непријатељству разума према мојој вери видим залог нечег новог, нечег нечувеног и највишег. Нећу се спустити у пизине разума, ма каквим ме страховима он плашио. Већ сам видео да остајући уз разум пропадам у ёлохџ; сада хоћу да будем неразуман. А на његова удворичка уверавања ја ћу викнути: "Дажеш! чуо сам већ хиљаду пута!", и нек фијукне тада немилосрдни бич.

Блажен који је сачувао смисао обичаја отаца, њихових непро- свештених предања, сузом одговарао на пезање псама; који је вољом одбацио светле зга, који свету Библију чита с галупошћу, и који је, зачувши првено звоно, у поби, с лићастом и долатвом упалио пред ликом светим заветну свећу, и плакао пред њим.

Затим, попевши се на нови степенник, обезбедивши се од могућности да склизнем на ниво разума, говорим себи: *Сада верујем* и надам се разумевању онога у шта верујем. *Сада* бесконачно и вечно нећу преобратити у коначно и привремено, сада се врховно јединство не распада код мене на неспојиве моменте. *Сада* видим да је моја вера источник највишег појмања и да у њој разум задобија дубину за себе. И, одмарајући се од преживљеног труда, спокојно ћу поновити речи *Анселма* Кентерберijsког: "Credo ut intelligam. Прво ми се чинило као да нешто «знам»; после прелома почео сам да «верујем». Сада знам, зато што верујем".

Човечанству је било потребно девет векова да доспе у овакво стање. И, рекавши, ја прелазим на трећи степенник. Ја чиним разумном своју веру. Видим да је она поклоњење "Знаноме Богу",² да ја не само верујем, него и знам. Границе знања и вере се стапају. Топе се и нестају разумске преграде; читав разум претвара се у лову суштину. И ја, радостан, позивам: "Intelligo ut credam! Хвала Богу за све." "Тако сад видимо као кроз стакло у загонетки, а онда ћемо лијем к лицу; сада познајем нешто, а онда ћу познати као што сам познат"³ (Кор. 13/12). Човечанству је било потребно још девет векова да се успне на овај степенник.

Оваква су три стадијума вере - како у фило-генези, тако и у онто-генези. Али, описујући их, ја сам истрчао. Неопходно је вратити се и открити у чему се састоји последњи стадијум вере у Св. Тројицу, другим речима, како се у стварности доживљава истинитост догме, како се разрешава епоха.

Подвигом вере је савладана, побеђена и свргнута разумска "бесмисленост" догме. Схваћено је да је у њој - источник знања. Али коначни циљ је заправо њена *датост*. Последња, у условима земног живота, има два ступња: симболичко знање и непосредно знање, мада не и потпуно.

Подвиг вере је у томе да се од датг асерторичке истине света пређе на аподиктичку, која још увек није дата. Истину догме - да се сумњиво, мада присутно "овде" претпостави веродостојном, али још не присутном "тамо".

Закон идентитета и његов највиши облик схватили смо у њиховој могућности. Захтев да се прихвати *стварност ове могућности* означава неопходност да се из области појмова пређе у сферу живог *искуства*. Умпа би интуиција и била последња одлучујућа карика у ланцу закључака. *Без ње се вртимо у области постулата и претпоставки* веродостојне спознаје, који су, истина, неизбежни, али не видимо да ли се они задовољавају. Цео ланац, бачен ка небу, на тренутак је остао да виси у ваздуху, на тренутак се ока-

мешо у сгроженом положају. Али ако се он не закачи "талог", онда ће са злослутним звекетом и треском пасти на траг на нашу главу. Или можда, Истине уопште нема? Онда се читава стварност преобраћа у апсолутно-бесмислен и безуман кошмар, а ми смо принуђени да са смислене, али болне елох пређемо у безумну и заиста до краја болну агонију, вечно губећи дах, вечно умирући без Истине.

Било како било, али између Тројединог хришћанског Бога и умирања у безумљу *tertium non datur*. Обрати пажњу: не пишем ово хиперболично него дословно; чак ми недостају речи да се изразим још оштрије. Између вечног живота у недрима Тројице и вечне друге смрти нема никаквог међупростора, ни за даку. Или једно или друго.

Уистину: у својим конститутивним логичким нормама, разум је или потпуно бесмислен, безуман до најситнијег детаља своје структуре, сложен од недоказивих, и зато потпуно случајних елемената, или пак за основу има над-логичко. Или треба прихватити принципијелну случајност закона логике, или је неизбежно признање над-логичке основе ових норми - основе која је, с тачке гледишта самог разума, постулативно-нужна, али самим тим има антиномичку чврстину за разум. Али, прво разлаже разум, уносећи у свест вечно-безумну агонију, а друго га учвршћује подвигом само-савлађивања - крстом, који је за разум бесмислено одлајање себе од себе. Вера, којом се спасавамо, јесте почетак и крај крста и са-распећа у Христу. Али вера

оно што се зове "разумна", тј. "с доказима од разума", вера по Толстојевој формули: "Хоћу да схватим тако, да ми се свака необјашњива поставка показује као нужност ума" - таква вере је отврдли, зао, груб и камени талог у срцу, који га не пушта к Богу, завера против Бога, чудовишан пород људског егоизма, који и Бога жели да потчини себи. Много је видова безбожништва, али најгори међу њима је - такозвана "разумна", или, тачније, разумска вера. Најгори, јер осим непризнавања објекта вере ("ствари невидљивих") она, уз то, показује лицемерје, признаје Бога да би одбацила саму његову суштину - "невидљивост", тј. над-разумско.

"Шта је «разумна вера»? - питам се. Одговарам: «Разумна вера» је гнусност и смрад пред Богом". Нећеш веровати док год не одбациш себе, свој закон. А "разумна вера" управо и не жели да одбаци независност, и уз то тврди да познаје Истину. Али, не одбацивши себе, она код себе може да има само себе. Истина се упознаје кроз себе - не другачије; да би се Истина открила, треба је имати, а за то је неопходно престати да се буде једино собом и приближити се самој Истини. "Разумна вера" је начело

Својим конститутивним нормама
оно, што се зове "разумна" вера, која је...

ђаволске охолости, хтење да се не прими Бог у себе, већ самозвано и самовласно прогласити себе за Бога. Одривање од монизма у мишљењу ради Бога и јесте начело вере. Монистички континуитет јесте идеја водиља завереничког разума твари, који се отргао од свога Начела и Корена и сад се расипа у прах само-потврђивања и самоуништења. Дуалистички дисконтинуитет - јесте идеја водиља разума који уништава себе ради свог Начела и који се у сједињавању с њим обнавља и стиче своју чврстину.⁷⁵ У супротстављању двеју парова је - супротстављање твари која се дрзнула да пожели Творчево место и која се неизбежно сурвава из Њега у агонију вечног уништења, и твари која с кроткошћу прима од Истине вечно сједињавање с Богом: "Се раба Господња, да будећ мнѣ по слову Твому". Међутим, тако је ако Истина постоји. Последињи услов, као стражара крај моста, стоји при преласку у област Истине. Између већ пређене области знања у појмовима, знања о Истини (постулативног, па зато и могућег) и претпостављене, тражене области знања у интуицији - знања Истине (суштинског, које у себи садржи своју заснованост, па зато и апсолутног) лежи бездан, који се не може заобићи никаквим обилажењима, преко кога се не може прескочити никаквим напорима. Јер, потребно је стати на потпуно нову земљу, о којој код нас нема ни помена. Ми чак не знамо постоји ли у стварности та нова земља, не знамо, јер блага духовна, која тражимо, леже изван области земаљског сазнања: она су оно "што око не види, и ухо не чу, и у срце човјеку не дође" (1 Кор. 2/9; упор. Ис. 64/4). Али мост, који води не-куда, можда на онај, претпостављени крај бездана, ка Едему где не вену радости духовне, а који, можда, и никуда не води, јесте вера. Потребно нам је или да умиремо у аголији на нашем рубу бездана, или да идемо на срећу и тражимо "нову земљу", где "Правда живи" (2 Пет. 3/13). Слободни смо да изаберемо, али морамо да се одлучимо или за једно, или за друго. Или тражење Тројице, или умирање у безумљу. Изабери, црве и пиштаријо: tertium non datur!

Можда је управо у сагледавању неизбежности оваквог избора Блезу Паскалу и синула мисао да се клади на Бога.⁷⁶ С једне стране је - све, али још увек несигурно; с друге - нешто, што се глупаку чини као нешто, али се за познаваоца његове праве вредности претвара апсолутно ни у шта без онога, и у све, ако буде нађено оно. Најочигледнији облик идеје оваквог клађења изразио је један ситан трговац: он је искачио код себе мноштво кандила, икона, крстова и свакаквих светиња. Када је некакав "инте-

Свега има, а пошто је тако много, не може ништа изабрати, па се клади на Бога!

лектуалац" почео поводом тога да исказује свој скептицизам, трговац се изразио овако: "Е, господине! Све ово ме кошта педесет рубаља за годину, готово ништа за мене. Али, шта када једном почне да се продаје?!". Наравно, оваква формулација "Паскалове опкладе" звучи грубо, чак цинично. Свакако, чак и код самог Паскала она може да се учини исувише прорачунатом. И, без обзира на то, општи смисао овога клађења, увек једнак себи - несумњив је: треба поуздано ништа заменити за непоуздану Бесконачност, тим пре што онај који мења може у последњој опет да добије своје ништа, али сада већ као нешто: међутим, ако је за апстрактну мисао предност овакве размене одмах јасна, превођење ове мисли у област конкретног душевног живота не успева одмах: као рањена звер штити се разобличена самодовољност.

Самопотврђујући многобожачки разум још одавно је тумачио да су Христова обећања недоказива, јер се односе на будућа добра. Али Ариобије на то одговара да између две непоуздане ствари, ону ствар, која нам даје наду, увек треба претпоставити оној која нам је не даје.

Човек који размишља је већ схватио да на овој обали нема ничега. Ступити, дакле, на мост и поћи по њему! Потребан је напор, потребно је трошење снаге. А шта ако је тај труд узалудан? Није ли боље бити у предсмртним трзавима овде, крај моста? Или ићи мостом - ићи, можда, читавог живота, вечно очекујући другу страну? Шта је боље: вечно умирати - можда пред лицем обећане земље - смрзавати се у ледној хладноћи апсолутног ништа и горети у вечној грозници пиромичке елохје; или исцрпљивати последње снаге ради, могуће је, химере, ради фатаморгане, која ће се удаљавати сразмерно путниковим напорима да је досегне? Остајем, остајем овде. Али мучна туга и изненадна нада не дају чак ни да се мирно издахне. Онда скачем и трчим силовито. Али ми хладноћа, исто тако изненадног очајања, пресеца поге, бесконачан страх овладава душом. Трчим, силовито трчим назад.

Ићи и не ићи, тражити и не тражити, надати се и очајавати, плашити се трошења последњих снага и трошити их, упркос том страху, десетоструко, трчећи напред-назад. Где је излаз? Где прибежиште? Према коме, према чему журнути за помоћ? "Господе, Господе, ако постојиш, помози безумној души, Сам дођи, Сам ме приведи Себи! Хтео ја или не, спаси ме." Како можеш и како злaш, дај ми да Те угледам. Снагом и страдањима привуци ме!"

У овом усклику крајњег очајања - почетак је новог стадијума философирања, почетак живе вере. Ја не знам да ли

Истина постоји или је нема. Али целом својом утробом осећам да не могу без ње. И знам да је она, ако је има, за мене све: и разум, и добро, и снага, и живот, и срећа. Можда је нема; али ја је волим, волим више од свега постојећег. Према њој се већ односим као према постојећој и њу, можда непостојећу, волим свом својом душом и свим помислима својим. Због ње се одричем свега, чак и својих мишљања и своје судбине. Ја, који сумњам, понашам се уз њу као да не сумњам. Ја, који стојим на рубу ништавила, идем као да већ јесам на другој страни, у земљи стварности, оправданости и знања. Тројаким подвигом вере, наде и љубави савлађује се мртвило закона идентитета. Ја престajem да будем Ја, моја мисао престаје да буде моја мисао; непојмљивим чином одричем се само-потврђивања "Ја = Ја". Неко или Нешто помаже ми да изађем из своје самозатворености. То, по речима св. Макарија Великог, "Сама Истина побуђује човека да тражи Истину - αὐτὴ ἡ ἀλήθεια ἀναγκάζει τὸν ἄνθρωπον ἀλήθειαν ἐπιζητεῖν".⁷⁹ Неко или Нешто гаси у мени идеју да сам Ја - центар философских трагања, и ја на то место стављам идеју саме Истине. Будући ништа, али као једино што ми је дато, ја се, себи дат, несхватљиво за себе самог одричем тог свог јединог власништва, приносим Истини ону једину жртву која ми је дата, али и њу опет не приносим својом снагом, већ снагом саме Истине; као што је раније грешна самодовољност стављала себе на место Божије, тако сада се Божијом помоћи ја стављам на своје место Бога, мени још незнаног, али очекиваног и вољеног. Ја се одричем кукавног страховања за своју судбину и одлучним замахом вршим операцију над собом. Ја напуштам руб бездана и чврстим кораком ступам на мост, који ће се можда, провалити податим.

Своју судбину, свој ум, душу свег трагања - захтев за веродостојношћу, предајем у руке саме Истине. Ради ње се одричем доказа. У томе и јесте тешкоћа подвига, што се на жртву приноси најсветије, последње, и знаш да, ако и то изневери, ако се и та жртва покаже као узалудна, онда више нема кул да се дене. Јер она је - последње средство. Ако се сама Троједина Истина не покаже, где је онда тражити? И, приликом ступања на мост вере, нова се дубина открива у речима Посланице Јеврејима: "Вјера је пак тврдо чекање онога чему се падамо, и доказивање онога што не видимо" (11/1), у истим оним речима које су раније за разум биле тако неприхватљиво противречне.

Ради кокретнијег излагања, укратко ћемо размотрити какви су они основни правци у схватању вере, који су уобличени самом етимологијом речи "вера" у различитим језицима.

Руско "веритъ" /веровати/ означена, заправо, имати поверење, тј. садржи у себи упућивање на моралну везу онога који верује с оном коме верује. Донекле слично овоме је и немачко glauben веровати, баш као и истокоренске речи: erlauben дозвољавати, loben хвалити, geloben заветовати се, lieben волети и енглеско believe веровати у нешто, веровати, које потичу од ljub (упор. руско "люб у речи "любить"/пољети) и првобитно су означавале поштовати, имати поверење и такође одобравати. Грчко πιστεύειν повезано је с πειθεσθαι бити послушан, а заправо - који се да наговорити, "когда су убедили", али се такође односи и на само лице: "даривати поверењем", "имати поверење". Уз ово може бити цалисана пропорција:

πιστις : πιστός - вера : веран

Јеврејско אֱמוּנָה ге'емиц, од глагола אָמַן 'амаи подупирати, означава чврстину лица или ствари када се на њима темељити и, уз то је што је особично важно, истог корена с речју 'емиет истина. Дакле, ако руско веровати и немачко glauben указују на субјективни моменат вере, заправо на "веровање" као моралну делатност узајамног односа с Њским Лицем, онда јеврејско אֱמוּנָה ге'емиц означава природу тог Лица као природу Истине и указује на веру као на истинствовање, као на пребивање у Истини, схваћеној, паравно, на јеврејски начин.

Даље, латинско fides, као и грчко πιστις, означава удостојавање поверењем и само поверење; а глагол credere потиче од санскритског śradhbh, тј. "своје срце поверити (Богу)", тако да, по латинском обичају, има сакрално значење.⁶⁰

⁶⁰ Овде је до изражаја дошло тада владајуће гледиште А. Шлајхера по коме је санскрит био поистовeћен с праиндоевропским језиком. Тачније би било рећи да се латинска и санскритска реч налазе у коренској вези (прим. прев.)

ПИСМО ЧЕТВРТО: СВЕТЛОСТ ИСТИНЕ

Лакше и више од мене узлећеш над "пламтећим зидом свемира" ти, мој окрилаћени Друзе. Па ипак ја пишем, и писаћу ти - више себе, него тебе ради. Кандило непромењено баца снап светлости на Спаситељев Лик. Сада је глава јесења ноћ. Под прозором су полегли снегови. Све је замрло, не чују се чак ни ноћна клепала. Једино ја још тумарам по својој келији и чини ми се да сам већ одавно мртав. У овим немарним и разводњеним редовима - моја је веза са животом; ако још нисам сасвим умро, онда је то - захваљујући разговору с тобом, само с тобом, тихи Заштитниче, на кога ме сама помисао прочишћава и уздиже. Могу ли да ти не скицирам своје мисли? Јер ја се надам да ћеш ме, можда, ти донекле чути у овим писмима и да ће ме онда преплавити млаз тихог измирења, чистоте и вере. Вере...

У самој вери неочекивано сам за себе нашао први наговештај онога што сам тражио. Као што бива у фебруару: осмехне се сјајним осмехом умивено сунце; пирне благи ветрић; и мада је до пролећа далеко,

прирола

кроз сан сусреће јутро године -

мирише на нешто пролећно. Тако је и у молитви. Присиливши себе, ради љубави према Истини, ступио сам у лични, живи однос с Истином (нерало додајем шаблонско: само ако Она уопште постоји). Одрекao сам се себе и самим тим нарушио најнижи закон идентитета, зато што је престао да буде годо "Ја". Појавило се некакво оснажење Ја, али - у новом смислу. Оно Ја, које је захтевало доказ, почело је нејасно да усваја овај доказ, почело је да осећа да ће доказа бити. Као после болести, дошло је до некаквог обнављања. Осећала се већ бодреша свежина и удаљени продор саме Вечности; ишао сам као у праскозорној измаглици и разгледао нејасне облике саме Истине. Због нечега своје стање желим да упоредим с таквим стањем као кад би се тело претворило у меки восак и кроз све жиле његове потекло млеко: јер баш тако бива после дуге молитве праћене метанијама. Чини се да моје поређење изгледа смешно, али боље не могу да нађем. С овим се некако повезала љубав према људима, и у љубави сам пронашао почетни стадијум давно жељене интуиције.

Ако има Бога - а за мене је то било несумњиво - онда је Он, обавезно, апсолутна љубав. Али љубав није обележје

Бога. Бог не би био апсолутна љубав ако би био само љубав према другоме, према условном, према трулесжном, према свету, јер онда би љубав Божија била зависна од условног постојања па би, дакле, сама била случајна. Бог је апсолутно биће зато што је Он супстанцијални чин љубави, чин-супстанција. Бог или Истина⁸¹ не само да поседује љубав, него, пре свега, "Бог јесте љубав" - ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν" (1 Јов. 4/8, 16), тј. љубав је - суштина Божија, Његова лична природа, а не само Њему својствен стваралачки однос. Другим речима, "Бог јесте љубав" (тачније - "Љубав"), а не само "Који љуби", макар и "потпуно".⁸²

У овој је поставији - врх теоријске ("негативне") спознаје и прелаз на практичну ("позитивну"⁸³). Досад је сваки суд био праћен својом неизбежном сенком, условом: "Ако само Бог уопште постоји" Сада, у светлу интуитивно-дискурзивног знања, ова сенка копни и расплињује се. Али заједно с њом ишезава и могућност убеђивања, јер је дошло време подвижништва. Овде се тек уопштено могу означити неке црте овог новог пута, али се једино личним искуством свако може уверити у исправност свега будућег. Оно што за онога који је доживео представља већ апсолутно знање, теоретичару се чини само продужетком пробабилизма. Али код философа је experiments sticis обављен. Његова се претпоставка или показала као Истина, и тада - веродостојна Истина, или пак - као празна досетка. Али, ако је и ова претпоставка лаж, онда уопште нема Истине, у том случају сама поставка о лажи не може да буде истинита, итд. Философ упада у ἐλποή и принуђен је да почне све испочетка, да се мучи, поново проба и верује, вечно верује - верује до патње и до смрти. Не може се на једноставном нихилизму смирити онај који хоће Истину. "Веруј у Истину, надај се Истини, воли Истину" - ето гласа саме Истине који постојано звучи у души философа. И ако би га при првом покушају вере снашао неуспех, он би је се, с двоструком одлучношћу, поново прихватио. Уосталом, све ово пишем више ради формалног одговора на питање "А ако...?", него држећи се теме, јер искуство доказује да вера уvek успева. Како Једина Књига каже за Авраама: "И поверова Авраам Богу, а он му прими то у правду" (Пост 15/6-Рим 4/3) - послушао је тајанствени зов Непознате Истине, "вјером послуша кад би позван да изиђе у земљу коју нишане да прими у напљедство, и изиђе не знајући куда иде. Вјером дође у земљу обећану, као у туђу" (Јевр. 11/8, 9).

Како Авраам, тако и други праведници (в. Јевр. 11). "И да би се они опоменули онога из којег изиђоше, имали би

вријеме да се врате. Али сад боље желе, то јест небеско. За то се Бог не стиди њих називати се Бог њихов" (Јевр 11/15, 16). Ето искуства историје. Праведници су пожртвовали стремили ка "Невидљивом", тј. ка Небу које им није било дато, и Небо их је примило. И философ се, стремићи ка Истини, неће вратити ни идолопоклонству следе интуиције, ни самовољи горде дискурсије; не, он неће напустити своје стремљење ка

ЗНАНОМЕ БОГУ.⁸¹

Али размотримо ближе како и на основу чега Небо прима философа. — *for which — purpose*

Ма шта мислили о људском уму, увек имамо могућност да тврдимо да је он - људски орган, човекова жила делатност, његова реална снага, λόγος. У противном, ако га прогласимо "самим по себи" и, зато, нечим иреалним - δῖα-voia, неизбежно смо осуђени на исто толико неоспорно, унапред одређено порицање реалности знања.⁸² Јер ако ум није повезан с бићем, онда и биће није повезано с умом, тј. алогично је. Онда је неизбежан илузионизам и свакојаки нихилизам, који се завршава безвољним и јадним скептицизмом. Једини излаз из ове баруштине релативности и условности је - признавање повезаности ума с бићем и бића с умом. А ако је тако, онда чин спознаје није само гносеолошки, већ и онтолошки чин, не само идеалан, већ и реалан. Спознаја је реалан излазак онога који спознаје из себе, или, што је исто, реалан излазак онога што се спознаје у онога који спознаје - реално сједињавање онога који спознаје и онога што се спознаје.⁸³ Ово је основна и карактеристична поставка читаве руске и, уопште, источњачке философије. Ми смо је добили раније, донекле другачијим и сигурнијим путем, директно указујући на срце и душу овог "изласка из себе" као на чин вере у религиозном, у православном смислу, будући да истински "излазак" јесте управо вера, а све друго може бити сањарско и чудесно. Према томе, спознаја није хватање мртвог објекта од стране грабљивог гносеолошког субјекта, већ живи духовни однос личности, од којих свака свакој служи и као објекат и као субјекат. У суштини може се спознати само личност и само је личност може спознати.

Другим речима, сунтинска спознаја, схваћена као чин субјекта који спознаје, и сунтинска истина, схваћена као реални објекат који се спознаје - обе су реално једно исто, мада се и разликују у апстрактном разуму.

Сунтинска спознаја Истине, тј. укључивање у саму Истину, јесте, лакше, реалан улазак у педра Божанског Тројединства, а не само идеално дотицање Његове спо-

љашњости. Зато је истинска спознаја, спознаја Истине, могућа једино кроз човеково преобраћање, кроз његово обожење, кроз стицање љубави као Божанске суштине: који није с Богом, тај не познаје Бога. У љубави, и једино у љубави, замислива је стварна спознаја Истине. И обрнуто, спознаја истине разоткрива себе љубављу: који је с Љубављу, тај не може да не љуби. Овде се не сме говорити о томе шта је узрок, а шта последица, зато што су и једно и друго - тек стране једне исте тајанствене чињенице, уласка Бога у мене, као субјекта који философира, и мене у Бога, као објективну Истину.

Levi's ob { Разматран унутар мене (по моделу "Ја") "у себи", или, тачније, "по себи", тај улазак јесте спознаја: "за другог" (по моделу "Ти") јесте - љубав; и, коначно, "за мене", као оно објективизовано и предметно (тј. разматрано по моделу "Он"), јесте лепота. Другим речима, моја спознаја Бога, коју други добија кроз мене, јесте љубав према ономе који добија; предметно пак созерцавана, од стране трећег, љубав према другоме јесте лепота.

Оно, што је за субјекат знања - истина, за објекат је љубав према њему, а за онога који созерцава спознају (спознају објекта субјектом) - лепота.

"Истина, Добро и Лепота" - ова метафизичка тријада не представља три различита начела, већ једно. То је - један исти духовни живот, разматран из различитих углова. Духовни живот, као онај који извири из Ја, који у Ја има своје средиште - јесте Истина. Схваћен као непосредан чин другог - он је Добро. Предметно пак созерцаван од стране трећег, као нешто што зрачи напоље - он је Лепота.

Пројављена истина је љубав. Остварена љубав је лепота. Сама моја љубав је делатност Бога у мени и мене у Богу; ово са-делање је - почетак мог укључивања у Божански живот и биће, тј. у суштинску љубав, будући да апсолутна истинитост Бога управо у љубави износи себе на видело.

Бог, који ме познаје као своју творевину; који ме љуби кроз Сина као "лик" свој, као сина свог; који се кроз Духа Светог радује мени, као "подобљу" своме, активно зна, љуби и радује ми се, јер сам Му дат. Источник знања, љубави и радости овде је сам Бог. Али су моје познавање Бога, моја љубав према Богу, моје радовање Богу - пасивни, зато што ми је Бог само делимично дат и може се давати само у сразмери с мојим бого-уподобљавањем. А уподобљавање Божијој љубави јесте активна љубав ка ономе што ми је већ дато. Зашто управо љубав, а не знање и не радост? Зато што је љубав супстанцијални чин, који прелази са субјекта на објекат и који ослонац има - у објекту, док су

знање и радост усмерени на субјекат и у њему је - упориште њихове снаге. Љубав Божија прелази на нас, али знање и созерцатељна радост - пребивају у њему. Зато се и није оваплотила ни Ипостас Очева, ни Духа Светог (Параклит-Утешитељ, Који пружа радост), већ се оваплотио Син-Слово, ипостасна божанска Љубав, Срце Очево - ако смем да употребим снажну изреку Јакова Бемеа: Син Божији, по Јакову Бемеу, јесте "срце у Оцу - das Herz im dem Vater".⁸⁷

Да би се избегла непромишљена питања, потребно је истаћи онтологизам оваквог схватања љубави, који своје историјске корене има у древном, реалистичком схватању живота. У новом схватању живота, илузионистичком, господари психолошко тумачење љубави; и мада га прво не искључује, оно је исувише јадно у поређењу с њим. Овакво схватање, чини се, започиње од Лајбница - и јасно је зашто. Зато што за њега "монаде немају прозора или врата"⁸⁸ кроз које би се обављало реално узајамно дељање у љубави; зато, осуђене на самозатвореност онтолошког егоизма и чисто унутрашња стања, оне љубе само илузорно, не излазећи из себе посредством љубави. Тако се, под утицајем Фридриха Шнеа, рађа познато лајбницовско одређење љубави, које је он тако високо ценио и које је тако често било понављано.⁸⁹

По Лајбницу, заправо, љубав је "радовање срећи другог, или - срећа других, која се уједно сматра за сопствену".⁹⁰ Слично одређење налази се и у његовим необјављеним фрагментима. На пример, оно се налази у *Definitio justitiae universalis*; затим се, у I-ом писму упућеном Арноу (1661 г.) каже да је "љубав наслађивање туђом срећом - *amore[m] voluptatem ex felicitate aliena*"; у писму Арноу од 23. марта 1690. налазимо исто; коначно, у предговору за *Codex juris gentium diplomaticus* (1693) читамо: "*Милосрђе* је универзална благонаклоност, а *благонаклоност* је - стање љубави или уважавања. *Волећи или уважавати* значи наслађивати се срећом другог, или, што се своди на исто, туђу срећу сматрати за своју. - *Caritas est benevolentia universalis, et benevolentia amandi sive diligendi habitus. Amare autem sive diligere est felicitate alterius delectari, vel, quod eodem redit, felicitatem alienam adsciscere in suam*" итд.⁹¹

С малим преиначавањима, Лајбницова дефиниција је била понављана и у каснијој философији.

По К. Волфу "љубав је спремност душе за добијање насладе од среће другог - *amor est dispositio animae ad percipiendam voluptatem ex alterius felicitate*".⁹² Или још: "спремност да се из среће другог ствара велико задо-

вољство за себе јесте љубав. - Die Bereitschaft aus eines andern Glück ein merkliches Vergnügen zu schöpfen - ist die Liebe" ⁹³

Менделсон⁹¹ одрчује: "Љубав је гордост задовољавати се срећом другог".

Исто је оволико, ако не и више, илузорно схватање љубави и код Спинозе: то би се, уосталом, одмах могло предвидети, када знамо да је суштина наше душе, по Спинози, у спознаји⁹⁵ и да саму душу Спиноза не зове другачије до mens, што заправо значи - ум, мисао. "Љубав је наслађивање праћено идејом спољашњег узрока" - Amor est laetitia concomitante idea causae externae", каже он у "Етици",⁹⁶ при чему је психологизам ових речи посебно карактеристичан када се има у виду општа онтолошка обојеност спинозизма. За Лајбница и његове следбенике, као што смо видели, љубав се условљава представом среће другог; за Спинозу "идеја спољашњег узрока", тј. идеја о некаквом не-Ја, само прати наслађивање, као чисто субјективно стање Ја. Али, и код првог и код другог схватања љубави, она се тумачи искључиво психолошки и, значи, лишава се свог значења, као вредност. И не само то, она може да се сматра чак непожељном: јер, уистину, ако љубав никога никуда метафизички не изводи, ако она никога ни са ким не сједињује реално, ако није онтолошка већ само психолошка, онда зашто да се у њој види нешто вредније од обичног голицања душе? Али, будући источником лажних представа о узајамном дејству суштог, она се тим самим показује лажном и штетном. За психолошко тумачење љубав је исто што и жудња. При том ова мешавина вопште није случајна и споредна црта рационалистичке философије, већ дубоко укорењена нужна последица најсуштинскијих начела оваквог схватања живота. Јер љубав је могућа према личности, а жудња - према ствари; рационалистичко схватање живота апсолутно не разликује, а није ни способно да разликује личност и ствар, или, тачније речено, оно поседује само једну категорију, категорију постварености, и зато све што постоји, укључујући овде и личност, постварује и узима као ствар, као res. На овај је недостатак указивао још Шеллинг.⁹⁷

"Треска Спинозиног система, каже он, пипошто није у томе што он смешта ствари у Бога, већ у томе што говори о стварима, тј. у апстрактном схватању свих бића, у схватању саме бесконачне супстанције, која је за Спинозу такође ствар. Отуда беживотност његовог система, без душност облика, сиромаштво појмова и израза, неумољива суровост дефиниција, која савршено одговара апстракт-

... и ...

тности његовог начина мишљења; одавде је потпуно логично проистацао и његов механички поглед на природу".

У чему је, кад је већ тако, супротност ствари и личности, која се налази у основи супротности жудње и љубави? У томе, што се ствар карактерише кроз своје спољашње јединство, тј кроз јединство збира карактеристика, док личност свој суштински карактер има у унутрашњем јединству, тј. у јединству делатности самоизграђивања - управо у оном (самоутврђујућем) чистом Ја, о коме говори Филте. Дакле, идентитет ствари се установљава кроз идеитет појмова, а идентитет личности - кроз јединство њене самоизграђујуће или самоутврђујуће делатности. Но, затим, о двема стварима се никада у строгом смислу речи не сме рећи да су оне - "идентичне"; оне су - само "сличне", макар и "у свему - *κατὰ πάντα*", само "налик" једна другој, макар и по свим обележјима. Зато идентитет ствари може да буде родни, генерички, по роду (*identitas generica*, *κατὰ τὴν τοῦ ἰδέι*),⁹⁸ или врсти, специфични, по врсти (*identitas specifica*), речју - обележајан по овом или оном броју обележја, укључујући овде и подударност по трансфинитном мноштву обележја и чак - гранични случај - по свим обележјима, али ипак - не нумерички, не бројчани, не по броју (*identitas numerica*, *κατὰ τὴν ἀριθμὸν*).

Појам о бројчаном идентитету неприменљив је на ствари: ствар може бити само "таква" или "онаква". Напротив, о двема се личностима, у суштини, не може говорити да су оне "сличне", већ само "идентичне" или "не идентичне". За личности, као личности, могуће је или њихов нумерички идентитет, или - никакав. Истина, говори се понекад о "подударану личности", али то је погрешна употреба речи, пошто се под тим, у ствари, не подразумева подударност личности, него подударност ових или оних својстава њихових психо-физичких механизма, тј реч је о томе да се то односи на нешто у личности - али не и на личност. Личност, схваћена у смислу чисте личности, за свако је Ја само идеал - врхунац стремљења и самоизградње. Али за љубав чистих личности, тј. таквих личности, које су у потпуности овладале механизмом свога склопа, које су продуховиле своје тело и своју душу, за љубав таквих личности могућа је само чиста нумеричка идентичност, *ἀποουσία*, док је за чисте ствари могућа само чисто генеричка сличност, *ὁμοιουσία*. Личности, пак, још увек нечисте, уколико су постварене, плотске, телесне, утолико су и способне за "изједначавање" с жудњом; а уколико су чисте и одрекле се "постварености", утолико су

способне за "поистовећивање" с љубављу.

Али шта је та поствареност личности? То је – ограничена само-једнакост њена, која јој даје јединство појма, само-затвореног у свеукупности својих обележја, тј. мртвог и непомичног појма. Другим речима, то није ништа друго до рационалистичка "појмљивост" личности, тј. њена потчињеност разумском закону идентитета. Напротив, лични карактер личности је – живо јединство њене самостваралачке делатности, стваралачки излазак из њене затворености у себе, или, још, њена несместивост ни у какав појам, те отуд њена "непојмљивост" и, према томе, неприхватљивост за рационализам. Победа над законом идентитета – ето шта уздиже личност изнад беживотне ствари и шта је чини живим центром делатности. Али, разумљиво је да је делатност по самом свом бићу несхватљива за разум, јер делатност је стваралаштво, тј. додавање стварности онога што још није стварност, и, дакле, преваладавање закона идентитета.

Рационализам, тј. философија појма и разума, философија предмета и беживотног мировања – рационализам је, дакле, још једном у целини повезан са законом идентитета и сажето може бити окарактерисан као омиуисијанска философија. То је – философија плотска.

Напротив, хришћанска философија, тј. философија идеје и ума, философија личности и стваралачког подвига, ослања се још једном на могућност преваладавања закона идентитета и може да се окарактерише као омоусијанска философија. То је – философија духовна.

Стремљење ка чистом омиуисијанству као ка својој крајности, одређује историју пове философије у Западној Европи; тежња ка чистом омоусијанству чини својеврсном природу руске и уопште православне философије. При том нама није важно што ни тамо, на Западу, ни овде, код нас, нема до краја доведеног ни омиуисијанског, ни омоусијанског мишљења. Та ми знамо да је прво – и ипаче немогуће другачије до као у Гејени огњеној, а друго – до као у рају, у просветљеном и продуховљеном човечанству. Али су тенденције и једне и друге философије до те мере одређене да је њихово прецизно разграничење закономмерно и лако остварљиво.

Превлашту западне философије објашњава се прогоњеност и мала употребљивост термина "нумерички идентитет". Када се говори о идентитету, онда се мање или више одлучно под њим подразумева потпуност сличности, не више, како се о томе својевремено, тј. почетком XX века, изразио Дести де Траси⁹⁸ ("идентитет, каже он, значи

juste est, juste de ressemblance
својство сличности

савршену и потпуну сличност; *identité veut dire similitude parfait et complète*") и како је сада о томе јасно рекао Палагије,¹⁰⁰ а заправо да "чиста она истина" јесте она - која може бити изложена у бесконачно-многим усклађеним поступцима суђења". Ова је, или овој слична мисао, утемељена у најновијим одређењима идентитета у логици. Овде се идентитет дефинитивно и свесно замењује сличношћу.

Уништење идеје нумеричког идентитета - као што је речено - посебно се упадљиво показује у савременој логици. Али, било би сувише напорно за читаоце да се овде улази у детаље.

У оним случајевима где се на нумеричко јединство рачунало, покушај да се овај термин одреди остао је или на простом тумачењу, или на савету како извор идеје нумеричког идентитета треба тражити у само-идентитету свести. Тако Аристотел¹⁰¹ описно одређује идентитет речима: "ή ταυτότης ἐνότης τις ἐστὶν ἢ πλείονων τοῦ εἶναι, ἢ ὅταν χρεῖται ὡς πλείοσιν, οἷον ὅταν λέγῃ αὐτὸ αὐτῷ ταῦτόν - идентитет је врста јединства у бићу, било да је реч о неколико различитих бића, или о једном јединственом, разматраном као неколико. Тако се, на пример каже да је јединствено и једно исто биће идентично самом себи, и онда се то биће разматра као када би била два бића уместо једног".

С друге стране, већ по Лајбницу,¹⁰² у само-свести постаје познат реални, а уједно и морални лични идентитет.

Даље је ову идеју, мада, као што је познато, у веома измењеном виду развио Кант,¹⁰³ а преко њега она је утемељена у системе спекулативног идеализма код Фихтеа и Шелинга. Безброј су пута и у најразличитијим варијацијама философи најразличитијих праваца понављали ону основну тему, да је идеја идентитета уопште одраз само-идентитета. Ја (час - као производ рефлексије, час - као резултат несвесне пројекције и навике), или, другим речима, да идентитет у правом и примарном смислу може да се опази једино у самоидентитету личности, а не у самосличности ствари. На крају, "старешина"¹⁰⁴ марбуршке школе Херман Ковен¹⁰⁵ поново изјављује да је "самоидентитет бића рефлекс идентитета мишљења - *die Selbigkeit des Seins ist ein Reflex der Identität des Denkens*".

Општи закључак из речног је јасан: што је одређење идентитета строжије, тим изразитије у свом предмету обухвата знаковни идентитет и тим одлучније из свога разматрања искључује нумерички идентитет; при том, он има посла искључиво са стварима. Напротив, када се обра-

чунавају с нумеричким идентитетом, онда могу само да га описују, појашњавају, позивајући се на порекло идеје идентитета, налазећи, при том, именовани извор, именовани пра-идентитет у дубинама живе личности.

Природно је да другачије и не може да буде. Јер нумерички идентитет је најдубља и, може се рећи, јединствена карактеристика живе личности. Одредити нумерички идентитет, значило би одредити личност.¹⁰⁶ А одредити - значи дати појам. А дати појам личности није могуће, јер она се од ствари и разликује тиме што је, насуспрот последњој, која подлеже појму, те је зато "појмљива", она - "непојмљива", прелази границе сваког појма, трансцендентна је сваком појму. Могуће је једино створити симбол темелјне карактеристике личности, или пак ознаку, реч, и, не одређујући је, формално је увести у систем других речи и организовати је тако да она подлеже општим операцијама над симболима, "као када би" заиста била ознака појма. Што се садржити овог симбола тиче, она не може да буде разумска, већ само непосредно доживљава у искуству самостваралаштва, у делатном самоизграђивању личности, у идентитету духовне самосвести. Ето зашто је термин "нумерички идентитет" само симбол, а не појам.

Какав је општи закључак читавог одступања? Нужност строгог разграничења нумеричког идентитета и генеричког идентитета и, дакле, строго разграничење љубави као психолошког стања, које одговара философији ствари, од љубави као онтолошког чина, који одговара философији личности. Другим речима, хришћанска љубав мора на најнеприкосновенији начин да буде изузета из области психологије и пренета у сферу онтологије. И тек имајући у виду овај захтев, читалац може да схвати да све речено о љубави и све оно што предстоји да буде речено - није метафора, већ тачан израз нашег истинског схватања.

Човекова се спознаја Бога неминовно открива и показује као делатна љубав према твари која ми је већ дата у непосредном искуству. А испољена љубав према твари созерцава се предметно као лепота. Отуда - задовољство, радост, утеха љубављу приликом њеног сагледавања. Оно пак, што радује - назива се ленотом; љубав, као предмет созерцања - јесте лепота.

Мој духовни живот, мој живот у Духу, "богоуподобљавање" које ми се догађа, јесте лепота - она иста лепота прво-створене ствари, о којој је речено: "Тада погледа Бог све што је створио, и гле, добро бјеше веома" (Пост 1/31).

Воласти невидљивог Бога - то значи пасивно отвара

пред Њим своје срце и чекати Његово активно откровење тако, да у срце силази енергија Божанске љубави: "Узрок љубави према Богу је Бог - causa diligendi Deum Deus est" - вели Бернар од Клервоа.¹⁰⁷ Напротив, волети видљиву твар, значи давати примљеној Божанској енергији да се кроз онога који прима испоји наоколо, на исти начин на који дела у самом Триипостасном Божанству, давати јој да пређе на другог, на брата. За сопствене људске напоре љубав према брату је апсолутно немогућа. То је - дело Божије силе. Волећи, ми волимо кроз Бога и у Богу.

Само онај који је познао Тројединог Бога може да воли истинском љубављу. Ако нисам познао Бога, ако нисам имао удела у Његовој Суштини, онда нисам волео. И обрнуто: ако волим, онда сам имао удела у Богу, знам Га; а ако не волим, нисам имао удела и не знам. Овде постоји директна зависност знања и љубави према твари. Средиште њиховог исхођења је пребивање мене у Богу и Бога у мени.

"И по том разумијемо да Га познасмо, ако заповјести Његове држимо. Који говори: познајем Га, а заповијести Његовијех не држи, лажа је, и у њему истине нема; А који држи ријеч Његову, у њему је заиста љубав Божија савршена; по том познајемо да смо у Њему. Који говори да у Њему пребива, и тај треба тако да ходи као што је Он ходио" (1 Јов. 2/3-6). Али за сада је ово узајамно са-пребивање Бога и човека претпоставка слободне вере, и није чињеница искуства заснованог на принуди и моћи.

Готово искључиво овој зависности посвећене су Јованове Посланице.¹⁰⁸

"Да љубимо један другог - ἀλλήλους -, јер је љубав од Бога - ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν - и сваки који љуби од Бога је рођен - ἐκ τοῦ Θεοῦ - и познаје - γινώσκει - Бога. А који не љуби не позна Бога - οὐκ ἔγνω τὸν Θεόν - јер - ὅτι - је Бог љубав" (1 Јов. 4/7, 8). - "И сваки који љуби од Бога је рођен" Ово - није само промена, или побољшање, или усавршавање; не, то је, управо, потицање "од - ἐκ - Бога", прикључивање Светоме. Онај који воли, препородио се или се родио по други пут - у Нов живот; постао је "чеда Божије - τέκνον Θεοῦ", стекао ново биће и нову природу, "мртав бјеше и оживље" рали преласка у ново царство стварности (управо то и говори прича о блудном сину, Лк. 15/32). Нека се другима, људима "срца окамењеног", он и даље чини истим, просто човеком. Али се уистину у невидљивим дубинама његове "заблуделе" душе одиграла тајанствена промена суштине Еποχή и агонија апсолутног скептицизма биле су само муке рађања из тесне и тамне утробе плотског живота у необухватну ширину бесконачног и

озарујућег живота. Онај који љуби прешао је од смрти ка животу, из царства "вјка сего" у Царство Божије. Постао је "причасник у Божијој природи - θεῖος κοινωνὸς φύσεως" (2 Пет. 1/4). Дошао је у нови свет Истине, у коме може да расте и развија се; у њему пребива семе Божије, семе божанског живота (1 Јов. 3/9), семе саме Истине и истинског знања. Знајући Истину, он сада схвата зашто се с њим одиграла оваква промена: "Ми знамо - οἶδομεν - да смо прешли из смрти у живот [и, тим самим, из таме незнања у светлост истине] јер - ὅτι - љубимо брата; јер ко не љуби брата остаје у смрти. Сваки који мрзи на брата својега - нема у себи вјечнога живота" (1 Јов. 3/14, 15). Али ово - нема таутологишко значење, није смисао у томе да је "немати у себи вјечнога живота" само други израз за "који мрзи" и "који не воли", већ у значењу метафизичке повезаности двају стања. "Који нема вечнога живота", тј. који није ушао у живот Тројице, зато и не може да воли, јер сама љубав према брату је некакво појављивање, некакво изливање Божанске силе, која зрачи из онога који воли Бога. Обично, моралистичко тумачење, чини плитким и сировим говор Тајновидца, слаби метафизички ланац који спаја ова два чина - познања и љубави. Па и иначе, да узгред приметим, што се масивније и метафизички грубље и архаичније замишљају религиозни појмови, тим је дубљи симболизам њиховог изражавања и, значи, тим ближе прилазимо истинском схватању дословно-религиозног доживљаја. Овом се згуснутошћу и збијеношћу религиозних појмова одликује читаво ланце богослужење, које је у односу на протестантско и секташко богослужење исто што и старо црпно вино према млакој шећерној води. Навешћу, макар, поредак богослужења пред "Вѣрую" за литургију верних:

Њакон позива: "Љубимо једни друге да бисмо једнодушно (единомыслием) исповедали - ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους, ἵνα ἐν ὁμονοίᾳ ὁμολογήσωμεν..." ¹⁰⁹ Πῶς управо да исповедамо? На ово одговара хор, тј. у суштини, верници у лицу својих представника, прихватајући и завршавајући њаконов позив: "Оца и Сина и Светога Духа, Тројицу једносушну и неразделиву - Πατέρα, Υἱόν, καὶ ἅγιον Πνεῦμα Τριάδα ὁμοούσιον, καὶ ἀχώριστον." Тада се јереј три пута поклања и "глагола" тихо: "Љубићу те, Госпode, снаго моја, Господ је тврђава моја и прибежиште моје"; ако је свештеника неколико, онда они, поврх тога, изражавају један другом своју љубав братским целовима и узајамно сведоче: "Христос посреди нас". После овог само-сабирања у љубави Цркве, као целине, неопходно је одвајање од свега спољашњег, од свега што нема удела у овој љубави, од

Εἰς τὴν ἐκκλησίαν Π. ?

цркви туђег - света. Зато ђакон оглашава: "Двери, двери, премудрошћу пазимо - τὰς θύρας, τὰς θύρας ἐν σοφίᾳ πρόσχωμεν"; тј. "затворите двери, да когод туђи не уђе: слушаћемо мудрост"; напоменимо да је словенски превод израза "ἐν σοφίᾳ πρόσχωμεν" као "прелудростино вонмемъ" - нетачан, и треба га превести посредством "прелудрости вонмемъ".¹¹⁰ Сад када је припремљено све што је потребно за исповедање Тројице једносушне и недељиве, следи и сама "мудрост": народ - ὁ λαός, тј. само тело црквено, лева "Символ вере". Али сетимо се шта је "Символ вере". То - и историјски и метафизички није ништа друго до проширено излагање, као амплификација која објашњава, као рашчлањавате формуле крштења: "У име Оца и Сина и Светога Духа."¹¹¹ Изговарајући ову формулу, ми мислимо управо све оно што је садржано у Символу вере. Но, даље, шта је формула крштења? То, у суштини, није ни више ни мање до израз догме једно-сушности Пресвете Тројице. Тако се све што претходи "Вјерују" показује као припрема за "слушање" речи "једносушност", ὁμοουσία. "Једносушност" и јесте "премудрост".

Идеја оваквог поретка богослужења је јасна: само је узајамна љубав услов једино-мишљења - ὁμο-νοία, јединствене мисли оних који воле један другог, насупротив спољашњем односу једног према другом, који не даје више до подобно (слично)-мишљење - ὁμοι-νοία, на коме се заснива мироски живот - наука, друштвени живот, државност итд. А једино-мишљење даје основ на коме је могуће заједничко исповедање - ὁμο-λογησόμεν, тј. разумевање и признавање догме једно-сушности: ἐν ὁμονοία, у или посредством овог једино-мишљења ми дотичемо тајну Тројединог Божанства.

Иста идеја о нераскидивости везе између унутрашњег јединства верника и познања, а зато и слављења Бога који је "Тројица у јединици", садржана је и у јерејском возгласу на литургији: "И дај нам да једним устима и једним срцем славимо и величамо пречасно и величанствено име Твоје, Оца и Сина и Светога Духа, ниње и присно и во вјеки вјеков - καὶ δὲς ἡμῖν ἐν ἑνὶ στόματι, καὶ μιᾷ καρδίᾳ δοξάζειν, καὶ ἀντιπεῖν τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπὲς ὄνομα σου."¹¹² Разлика је тек у допунском моменту прослављања имена Тројединог Бога - прослављања које проистиче из верничког исповедања овог јединственог, у трима именима изреченог Имена.

Исти овакав, не јуридикко-морални, већ метафизички смисао има постапка: "Који говори да је у светлости [у истини], а мрзи на својега брата, још је у тами [у незнању].

Који љуби брата својега, у светлости живи, и саблазни у њему нема [тј. мрака незнања] а који мрзи на својега брата, у тами је, и у тами ходи, и не зна куда иде, јер му тама заслијепи очи" (1 Јов. 2/9-11). Светлост је - Истина,¹³ и та се истина непрестано открива; облик њеног преласка на другог је - љубав, исто као што је начин преласка непопустљивог, невољног да призна себе као таквог, мрака незнања - мржња. "Који добро чини од Бога је, а који зло чини не видје Бога" (3 Јов. 1/11). Унутрашња светлост душе у себи и њено испољавање у другоме толико тачно одговарају једна другој, да се по променама једне може без изузетка закључивати о другој. Нема љубави - значи нема истине; постоји истина - значи, обавезно постоји и љубав. "Који год у Њему стоји не griјеши; који год griјеши не видје Га нити Га позна" (1 Јов. 3/6). "Који је год рођен од Бога не чини griјеха, јер Његово сјеме - σπέρμα αὐτοῦ - стоји у њему, и не може griјешити, јер је рођен од Бога. По том се познају дјеца Божија и дјеца ђавоља: који год не твори правде, није од Бога, и који не љуби брата својега" (1 Јов. 3/9, 10). Љубав исто тако обавезно пренијетице из познања Бога, као што се светлост дије из светиљке и као што нонни миомирис струји из отворене чашице цвета: "познање се у љубав претвара - ἡ γνώσις ἀγάπῃ γίνεται."¹⁴ Зато је узајамна љубав ученика Христових знамење, знак њихове научености, њиховог знања, њиховог хоћења у истини. Љубав је лично обележје по коме се препознаје ученик Христов: "По том ће сви познати да сте моји ученици ако будете имали љубав - ἀγάπῃ - међу собом" (Јов. 13/35).

Али немогуће би било направити већу грешку него поистоветити духовну љубав онога који је спознао Истину с алтруистичким емоцијама и стремљењем ка "доброј човечанства", које се у најбољем случају ослања на природну самилост или на апстрактне идеје. За "љубав" у последњем, јудејском смислу, све почиње и завршава се у емпиријском раду, вредност подухвата оцењује се његовом видљивом радњом. Али за духовну љубав, у хришћанском смислу, ова је вредност - само варка. Чак је и морална делатност, као филантропија и сл., узета сама по себи, савршено ништавна. Не спољашњост, не "кожа" нарочитих делатности, пожељан је благодатан живот, који се прелива у сваком стваралачком покрету личности. Али је "кожа", као "кожа", емпиријска спољашњост и увек допушта кривотворење. Ни једно време не сме да одриче да се "лажни апостоли и преварливи посленици претварају у апостоле Христове"; да се чак "сам сотона претвара у Анђела Сви-

Ovaj paragraf je ova sukladni?

јетла" (2 Кор. 11/13, 14). Али ако све спољашње може бити кривотворено, онда су чак и највиши подвиг и највиша жртва - жртва сопственог живота - сами по себи - ништавни:

"Ако језике човјечије
и анђелске говорим,
а љубави немам,
онда сам као звоно које звони,
или пратораци који звечи.

И ако имам пророчтво
и знам све тајне
и сва знања,
и ако имам сву пјеру
и горе премјештам,
а љубави немам,
ништа сам.

И ако раздам све имање своје,
и ако предам тијело своје
да се сажеже,
а љубави немам,
ништа ми не помаже"

(1 Кор 13/1-3)¹¹⁵

Такозвана "љубав" изван Бога није љубав, већ само природна космичка појава, која исто тако мало подлеже хришћанској безусловној процени, као и физиолошка функција желуца. И, значи, тим пре је само по себи јасно да се речи "љубав" и "љубити", као и њихове изведенице, употребљавају овде у њиховом хришћанском смислу, и да изван интересовања остају породичне, сродничке и националне навике, егоизам, таштина властољубље и остали "отпаци људских осећања", који се прикривају речју љубав.¹¹⁶

Истинска љубав је излазак из емпиријског и прелазак у нову стварност.

Љубав према другом је зрачење истинског знања на њега; а знање је откривање Саме Триипостасне Истине срцу, тј. пребивање љубави Божије према човеку у души: "ако имамо љубав међу собом, Бог у нама стоји, и љубав је његова савршена у нама" (1 Јов. 4/12), ми нисмо ушли само у безличан, провиђајуће-космички однос с Њим, него и у личну очигледно-синовљевску везу. Зато "ако нам срце наше не зазире" - али, разуме се, баш само срце мора за своје суђење да буде бар унеколико очишћено од коре кала, од којег му је иструдила површина, и способно да суди о веродостојности љубави - тј. ако очедљеном свешћу сазнајемо да заиста љубимо, "не ријечју ни језиком, него дјелом и истином" (1 Јов. 3/18), да смо заиста добили нову суштину, заиста ушли у лични однос с Богом - онда "слободу имамо пред Богом" (1 Јов. 3/21), јер плотски о свему суди на

плотски начин. Јер "који држи заповјести Његове у Њему стоји, и он у Њему" (1 Јов 3/24); ако Њега љубимо, онда "у Њему стојимо, и Он у нама" (1 Јов 4/13).

Ми кажемо "љубав" Али, питамо се, у чему се конкретно изражава ова духовна љубав? У савлађивању граница самости, у излажењу из себе - за шта је потребна међусобна духовна веза. Ако речемо да имамо заједницу с Њим [Богом] а у тами ходимо, лажемо и не творимо истине. Ако ли у светлости ходимо, као што је он сам у светлости, имамо заједницу један с другим" (1 Јов. 1/6, 7).

Апсолутна Истина спознаје се кроз љубав. Али се реч "љубав", као што је већ разјашњено, не схвата у субјективно-психолошком, него у објективно-метафизичком смислу. Не тако да сама љубав према брату буде садржај Истине, како то тврде толстојевци и други њима слични религиозни нихилисти; не тако да се њом, том љубављу према брату све исцрпљује. Не и не. Љубав према брату је - долазак другоме, прелазак на другог, нешто као уливање у другог онога уласка у Божански живот, који се у самом субјекту који општи с Богом разумева као знање Истине. Метафизичка природа љубави је у над-логичком преваладавању толог само-идентитета "Ја = Ја" и у излажењу из себе, и то се дешава приликом истицања у другог, приликом уливања у другог ената Божије, која раскида окове ограничене људске самости. На основу овог излажења, Ја постаје у другом, у не-Ја, ово не-Ја, постаје једно-сушно брату - једно-сушно (ὁμοούσιος), а не тек подобно-сушно (ὁμοιούσιος), каква подобно-сушност и чини морализам, тј. жалови унутарње-безумни покушај људске, изван-божанске љубави. Издижући се изнад логичког, бесадрајно-празног закона идентитета и поистовећујући се с љубљеним братом, Ја самим тим слободно претвара себе у не-Ја, или, ако се изразимо језиком црквених песама, "пустоши" себе, "слаби", "оробљује", "унижава" (упор. Фил. 2/7), тј. лишава се обавезно-датих и својствених му атрибута и природних закона унутарње делатности по закону онтолошког стоиизма или идентитета; ради норме туђег бића, Ја излази из свог оквира, из норме свог бића, и добровољно се погчињава новом лику, да би тме укључило своје Ја у Ја другог бића, које је за њега не-Ја. Дакле, безличном не-Ја постаје лице, друго Ја, тј. Ти. Али баи у овом "оси-
роматичењу" или "слабењу" Ја, у овом "пустошењу" или "кенозису" - κένωσις себе збива се обратно успостављање Ја у својственој му норми бића, при чему ова норма већ није просто дата, него и оправдана, тј. она није просто присутна у конкретном простору и времену, него има васељенско и

DA BIL BIL DUBIEL

вечно значење. У другом, кроз своје унижавање, начин мог живота налази своје "искупљење" од власти грешног самопотврђивања, ослобађа се греха изолованог постојања, о коме су говорили грчки мислиоци.¹¹⁸ и у трећем се, као искупљен, "прославља", тј. потврђује се у својој нетрулежној вредности. Напротив, без унижавања, Ја би владало својом нормом само у потенцији, али не у акту. Љубав и јесте "да" које Ја говори себи самом; мржња, пак, - јесте "не" себи. Непреводиво, али изражајно, ову идеју Р. Хамерлинг¹¹⁹ истиче у формули: љубав је "das lebhafteste Sich-selbst-bejahen des Seins - живо себи-самом "да" бића". Љубав сједињује вредност са стварношћу,¹²⁰ уноси у стварност која нестаје дужност, дуг; а дуг, у ствари, и јесте оно што стварности даје дужину; без дуга, она је "реј" а с дугом - "цеуел". То љубав сједињује два света: "у томе је и величина, што је овде тајна - што су се пролазни лик земаљски и вечна Истина дотакли овде."¹²¹

Љубав онога који љуби, преносећи његово Ја у Ја љубљеног, у Ти, самим тим даје љубљеном Ти снагу да у Богу сазнаје Ја онога који љуби и да га љуби у Богу. Сам љубљени постаје онај који љуби, сам се издиже изнад закона идентитета и у Богу поистовећује себе с објектом своје љубави. Он своје Ја преноси у Ја првог посредством трећег итд. Али ова узајамна само-предавања, само-слабљења, само-унижавања оних који воле, једино разуму изгледају као низ који одлази у бесконачност. Издижући се изнад оквира своје природе, Ја излази из временско-просторне ограничености и улази у Вечност. Тамо је читав процес узајамног односа оних који се воле јединствен акт, у коме се синтетизује бесконачан низ, бесконачна серија појединачних момената љубави. Овај јединствен, вечан и бесконачан акт јесте једно-сушност оних који љубе у Богу, при чему је Ја једно исто с другим Ја и, уједно, различито од њега. Свако Ја је не-Ја, тј. Ти, на основу одрицања од себе ради другог, и - Ја, на основу одрицања другог Ја од себе ради првог. Уместо одвојених, разјединених, само-непопустљивих Ја, добија се двојница - дво-једино биће, које начело свога јединства има у Богу: "in is amoris, ut duo unum fiat; врхунац љубави је - да двоје буду једно" Али, при том, свако Ја, као у огледалу, види у Божијем лику другог Ја свој лик Божији.

Ова двојница као своју суштину има љубав и, као конкретно-оваплоћена љубав, она је дивна за предметно созерцање. Ако је за прво Ја полазна тачка једно-сушности истина, а за друго, за Ти - љубав, онда је у трећем Ја, у Он, тачка ослоњања већ лепота. У њему лепота побуђује љубав, а

Levinas и охвантајући постојење
аутоматски, однећуће,

љубав даје познање истине. Наслађујући се лепотом двојице, Он је воли и кроз то - сазнаје, одређује сваког, свако Ја у његовој ипостасној самобитности. Овим својим одређењем, Ја које созерцава успоставља само-идентитет созерцаваних ипостаси: првог Ја, као онога које воли и вољено је, другог Ја, као Ја вољеног и оног које воли - као Ти. Самим тим, кроз предавање себе двојници, пробијањем опне своје само-затворености, треће Ја се прикључује њеној једно-сушности у Богу, а двојица постаје тројица. Али Он, то треће Ја, као оно које двојицу созерцава предметно, само постаје начело за нову тројицу. Трећим Ја, све тројице међусобно срастају у једно-сушну целину - у Цркву или Тело Христово као предметно откривање Ипостаси Божанске љубави. Свако треће Ја може да буде прво у другој Тројици и друго - у трећој, тако да овај ланац љубави почиње од Тројице Апсолутне - која се својом снагом, као што магнет задржава све гвоздене опилке, простира даље и даље. Љубав је, по бл. Августину, "некакав живот, сједињен, или који сједињује у стреми - vita quaedam copulans vel copulare appetens".¹²² Сличну мисао исказује и Јован Скот Ериугена¹²³: "Љубав је - каже он - веза или спона чијим се посредством ствари сједињују неизрецивим пријатељством и нераскидивим јединством - Amor est connexio aut vinculum quo omnium rerum universitas ineffabili amicitia insolubilique unitate copulatur". То и јесте дах Духа Светог који теши радошћу созерцања, који је све-присутан и све-испуњава богатством благим, који пружа живот и својим уласком чисти свет од сваког кала. Али Његова живостваралачка делатност објашњаје се за схватање тек приликом највишег прогледавања духовности.

Тако изгледа схема само-образлагања личности. Али како конкретно износи себе на видело љубав - ова центрифугална сила бића, која извире из онога који познаје Истину? Не улазећи у детаље, подсетићу само на опште-познато место (1 Кор. 13/4-7) из Павлове "Химне љубави",¹²⁴ у којој је речено све:

"Љубав дуго трпи:

милокрпна је,
љубав не завиди,
љубав се не велича,
не надима се,

не чини што не ваља,
не тражи своје,
не срди се,
не мисли о зају,
не радује се неправди,
а радује се истини,

све споси,
све ијерује,
свему се пада,
све трпи"

Међутим, свака од трију ипостаси тројице, имајући у себи духовни живот - знање, љубав, задовољство - у различитим метафизичким аспектима, сходно особеном положају у тројици, одликује се и особеним типом свог духовног живота, особеним устројством његовим, особеним карактером читавог пута ка Богу. То придаје својеврсну, ову или ону, нијансу њеном знању, њеној љубави и њеној радости: тако је љубав прве ипостаси - пламена, ревносна; друге - кротка, жртвена; а треће - усхићена, треперава.

Ни интуиција ни дискурзија не дају знање Истине. Оно искрсава у души од слободног откривења саме Триипостасне Истине, од благодатне посете Духа Светог души. Почетак овакве посете је слободни чин вере, који је апсолутно немогућ за човекову самоту и који се остварује кроз "привлачење" од Оца Који је на Небесима (Јов. 3/31). Али онај који је извршио подвиг вере, не зна Чијом је снагом он извршен. Само поверовавши у Сина и добивши у Њему обећање Духа Светог, верник сазнаје ко је Отац (Лк. 10/22) - тек у Сину Божијем сазнаје Оца као Оца, и тако сам постаје син. Кроз Сина он добија Духа Светог и тада, у Утешитељу, созерцава неисказану лепоту Божије суштине, радује се неизрецивим дрхтајем, видевши унутар свога срца "светлост умну", или "таворску светлост" и сам постаје духован и прекрасан. Овако слушамо о томе у тропару преп. Сергију Радоњешком:

"весели се Дух Пресвети у теби,

Његовим пак делом, светлошћу украшен јеси,"

тј. Свети се Дух директно именује као Источник и Узрочник светле лепоте Преподобног. "Светлост умна", која се каткад сједињује с духовном "топлином" и "миомирисом" - и јесте умна интуиција за којом трагамо, интуиција која у себе укључује низ својих утемељења - савршена ленота као синтеза апсолутне конкретне стварности с апсолутном умном оправданошћу. Светлост умна - светлост је самог Триипостасног Божанства, суштина Божанска, која не да се једноставно даје, него се само-даје. То је - "светлост умна", која је засијала за свет од Рождества Господа Исуса Христа, како се пева у тропару Рождеству:

"Рождество твое Христе Боже наш,
возсия миром свѣт разума"

То је - "Светлост Христова", која "обасјава све". То је онај исти "свѣтъ мысленный", ради кога "душа утрнуоеть Тебѣ", Богу, како говори св. Григор, - светлост љубави Бо-

жије за коју се молимо:

"Любонію озари, молюся,
видѣти тя Слове Божій"
(Љубављу освети ме, молим те,
да бих те видео, Слово Божје).¹²⁶

она светлост, у чијем је виђењу - созерцање Божије, и зато - спасење за нас који не можемо да будемо изван Бога. Зар се православни не моле:

"Спаси мя Твоимъ осіяніемъ"
(Спаси ме Твојом светлостју).¹²⁷

И, видевши светлост, зар се не смирује:

"Не ибо есмь единъ, съ тобою Христе мой, свѣтомъ трисол-
нечнымъ, просвѣщающимъ миръ".

(Јер нисам сам, вш с тобом, Христе мой, светлостју три-
сунчаном која просвѣћује свет).¹²⁸

И не одаје ли он на јутрењу хвале "Оцу свјетлости"
или, тачније "видјела"¹²⁹ (Јак. 1/17),

"показавшему намъ свѣтъ"
(Који нам показа светлост)

И још, спремајући се да да отпуст, не изговара ли
бесконечно јерей диљиву молитву:

"Христе, свѣте истинный, просвѣщай и освѣщай всякого
человѣка, грядущаго въ мѣръ, да знаменуется на насъ свѣтъ лица твоего,
да въ немъ узримъ свѣтъ непрестанный..."?

(Христе, светлости истинска, просвети и обасјај сваког човека
који је у свету да би нас обележила светлост лица твога, да би у њему
видели светлост недостижну...)

Поменимо коначно:

"Свѣте тихій свѣтлая славы, безсмертнаго Оца, небеснаго, святаго
блаженнаго, Исусе Христе:

Пришедше на западъ солнца, видѣвши свѣтъ вечерній

Поемъ Оца, Сына и Святаго Духа Бога.

Достоинъ еси во вся времена пѣть быти гласы преподобными, Свѣте
Божій животъ даждь:

тѣмъ же мѣръ Тя славить".

(Светлости тиха свете славе, бесмртнога Оца, небеског, светог
блаженог, Исусе Христе:

Сунца које је стигло до заласка, видевши светлост вечерњу

Успевалимо Оца, Сына и Светога Духа Бога

Достојан си да у свим временима будеш успеваи гласом препо-
добним, Свѣте Божији који живот дајеш:

зато Те свет и прославља.)

Овде се рељефно оцртава повезаност свих идеја које
разматрамо. Господ Исус је кротка, тиха светлост ол свете
славе бесмртнога, значи, светог, и зато блаженога Оца
Небеског. Али он, ово тихо Сунце свету, изашло на земљи
и затим зашло, тако да поново није с нама. Видели смо
светлост овог залазећег Сунца, и у њој, у светлости овога
Светла смо "узрѣли свѣтъ" Приносудне Тројице. Зато
сада и прослављамо Њу, Оца и Сына и Светога Духа - Бога;
Сина Божијег, који оним трисунчаним просветљењем твари
даје живот свету, свет слави у благодарним црквеним пес-

Бр. Мок

мама.

Али ово су, готово насумице узета, из бескрајног мноштва осталих, места о таворској светлости. Идеја благодатне светлости једна је од малобројних основних идеја свега богослужења, јер су богослужење састављали људи одуховљени, људи који су у искуству спознали благодатно знање. Да, светлост духовна...

Светлост је већ и у чулном созерцању оно што је пре свега само по себи дивно, интуитивно дивно. Све остало, као звук, мирис, топлота итд. - бива прекрасно пре кроз ритмичку сегментацију; оно није дивно у личном, интуитивном смислу, већ у смислу извесног интелектуалног задовољства. Скретућемо пажњу и на то да је тон, сам по себи, у својој апсолутној висини готово и непамят, а мирис или укус - чак и необновљив у представи. Релативна висина тонова, тј некакав несвесно усвајан рационални садржај - ето шта чини предмет музичког уживања¹²⁹; по оштроумном Лајбницовом исказу, душа, слушајући музику "не-свесно вежба аритметику"¹³¹, тј. ону делатност која се одувек сматрала узором и типом рационалности. Светлост је пак дивна независно од свих рашчлањавања, независно од форме - по себи, и она сама све видљиво чини прекрасним. "Нема тако одбојног објекта, кога интензивна светлост не би чинила лепим - каже један готово савремени писац. И стимуланс који она даје осећањима, и својствена јој одлика некакве бесконачности, слично простору и времену, припада свакој материји радостан изглед".¹³² Лепота, као некаква појава или испољавање онога што постаје објективно, суштински је повезана са светлошћу, јер је све појавно управо светлост, или, како сведочи Апостол - "све што се разоткрива свјетлошћу се објелодањује - та δὲ πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτός φανεροῦνται" (Еф 5/13). А кроз то се оно сједињује са светлошћу која га објелодањује и само се преображава у светлост, о чему, опет, учи Апостол у речима: "све што се објелодањено, излази на свјетлост - πάν ὃν τὸ φανερούμενον φῶς ἐστίν" (Еф. 5/13). Дакле, ако је лепота управо појавност, а појавност - светлост, онда је, понављам, лепота - светлост и светлост - лепота. Апсолутна светлост је апсолутна красота - сама Љубав у њеној целовитости, и она чини сваку личност духовно-прекрасном. Крунишући љубав Оца и Сина, Дух Свети је и предмет и орган созерцавања прекрасног. Ето зашто аскетику, као делатност усмерену на созерцавање неизрециве светлости Духом Светим, свети оци нису називали науком, нити духовним радом, већ уметношћу - мајсторством, чак уметношћу и мајсторством пре свега, -

"уметношћу над уметностима", "мајсторством над мајсторствима".¹³³ Теоријско знање (теоретическое знание) - философија - је љубав према мудрости, љубо-мудрије; теоријско знање (теоретическое) пак, созерцавајуће знање, које пружа аскетика, је филокаліа, љубав према лепоти, љубо-летије. Зборници аскетских творевина,¹³⁴ који се још одавно називају Филокалије, Филокаліа, уопште нису Доброто-љубије у нашем, савременом смислу речи. "Доброта" се овде узима у древном, општем значењу, које пре означава лепоту, него морално савршенство,¹³⁵ и значи лепото-љубије. И уистину, аскетика не саздаје "доброг" човека, већ дивног, и карактеристична особина светих подвижника уопште пије њихова "доброта", која се може наћи и код плотских људи, чак код сасвим грешних, већ лепота духовна, заслепљујућа лепота блиставе, светле личности, угојеном и плотском човеку недоступна. "Ничег прекраснијег од Христа" - Јединог безгрешног - "нема".¹³⁶ Уосталом, нећемо говорити о подвижништву: та посвећују се читање књиге да би се описао аскетски пут ка вечној Истини - јединствени пут: у аскетици, као и у математици, нема царских путева, јер само очишћено срце може у себе да прими неизрециву светлост Божанства и да постане прекрасно.

Пошто је човек прекршио заповест - каже св. Макарије Велики - демон је целу душу његову покрио мрачним велом. Али, гле, долази благодат и цео вео скида тако да очишћена душа уживајући у сонственој природи, творењу непорочној и чистој, стално созерцава славу Истините Светлости и Истинито Сунце Правде, које сјаја у срцу."¹³⁷ "Као што јасно око, будући чисто, увек види сунце, тако и ум, очишћен се потпуно, увек види славу Светлости-Христа, и с Господом пребива дан и ноћ, алаик ономе како тело Господње, сједињени се с Божанством, увек са-пребива с Духом Светим. По ову меру људи не достижу одједном, већ тек напорима, патњом, великим подвигом."¹³⁸

Ово сопствено очишћење или самоисправљање, потребно је за сабирање читавог бића у срцу,¹³⁹ за унутрашње учвршћивање свих сила духа око срца - умом, вољом и осећањем. "Сабирање ума у срцу је слушање, сабирање воље - будност, сабирање осећања - узоржавање".¹⁴⁰ Ово тројако само-сабирање и има за последицу "улазак у храм унутарњи", у коме се може сагледати "храм небески". Светлост Божанског знања је својина очишћене личности. Али љубав Божија, која озарује праведника и лучи се већ и из њега, може, по неизрецивој милости Божијој, по молитвама Мајке Божије, ради некаквих посебних циљева, - може повремено бити видљива и за друге људе, који нису достигли духовност: усамљеност подвижника је само пут ка највишем сједињавању Границе самопостојаног Ја су поткопане и порушене код подвижника и кроз њега се у душу онога

код људи и у њиховој души

који му је близак улива неовдашња снага. Велика неизрецива светлост му блиста; али, да ли онај ко није достигао савршенство види у овој светлости све што се може и мора у њој видети? - Сумњам.

Тако је било чак и у Старом Завету: "И кад Мојсије слажаху с горе Синајске, и држаше у руци двије плоче свједочанства слазећи с горе, не знахаше да му кожа на лицу поста свјетла докле говораше с њим.

"И видје Арон и сви синови Израћљеви Мојсија, а то му се свјетли кожа на лицу, и не смјеше приступити к њему.

- а кад им Мојсије изговори, застрије лице своје покривалом.

Али кад Мојсије долажаше пред Господа да с Њим говори, скидаше покривало докле не би изашао; - Тада виђаху синови Израћљеви лице Мојсијево, гдје се свјетли кожа на лицу његову, те Мојсије опет застираше покривалом лице своје докле не би опет ушао да говори с Њим (Изал. 34/29-35).

Али оно што је у Старом Завету било такође јединствен изузетак за личног "садруга Божијег", у Новом је постало готово правило. Могу се бескрајно наводити приче о светлости од светих подвижника. Ево неколико таквих случајева за пример:

"Беше авва, злани Памво, за кога веле да се три године молио Богу говорећи: "Подај ми славу на земљи". Али Бог га прослави тако, да нико није могао гледати на лице његово због бљеска који је имао на лицу своме".¹¹

"Говорили су о авви Памву да је, као што је Мојсије добио облик славе Адамове, када се прославило лице његово (Изал. 34/29), тако и код авве Памва лице сјајало, као муња, и беше он као цар што седи на престолу своме. Такав беше и авва Силуан и авва Сисоје".¹²

"Причали су о авви Сисоју. Уочи смрти његове, када су око њега седели оци, лице му просја као сунце. И рече он оцима: "Ево дође авва Антоније" Мало после опет проговори: "Ево дође лик Пророков" И лице његово засја још светлије. Затим рече: "Ево, видим лик Апостола" Светлост му се лица удвостручи, и он с неким говораше. Тада га старци стадоше питати: "С ким, оче, беседиш?" Он одговараху: "Ево дођоше Анђели да ме узму: а ја молим да ме оставе још ради покајања". Старци рекоше: "Ти, оче, немаш нужде за покајањем". Он им одговори: "Не, уверен сам да још нисам ни почињао с покајањем". А сви знадоше, да је савршен. Паједном, опет лице његово заблиста налик сунцу Сви се ужаснуше, а он им рече: "Гледајте, ево Господа - Он рече: "Донесите ми изабрани сасуд пус-

кад-
бу-
ри-
вал

тињски" - и одмах предаде дух и беше светао, као мутња. Читав се храм испуни *миромисом*.¹⁴³

"Један је од отаца приповедао: неко се срео с авром *Силуаном* и, угледавши како је он *лицем и телом* светао, попут Анђела, пао је на лице своје. При том је казивао како су и неки други старици *имали овај дар*".¹⁴⁴

Један брат, који дође у скит келији авве *Арсенија*, погледа у двери и виде да *старац сав као огњен беше*. Брат овај удостојен беше виђења. Када закуца, старац изађе и, видевши брата као у неком ужасу, упита га: "Куцаш ли дуго? Ниси ли видео нешто овде?" Брат му рече: "Не". После беседе, старац га отпусти".¹⁴⁵

Од примера који су такођећи савремени, узимам само један одломак из приче Н. А. Мотошилова о његовој посети преп. *Серафиму* Саровском, почетком зиме 1831 године.¹⁴⁶ Овде ћемо видети како се умна ипсихија оваплоћује у свим сферама конкретне датости. Свети је објаснио Мотошилову да је једини циљ хришћанског подвига - стицање Духа Светог. Мотошилов је био у недоумици како да се сазида да смо у Духу Светом. Настављах причу речима очевица:

"Тада ме о Серафим чврсто ухвати за рамена и рече ми:

- Обојица смо сада, баћушка, у Духу Божијем!. Зашто ме не гледаш?

Одговорих:

- Не могу да гледам, оче, зато што из очију Ваших мутња сипа. Лице Вам је постало светлије од сунца и очи ме пску од бола!..

О. Серафим рече:

- Не бојте се, Ваше Богољубије! и сами сте постали свети, као и ја. Сами сте испуњени сада Духом Божијим, иначе не бисте могли ни мене оваког да видите.

И нагнувши ка мени главу, тихо ми шалташе на уво:

- Благодарите Господа Бога за неизрециву милост Његову. Видели сте да се нисам чак ни прекрестио, по сам се само у свом срцу умно поклонио Господу Богу и у себи говорио: "Господе, удостоји га да јасно и телесним очима види силазак Духа Твојега, којим удостојаваш Своје слуге када пристајеш да се појавиш у свјетлости величанствене славе Твоје". И ево, баћушка, Господ је за треп и услишио молбу убогог Серафима. Како да га не благодаримо за неизрециви дар, дат нам обојици. Овако, баћушка, Господ Бог не показује увек милост Своју чак ни великим подвижницима. То се благодат Божија сагласила да утеши оја јасно срце наше, као мајка чедољубива, заступањем Саме Мајке Божије. Зашто ме, баћушка, у очи не гледате? Просто гледајте и не бојте се - Господ је с нама!

Погледао сам му после ових речи у лице и обузео ме је још већи трепетни ужас. Замислите, усред сунца, у најблиставијој свјетлости његових подневних зрака, лице човека с којим разговарате. Видите покрете његових уста и израз очију његових, чујете му глас, осећате да вам је неко обухватио рамена, али те руке не видите, ни себе не видите, ни облик његов, већ само заслепљујућу свјетлост која се простира далеко, па неколико хвати околом, и обасјала својим снажним блеском и снежни прекривач који покрива пољану и спелеје пахуље које силају поврх мене и великог старца. Може ли се замислити ситуација у којој сам се тада налазио!

- Шта осећате сада? - упита ме о Серафим

- Нешто необично добро! - рекох ја

- Али како добро? шта управо?

Одговорих:

- Оссећам такву топлину и мир у души мојој, да никаким речима не могу то да изразим!

- То је, Ваше Богољубије, - рече баћушка о Серафим - овај мир за који је Господ рекао ученицима Својим: "Мир вам остављам, мир свој дајем вам; не дајем вам га као што свет даје. Кад бисте били од света, онда би свет своје љубио; а како пијесте од света, него вас ја од света изабрах, за то мрзи на вас свет. Али не бојте се, јер ја надладах свет". Ето тим људима, одрзнутим од "мира сего", по изабрацим од Господа, Господ и даје овај мир који сада у себи осећате. Шта још осећате - ушта ме о. Серафим

- Необичну топлину! - одговорих.

И он продужи:

- То је она топлина за коју се у Св. Писму каже: "Храће се од изобиља дома Твојега, и из потока сладости својих Ти их напajaју". Баш та топлина преплављује срца наша и разлива се по свим жилама нашим с неизрецивим задовољством. Од топлине ове срца наша као да се топе, а ми смо испуњени таквим блаженством, које никаквим језиком исказати бити не може. Шта још осећате?

- Необичну радост у целом срцу!

И баћушка о Серафим продужи:

- Када се Дух Божији спушта на човека и обасјана га пулоћом свога падахућа, душа се човекова испуњава неизрецивом радошћу, јер Дух Божији радостопорни све што дотакне. То је она иста радост за коју Господ у Јеванђељу Својом каже: "Жепа када рађа трпи муку, јер дође час пезин, али кад роди дете, више се не опомиње жалости од радости, јер се роди човек на свет. Тако и ми дакле имате сад жалост; али ћу вас опет видети, и радоваће се срце наше, и наше радости нико неће узети од нас". Али, ма колико била утешна ова радост коју сада осећате у срцу, она је ипак ништавица у поређењу с оном, за коју је сам Господ устима Свога апостола рекао да радости ове "око не виђе, и ухо не чу, и у срце човеку не дође, оно уготови Бог онима, који Га љубе". - Шта још осећате, Ваше Богољубије?

Одговарао сам:

- Топлину необичну!

- Како, баћушка, топлину? Та у души смо. Зима је напољу и снег под ногама, и скоро педаљ снега на нама, и пахуље падају. Какве топлине овде може бити?!

Одговарао сам:

- А баш оне, која се у парном купатилу налази када излију воду на камен, а из њега стуб паре покуља...

- И мирис је - ушта ме он - исти као тамо?

- Није - одговарао сам - на земљи, цема вишег палик овом миомирису. Када сам, још за живота своје мачице, волео да играм и ишао по баловима и плесним вечерима, она ме је понекад прекала мирисом који је куполада у најбољим радњама Казања, али он није одавао овакав миомирис.

И баћушка о Серафим, пријатно се осмехивајући, рече:

- И сам, баћушка, то знам нешто као и ви, али намерно вас питам - да ли чак то осећате? Сунта истина, Ваше Богољубије! Никаква пријатност земног миомириса не може се упоредити с овим миомирисом који сада осећамо, зато што нас окружује миомирис Светог Духа Божијег. Шта земно може бити палик њему! Видите, Ваше Богољубије, рекли сте ми да је око нас топлина, као у парном купатилу, а погледајте, ни на нама, ни на мени, снег се не топи. Ни под ногама. Онда мора бити да ова топлина није у ваздуху, већ у нама сазвима. То и јесте баш она топлина

ради које нас Дух Свети речима молитве наговори нас да завапимо Господу: "Топлином Духа Твојега Светог огреј ме"! Њом загрејани, пустињаџи се нису бојали зимскога мраза, јер су, као у топле бунде, одевени били у благодатну одежду, изаткану Св. Духом. Тако би унститу требало да буде, зато што благодат Божија мора да обитава у нама, у срцу нашем, јер је Господ рекао: "Царство Божије је у нама". Под царством је Божијим Господ подразумевао благодат Духа Светог. Ето то се Царство Божије сада и налази у нама, а благодат Духа Светог и споља нас осветљава и греје, пушећи многобројним миомирисима ваздух који нас окружује, наклањује паца чувства наднебеском насладом, напајајући нам срца радошћу непрегледном - "

Наведена прича, која нам је готово савремена, и коју је, при том, написао човек који је искусан, пуна је многозначних детаља и животних црта. У том је смислу она неизмерно вредна и, по свој прилици, готово јединствена. Али саму стварност светлости посведочује безбројан низ житија и сказанија о светима, па треба бити безуман да би се кренуло у оповргавање веродостојности ових појава благодатне светлости. Оне се потврђују још и тиме што *венац* на иконама - био то *нилб* или *ореол*, или *слава* у њиховим различитим и многобројним видовима,¹⁷ који управо представљају ову благодатну светлост која се излива из духовносаца - што *венац* не би могао ни да се појави, нити да траје у иконопису и другим ликовним уметностима, ако би, како се често сматра, био просто условност, условни атрибут светости.

Тешко да овако упорна и овако широко распрострањена појава може да настане "без огња", не изражавајући никакву стварност која се налази у њеној основи. Али појављује се питање: није ли созарцања *ове исте* светлости било и код не-хришћанских мистика, па, макар рецимо код неоплатоничара?¹⁸ Јер, несумњиво је да су и они видели *некакву светлост*; несумњиво је да су и они били занесени својим знањем. Да, видели су; и били су занесени. Могуће је чак да су видели светлост Божанства. Говорим само "могуће је", јер виђење унутрашње светлости може да буде и "милини", тј. појава чисто-субјективног и психо-физиолошког значења, понекад - а можда и увек - не без саучествовања мрачних сила, које узимају изглед анђела светлости. *Међутим*, када би и било тако, онда би та светлост, о којој уче мистици свих земаља и народа и која се тумачи управо као светлост вишег света, светлост божанска, та би божанска светлост за њих била *само* интуиција, али не разумност, не доказ, тј. не разумна и не само-доказива интуиција. Светлост им је ова пружала нову духовну стварност, али ју је тако мало оправдавала, исто као што је обична чулна интуиција, слепо дајући стварност путеног света, оставља недоказаном, неоправданом. Светлост мистика није

им разрешавала *ѐлохѝ*, а и није могла да је разреши. Они, и видећи, нису видели. Питаш - зашто је тако. Зато што нису имали догмат о Светој Тројици, већ су имали само бледе сенке учења о тројичности,¹⁴⁹ лишене његове соли - над-логичког побеђивања закона идентитета. Да би се у духовној светлости опазила њена *само-доказивост*, потребно је унапред знати резултате анализе ове светлости; онда ће се пред нашим духовним очима Тројиčnost синтетисати у Јединство, угледаћемо фактички дато "*ὁμοούσιος*". Догмат - који због његове над-логичности није могао да обзнани нико осим Самог Бога; који би у неким другим а не Господовим устима остајао збир речи - јесте *Вунтова*¹⁵⁰ "аперцептивна маса", која допушта да се духовни поглед окрене на оно на шта се мора окренути ради разрешења *ѐлохѝ*. Никакве људске снаге не би саме по себи могле да анализују Бесконачну Јединицу - баш као што не могу ни да Је синтетизују. Јер Синтетизована Бесконачност је апсолутно неразложива на јединице. И једино имајући у свести догмат, тј. анализу коју нам је саопштио сам Бог, можемо у Божанској светлости да опазимо остварење тога догмата.

Ето зашто је светлост, коју су видели *Платон* и други мистици - ма какво било њено порекло - исто толико безлична за апсолутног скептика, као и чулна светлост. Она само усложњава задатак скепсе, указујући на *нову* врсту слепих интуиција, које немају свој основ у себи. А и иначе, зар је мало тога неко видео, али није схватао и није могао да схвати његов *смисао*. Да би се угледало, била је потребна хипотеза; али да би се изразила хипотеза која отворено противречи нормама разума, требало је живети у педрима Св. Тројице, бити Син Божији, а да би тој хипотези ма ко поверовао, требало је имати *бескрајан* ауторитет, који се ослања на самопожртвовану љубав, на непорочну чистоту, на недостижну лепоту и па непобедиву мудрост. Изван Христа, хипотеза Тројичности је била немогућа - дакле, немогуће је било апсолутно виђење.

Приближно овако на постављено питање о светлости неоплатоничара одговара о. *Сераншон Машикин*. "Хипотеза је - пише он - "*око ума*", она је - могућност појаве и, уједно, "маса" која га аперцепира. Ко има ово "око", тај кроз искуство прима и реалност хипотетичке могућности, зато бија знање које се приближава разумевању *неопходности* бића које даје *веродостојност*".

И ако је *догмат "око ума"* онда првенствени посилац догмата јесте "*око човечанства*" - оно око којим човечанство гледа на неприступачну светлост неисказане Божанске славе. Тек сада се разјашњава унутарњи смисао

Sci Jure, 1992

одређења које је св. Григорије Богослов дао Атанасију Великом. Он је, изразивши и одбранивши догмат Тројичности, уистину био "Најсветије око васељене".¹⁵¹ Кроз Њега је васељена опазила Истину.

Трновити пут умиог делања крунише се блаженством апсолутног знања.

"Осетивши потребу да се вратим себи самом, ушао сам, руковођен Тобом, у свој унутарњи свет и могао сам то да урадим јер си Ти постао мој помоћник - каже бл. Августин. - Ушао сам, и угледао некаким оком моје душе, поврх тог самог ока душе моје, изнад моје мисли, непроменљиву светлост. То не беше она обична светлост, коју је готово свако видео. Била је снажнија од светлости сунца, али не такла као када би та светлост сијала безброј пута сјајније и собом испуњавала све. Она не беше то, већ нешто ипо, савршено ипо него све то. И Она беше поврх моје мисли - не тако како санутица плава поврх воде или се небо уздиже над земљом. Она је била поврх мене, зато што ме је Она создала, а ја сам био испод ње, јер сам создан од Њега. Који познаје истину, тај познаје ову светлост, а који познаје ову светлост, тај познаје вечност. Љубав је познаје. О, Вечна Истина, Истинска Љубави и Вољена Вечности! Ти си мој Бог; за тобом тугујем и дап и поћ - И када сам Те познао први пут, Ти си ме примио к себи, и ја сам угледао да постоји оно што сам видео, а да ја, који сам видео, још не постојим. Викнуо си издалека: «Ја сам који јесте». И чух, као што се чује у сну, и не оста у мени никакве сумње: лакше би ми било да посумњам у свој сопствени живот, него у то да постоји Истина, видљива кроз разматрање твари!"¹⁵²

Слава Теби, који си нам показао светлост!

ПИСМО ПЕТО: УТЕШИТЕЉ

Памтиш ли, тихи, наше дуге шетње по шуми - по шуми умирућег августа. Налик стаситим палмама била су сребрна стабла бреза и златасто-зелене чауре, као да крваре, привијале су се уз румене и пурпурне јасике. А над поврзином земље, као зелена копрена, гранао се прозрачни лескар. Неприкосновена светковина лебдела је под сводовима овог храма.

Памтиш ли, далеки и вечно-блиски Пријатељу, наше присне беседе? Дух Свети и религиозне антиномије - ето шта нас је, чини се, интересовало више од свега. И нахо-давши се по заветном шумарку, ишли смо оранијама према заласку, заносили се пламтећим западом и радовали се што се питање осветљава, што смо одвојено дошли до истог. *Тада* су мисли текле у налетима, ужареним као небески свод, и ми смо их одмах схватили. У надахнутом заносу, хладном и врелом у исто време, дизала се коса па глави и жмјаци су струјали низ леђа.

Памтиш ли, Брате мој једно-душни, трску над црним рукавцем? Ћутке смо стајали крај стрме обале и послуш-кивали тајанствене вечерње шумове. Неизрециво-ликујућа тајна нарастала је у души, али ми смо о њој ћутали, ћу-тањем говорећи један другом: тада...

Сада је напољу зима. Радим уз лампу, и сумрачна свет-лост у прозору ми се чини модром, величанственом као Смрт. И ја, као на самрти, поново прелећем сву прошлост, поново ме узбуђује не-земаљска радост. Али ништа не могу да саберем - сада, када сам сам. Јадне, испрекидаве мисли ти пишем. Па ипак пишем: толико је надања повезано с пи-тањем о Духу Светом, да ћу се постарати да напишем барем нешто - теби за сећање. Нека странице писма буду светло цвеће *оне* јесени.

Познање Истине, тј. једно-сушности Св. Тројице, до-гађа се благодаћу Духа Светог. Сав живот подвижнички, тј. живот у Истини, усмерава Дух Свети. Трећа Ипостас Св. Тројице је некако најближа, најискренија за подвижника Истине. То Он, "Дух Истине" (Јов 15/26) сведочи у самој души његовој о Господу, тј. о *једно-сушности*; то Он учи "шта треба рећи" свима који постоје изван њега, и зато траже Господа, тј. илеју *једно-сушности* (Лк 12/11-12). Но, и поред тога, познавање Духа, као Утешитеља, радост Утешитеља, позлађује тек највише тачке патње; тако се

руменило залазећег сунца осмехује снежним врховима Кавказа. Тек се *на крају* трновитог пута виде розикасти облици очишћене твари и снежно-бели бљесак свете, преображене плоти.

Тек на крају... *Тако* је - у личном животу сваког; *тако* је и у свеукупном животу човечанства. Док човечанство није сигурном ногом ступило на стазу спасења, Господ га је подржавао. Тада су заборављане све патње; али патње су већ биле у зачетку, спремале су се. "Еда ли могу сватови плакати док је с њима женик? Него ће доћи вријеме кад ће се отети од њих женик, и онда ће постити" (Мат 9/15).

Истина, и на почетку подвига, нежним ће пољупцем дочекати Невеста. Истина, пуноћом радости је треперело апостолско хришћанство. Али су *овај* пољубај, ова радост - тек заручење. За дуг се пут, за дуге муке даје ова радост - не заслужено, већ ради бодрости.

Чудесан је тренутак заслепљујуће бљеснуо и... *као да* га нема. Господ се одвојио од земље и свега што је својим сјајем непосредно, видљиво побеђивало на њој. Он је - са нама; али на људски, на земаљски начин, није крај нас. Исто је овако и у личном животу, на почетку подвижничког пута, када незаслужено и ненадано велика, неизрецива радост засењује душу. Она је - као и, даровано ради хране и јачања, Пречисто тело и Часна Крв Христова - "за заручење будућег Царства", за заручење продуховљености и озарености целог бића.¹²³

Тако је, понављам, на почетку пута. И бескрајно је радостан овај почетак; тако је неизрециво добро тада, ла, сећајући се слатког опраштања, чак и у сећању на своју летимичну визију, човечанство налази снагу да савладава препреке; маштањима о заносу прве љубави, подвижник одагнава од себе црне мисли свагдашњег напора и чаму и сету свакодневног живота.

Али, уопште узев, и лични живот хришћанина, ван својих изразитих успона, и свакодневни живот Цркве, не рачунајући изабранике Неба, у просеку мало, смутно и нејасно познаје Духа Светог, као Лице. А с овим је повезано и недовољно, непостојано познавање небеске природе Твари.

Другачије и не може да буде. Познавање Духа Светог дало би потпуну духо-носност, потпуно обоготворење целокупне Твари, заковитљано просветљење. Тада би се завршила историја; тада би се извршила пуноћа времена; тада у целом свету више не би било Времена. Понављам - то је завршетак, како се удостојио да га угледа Тајновидни Орао: "И Анђео којег видјех гдје стоји на мору и на

земљи - приповеда Он - подиже руку своју к небу, и закле се онијем који Живи ва вијек вијека, Који сазда небо и што је на њему, и земљу и што је на њој, и море и што је у њему, *да времена већ неће бити* - ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται; него у лане гласа седмога Анђела, кад затруби, онда ће се *свршити* - ἐτελέσθη - *тајна Божија*, као што јави Својијем слугама пророцима" (Откр 10/5-7). Ето шта ће се збити на рубу историје, када се Утешитељ појави.

Али, док год историја тече могући су тек тренуци и часци озарења Духом; док год историја тече Утешитеља знају тек поједини људи у појединим тренуцима и часцима, и онда се издижу изнад времена - у Вечност - "времена за њих нема" и за њих се историја завршава. Потпуност спајања недоступна је верницима као целини, недоступна је и појединачном вернику у свеукупности његовог живота. Твар још није попримила Христову победу над Смрћу и Распадањем, није је попримила потпуно; значи, нема целовитости знања. Као што су свете нетрулежне мошти подвижника - залог победе над Смрћу, тј. откривања Духа у телесној природи, тако су и света духовна озарења - залог победе над разумом, тј. откривања Духа у душевној природи. Али, пошто нема васкрсења, нема ни потпуног разумног просветљења Духом Светим. Тврдити да је достигнуто потпуно знање или потпуно очишћење плоти - самозванство је - самозванство Симона Чудотворца, Манија, Монтана, хлиста и хиљада других, њима сличних лажних духовосаца који су клеветали и клевету Дух. То и јесте изопачавање читаве људске суштине, названо "*очаравање*" или "*прелест*".¹⁵¹

Да, Дух Свети дела у Цркви. Али је Његово познавање увек било или јемство, или награда - у посебним тренуцима и у изузетним људима; и тако ће бити док се не "сврши" све. Ето зашто приликом читања дела старе црквене књижевности не може а да не привуче пажњу једна појава која се најпре чини необичном, али затим, у светлу претходних схватања, обзнањује своју унутарњу нужност. А заправо сви свети оци и мистички философи говоре о важности идеје Духа у хришћанском погледу на свет, али готово нико не открива нешто одређено и несумњиво. Јасно се види да свети оци нешто знају за себе, али је још јасније да је то знање тако дубоко скривено, тако "неузвратно", тако неизречиво, да за његово смештање у јасне речи они немају снаге. Ово пре свега важи за догматичаре зато што они треба да говоре јасно и - о битном; а они испадају готово неми или се очигледно збуњују. Сетимо се макар Јермовог "бинитарног система" и Аутора 2. псеудо-Климентове по-

сланице Коринћанима из другог века: и овде и тамо Дух Свети се директно поистовећује са Црквом.¹⁵⁵ Или се сетимо Тертулијановог система из трећег века, где је Дух тако нејасно разграничен од Слова, да се готово не може разликовати од Последњег, и често се именује уместо Њега.¹⁵⁶

Први пут ме је ова унутарња противречност изненадила приликом читања Оригенових "Начела", која припадају 228-229. години. Излажући хришћанску догматику, Ориген исказује чврсту увереност да је идеја Духа Светог изразито-хришћанска, такорећи - циболет хришћанства.

"Али - каже он"¹⁵⁷ - који па било који начин признају Промисао, исповедају да постоји пероћени Бог, који је створио и уредио све; сви Га одређују као родитеља - parentem - vassellum. Не проповедамо само ми, затим, да Он има Сина. Тако је, мада се грчким и варварским филозофима ово учење чинило прилично зачуђујућим и невероватним; па ипак неки од њих исказују мишљење о Силу када исповедају да је све створено Божјом речи или умом. Што се тиче ипостаси (subsistentia, тј буквални превод υποστασις) Св. Духа, у односу на њу нико није могао да има чак било какву претпоставку, изузев оних који су били упознати са законом и пророцима, или оних који исповедају веру у Христа"

Може се, истина, сумњати да ли је уистину тако. Св. Јустин Философ, у својој Првој Апологији,¹⁵⁸ која, вероватно, припада 150. или 138-139. години и која је, дакле, написана 80 или 90 година пре Оригенових "Начела", Јустин Философ - кажем - не мање категорички приписује Платону познавање свих трију Ипостаси. Но, било Оригеново убеђење у суштини правилно или не, оно је веома карактеристично за разумевање историје духовног знања. Заиста, може се помислити да ће се, изказавши горе наведено, Ориген окренути дедукцији идеје о Духу Светом, као што је пре тога учинио с идејом Оца и Сина. Али "овај задатак давања спекулативног утемељења чињеници постојања Св. Духа, указивања на логичку нужност управо тројичног постојања Божанства, Ориген није испунио". Такав је суд најнепристраснијег историчара и најученијег догматичара.¹⁵⁹

Уосталом, Ориген се унапред слаже с овим строгим приговором. Јер оно што од њега захтева судија, што од њега захтева природно кретање мисли - по Оригену је "немогуће".¹⁶⁰ Да, дедукција је немогућа. Нека је тако; но, није ли истина: немогућност спекулације још није оправдање за неодлучност и неодређеност чак у излагању догматичког материјала. А Ориген се упитном формом свог излагања временом просто измиче од одговора, а понекад - очигледно заборавља на идеју Духа Светог. Заборавност, уосталом, лако објашњива! Дух Свети, на крају крајева, приликом дубоке метафизичке анализе Оригеновог сис-

тема, ни за шта у њему није потребан; то је, да тако кажемо, "лажни прозор" ради симетрије здања, не више. Ориген-горостас, који је бодро и чврсто корачао пољима догматике и није се плашио да прави своје личне концепције, које су понекад запањивале смелошћу и силовитошћу свог узлета, тај исти Ориген неочекивано пролази *пored* онога што је управо сам назвао најсуштинском страном хришћанског схватања живота и, претворивши се у нешто мало, у згрбљеног и смежураног келеца, мрмља смутно и неразумљиво о најсуштинском.

Ово преобраћање из великог у једног је тако поражавајуће, да је одвајкада сваком падало у очи - од Василија Великог, по чијем је мишљењу "Ориген човек који није имао сасвим здрава схватања о Светом Духу",¹⁶¹ до савремених Оригенових бранилаца, који се труде да га оправдају час претежним интересовањем времена за разјашњавање идеје о Сину и о Оцу, час позивањем на недореченост саборних одлука о Духу Светом, час Оригеновом намером да се о инкриминисаном питању изјасни у неком другом делу.¹⁶² Но, било то тако или не, остаје несумњив утисак некакве унутарње незрелости идеја у свести самог Оригена. И нешто слично се мора рећи и о другима, јер о Духу Светом говоре час нејасно и фрагментарно, час уздржано и опрезно.

Ова незрелост идеја, која потиче од оскудности умних сусрета с Духом Светим, следи и из тога што се у творевинама црквене литературе не ретко може, како је већ делимично указано, срести некаква неразграниченост идеје Духа Светог и Софије-Премудрости, а делимично и њих обоје од Логоса, јесте појава која тим више пада у очи што су идеје Оца и Сина развијене до танчина и, може се рећи, довољно исковане. Општи непосредни утисак приликом читања црквене литературе неизбежно је управо онакав какав остаје након посматрања слике чији је један део завршен, а други дат само у нејасним обрисима. Разуме се, могуће је наводити сва посебна места и одломке из светоотачких дела. Али не можемо а да се не сагласимо да, *уопште узевши*, ствари стоје баш тако како ја овде показујем, и овај *општи* утисак лако може бити доказан ако покушамо да *упоредимо* учење о Оцу и Сину с учењем о Духу Светом.¹⁶³

Истина, у погледу Духа Светога трају спорови и изричу се различите тврдње. Али све то носи формалан и схематски карактер; све се то разликује од одговарајућих тврдњи о Сину и о Оцу, као што се скице у оловци разликују од платна осликаног бојама. Док се ипостасно биће

Јов: оца идеје створења

Оца и Сина прима сваким нервом духовног организма, док је јеретизам у односу према Оцу и Сину органски, непосредно, свим бићем неприхватљив, док се природа Оца и Сина открива у кристално-прозирним и геометријски-складним формулама, које имају религиозно-аксиоматски карактер - учење о Светом Духу се час уопште, или готово уопште не примећује, час се открива индиректним или заобилазним путем, као разумска теорема, по схеми: "Пошто је о Сину речено то и то, онда смо са њим тим принуђени да о Духу говоримо то и то". Истинитост поставке о Сину је за човека који верује непосредно очевидна; истинитост, пак, поставке о Духу утврђује се заобилазним путем, утврђује се кроз формалну исправност посредних судова. Докази и образложења логологије су могли да се покажу, и показивали су се, као наивни, недовољни, као грађевине у изградњи, док се само здање догматике ослањало на велику, непосредно-истиниту за сазнање, за живот по вери у Исуса Христа, реч ὁμοούσιος, на којој је стајало само здање и којом је подупирало све скеле. Једно-сушност Слова је за духовне људе била чињеница из животног искуства, и они су једно-сушност признавали и исповедали је без обзира на слабу аргументацију и упркос супротним доказима. Аргументација је у учењу о Слову била не више од допуне. Али је у учењу о Светом Духу аргументација била готово све, и без ње се догма лишавала своје убедљивости. Оно што о бићу и исхођењу Духа Светог говори дијамантски Ориген, јесте ad hoc смишљено учење, срачунато мудровање, саздано ради тога да се не би сударило с црквеним предањем; у суштини говорећи, Оригену би било много природније, једноставније - само када би то било могуће - да прећути Духа Светог. Дух "исходи" од Оца, зато што би у противном случају Он морао да буде рођен или од Оца - и онда би Син имао "брата" (управо су овако православцима замерали духо-борци) - или, пак, од Сина, и онда би Он Оцу био "унук" (схватање Тертулијана и др.). И Ориген до те мере нејасно размишља о Духу, да се у "Тумачењу Јована"¹⁶ колеба између стварања Духа од стране Оца и исхођења од Оца, изражавајући се час овако, час онако.

Рећи ћеш: "Шта си се толико закачио за Оригена?" Пре свега, зато што је он један од највећих богослова и

¹⁶ У преводу се задржала наш стари словенски назив Слово у традиционалном црквено-саборском значењу (којим се твори узвишена реч и слава Господ), упркос томе што није имао српске у стандардизацији нашег савременог књижевног језика од В. С. Караџића до данас (прим. прев.)

снажан, независан ум; затим, што је он извршио неизмеран утицај на целокупно касније богословље. Што је речено о Оригену, то ће *mutatis mutandis* морати да се каже и о другима.

Сам Атанасије Александријски - не само "Велики", него и уистину велики - који је у својим трима Посланицама, тј. у првој, другој и четвртој, Серапиону Тмуитском, дао о Духу Светом "исцрпно истраживање о Њему, које је постало образац за касније писце"¹⁰⁵ - аргументује искључиво *ad personam*; он се ослања управо највише на то што они који признају тварност Духа "раздељују и разлажу Тројицу", подвргавајући тиме опасности само учење о Сину, и сл. Дакле, Атанасије мора да призна Духа Светога за једносушног, јер би иначе морао да одбаци све оно што је речено о Сину. Али, чак ни Атанасије не разјашњава шта је то "ἐκπόρευσις, исхођење" Духа, за разлику од "γέννησις, рођење" Сина. Од трију личних својстава Божанских ипостаси - а управо: ἀγέννητος, γέννησις и ἐκπόρευσις - прве су две потпуно духовно разумљиве, док се последње показује само као знак некаквог духовног искуства, коме тек предстоји да буде схваћено.

Исто су се тако формално против духовбораца бунили и Григорије Ниски и Василије Велики;¹⁰⁶ ни они, без обзира на своју склоност ка умним заносима, нису могли да савладају проблем о Духу Светом. И код њих се Дух разматра уз Оца и Сина, а не самостално.

Св. Василије Велики је, вероватно, више но ико допринео припреми ума за Други Васељенски Сабор, тј. за схватање догме о Духу Светом. Па ипак, различитост чувене *трпеливости* св. Василија Великог у полемици с Македонијцима и уопште у питањима пневматологије, у поређењу с *ватреношћу* целокупне духовне атмосфере приликом разматрања питања логологије, условљена је може бити, у највећем степену различитошћу у *унутарњој* убеђености приликом заузимања ове или оне позиције.¹⁰⁷ Невољно се јавља подозрење да то - није само трпеливост према другима, него и нека лична хладноћа према питању, његово лично недовољно снажно продирање у срце. И Василије Велики се бавио једносушношћу Светога Духа, гледајући на то питање са стране, док је тачка најјаснијег погледа била управљена на једносушност Сина. Драговољно и слободно исповедање и одбрана Сина *наводили* су на некакво невољно и неизбежно исповедање и одбрану Духа

Понављам, ово није случајност историје богословља, већ безусловна доследност у испуњењу часова и рокова -

неопходно и неминовно откривање релативно неупадљивог откривења *Духа као Ипостаси*, недостатак самог живота. Наша је тврђа лако доказива. Јер, где је непосредан израз духовног искуства? Где је духовно искуство најмање прерађено? У молитвама и песмама - у богослужењу: богослужење је најзначајније и најсуштинскије деловање живота црквеног тела. Сведочанство богослужења је најпоузданије сведочанство. Али, поставља се питање, где да пре свега тражимо упућивање на то какво је место заузимао Дух Свети у умовима и срцима древних чланова Цркве у поређењу с другим Ипостасима? Наравно тамо, где је сама светковина била управљена на прослављање свих трију Ипостаси.

Богослужење на Дан силаска Светог Духа на апостоле, тј. дан специјално посвећен Пресветој Тројици, треба да нам пружи одлучујући показатељ у којој је мери ипостасност Духа Светог била присутна у живом црквеном искуству, а не само теорема догматичког богословља. И овај је показатељ тим драгоценiji за нас, што је основни део у "Поретку Педесетнице"¹⁶⁸ - имам у виду три свечане колено-преклоне молитве - сачињен, највероватније, управо непосредно пре или за време *Василија Великог*.

Шта овде налазимо? *Прва* колено-преклоне молитва почиње речима:

"Пречисте, нескверне, безначалне, непостижине, невидиме, неизслѣдиме, непремѣне, непобѣдиме, неизчетне, незлобиве Господи: единъ имѣй безсмертіе, во свѣтѣ живый неприступномъ, сотворивый небо и землю, и море, и вся созданная на нихъ: прежде еже просити всѣмъ, прошенія подавай. Тебѣ молимся и Тебе просимъ, Владыко Человѣколюбче, *Отца* Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа" - очевидним обраћањем *Богу Оцу*.

Друга колено-преклоне молитва упућена је *Сину*:

"Господи *Иисусе* Христе Боже нашъ, миръ твой подавай чловѣкомъ и пресвятаго Духа даръ еще въ житіи и съ нами сый, въ наслѣдіе неотъемлемое вѣрнымъ присно подавай" - почиње да се моли свештеник.

Конечно, *трећа* колено-преклоне молитва, која у поретку заузима место које тачно одговара местима двеју првих молитава, тј. литургичка аналогија двеју првих молитава, почиње обраћањем:

"Приснотекущій, животный и просвѣтительный Источниче, соприисношная Отцу, содѣтельная Сило, всемогущее за спасеніе чловѣческое прекраснѣ исполнимый..."

Но, Коме је заправо упућена ова молитва? Шта даље? По смислу самог празника ("*Тројица*"), по литургичком

положају ове треће молитве, коначно, по у њој употребљеним епитетима Лица коме је упућена - природно је чекати продужетак:

"Душе Святе", или "Утѣшителю", или "Царю Истины", или још неко име Треће Ипостаси Пресвете Тројице - до те је мере природно, да слушајући ову молитву невољно чујеш нешто од овога и остајеш у уверењу да је она упућена Духу Светом. Али у искуству - тога нема. Ево непосредног продужетка молитве коју смо прекинули:

"...Христѣ Боже нашъ: смерти узы неразрѣшимыя, и заклѣпы адовы расторгнувый, лукавыхъ же духовъ множество поправый: привѣдый Себе о насъ непорочное заклѣние - ", итд. - све Господу Исусу Христу, а никако не Духу Светом.

Доба стереотипних, мање више распрострањених верских учења, када се догма о Духу Светом утврђивала у беседама само узгред и само у оној мери у којој се домогстројтељска делатност Духа повезивала с истом Оца и Сина, заменило је затим доба када су се на Духа Светог примењивали појмови нађени за Сина. Карактеристично је, међутим, да је лична особеност Треће Ипостаси и даље остајала тек формално означена речју експоревѣѣс, "исхођење", али - без конкретног садржаја.

Овако је било и касније. Богословски рецепт да се о Духу говори по моделу онога што је речено о Слову, тј. да се, у суштини, ствара осенчен обрис Слова, овако је или онако царевао у православним круговима, мада је у исто време, у пустињама Тиваиде и Палестине, појединим светитељима - тим врховима и готово над-човечанским тачкама Цркве - Дух пројављивао Себе и кроз њих, кроз њихову душу и кроз њихово тело, пројављивао је Себе онима који су их окруживали. А неправославни су кругови упадали у очевидну лажну науку када су се упињали да силом спознају Утешитеља, да њега, Духа Слободе, принудно закључају у кавез философских појмова. Уместо Духа прихватили су се заносних, лажно-мистичких доживљавања душе која је заронила у премрачну пол-основу света и која се за мрачне силе хвата као за анђеле светлости. Овим је још једном доказано да се изван подвига и аскезе Дух спознавао и спознаје се искључиво негативно.

Мистици познијих времена које је пнеуматологија увек живо занимала, нису били у бољем положају. Опазивши на речима разлику између Ипостаси Духа и Сина, они су их, у већини случајева, на крају крајева изједначавали на делу, зато што су Духу Светом приписивали све оно што је већ

било речено о Сину и, осим тога, мешали су Духа са Со-
фијом¹⁶⁹

У чему је заправо лична особеност Духа Светог? О томе је сувише много говорено, али сувише мало речено. Василије Велики¹⁷⁰ исповеда да "начин исхођења остаје необјашњив" и због тога не чини нити један покушај да његовом откривању. Необично је што познати заштитник православља од католичких претензија - од покушаја да се догма рационализује и насилно, као философема, објасни оно што не подлеже философији, Марко Ефески, коме је на надгробном споменику Георгије Схоларије¹⁷¹ урезао епитаф:

Εφεσίῳ πρόεδρος ἀστήρυς πόλεως;
κύρ ἐμπύρων τὰς ἀντιδόξους πατρίας
καὶ φῶς ὁδηγῶν εὐσεβεστέρας φρένας

тј: "Ефески епископ, светило целога краја, огањ који спаљује јереси, звезда подиља благочестивих душа" - исти тај Марко Ефески пише "православним хришћанима": "Ја пак, и Јустин Философ и Мученик кажемо да како је - ὡς - Син од Оца, тако је - οὕτω - и Св. Дух од Оца; а они, Грчко-Латини, заједно с Латинима кажу да је Син непосредно - ἀμέσως - а Св. Дух посредно - ἐμμέσως - од Оца; ја и Дамаскин и сви св. оци, не познајемо разлику између рођења и исхођења; они пак, с Томом и Латинима, разликују два начина проишхођења - посредно и непосредно".¹⁷² Уосталом, ово сведочанство није усамљено; сличних би се тврдњи могао навести безброј. Поменућу макар св. Григорија Ниског који је говорио о "недокучивости исхођења Духа Светог".¹⁷³

Теософска спекулација или није до краја изговарала, или се запетљавала у разликовању рођења и исхођења, уколико није прибегавала католичком Filioque, том наивном рађању излишне побожности и недонесеног богословља. Има ли смисла наводити "имена"? Оставимо их, нека проналазачи разних теорија о Духу Светом мирно спавају испод земље до оног времена када ће се ова питања разрешити сама по себи, без наших напора. Било би сувише наивно да се разлог овој двехиљадегодишњој недоречености тражи у целовољној проницљивости богослова. А и може ли у проницљивости бити ствар када је реч о вери? "Ex nihilo nihil" се више него на било шта друго односи на богословље - науку ошиту".¹⁷⁴ Ако сада нема потпуних доживљаја Духа Светог, као Ипостаси, ако нема личних пневматофанија - осим изузетних случајева, код изузетних људи - онда се не могу израдити ни формуле, зато што се формуле рађају на темељу заједничког, свако-

дневног црквеног живота - на пољу заједничких, такорећи постојаних појава, а не у примени на појединачне, на особене тачке духовног живота. Наравно, у св. Цркви је све - чудо: и света тајна је - чудо, и молитва на освећењу воде је - чудо, и свака је икона - чудо, свака песма - ништа друго до чудо. Да, све је - чудо у Цркви, јер је све што у њеном животу постоји - благодатно, а благодат Божија и јесте оно једино што је достојно имена "чудо". Али све ово је непрекидно чудо; постоје у Цркви и нешто ређа струјања, "чудеса" у уобичајенијем смислу речи, и она, што су ређа, тј. су даље од исказивања у речи: не може се сачинити формула за оваква чудеса, јер свака је формула формула поновљивости. Осим неколико појединачних момената, када су верници заједно - а у томе и јесте цела ствар - бивали у Духу Светом или почињали да буду у Њему, ово пребивање није постало уобичајена страна живота.

У оним заједницама или друштвима где је доживљавање Духа проглашавано нормом, неизбежно се рађало хлистовство, схватајући овај назив у широком смислу свакојаког лажног духовног ентузијазма и лажног мистичког, душевног (не духовног) узбуђења свих учесника у обреду.

Загледајмо се у свето-отачке списе, посебно аскетске, где је духовни живот најизразитије представљен. Видећемо типичну појаву: о Оцу се говори мало, о Сину Божијем - поприлично, али највише - о Духу Светом. И, уз све то, немогуће је отети се утиску да Сина Божијег, као самосталну Ипостас, свети подвижници познају прилично јасно, и да је Он до те мере близак њиховој свести, да чак донекле засењује Оца; о Оцу они такође знају нешто, али о Духу Светом, као Ипостаси, знају мало, готово да и не знају. Ако оци-догматичари својом неопалученошћу или својим бутањем показују унутарњу несигурност по питању Духа Светог, своје недовољно познавање Духа као Ипостаси, оци-аскете својим издашним речима још јасније исказују исто стање свести. За њих је - практично, животно - Дух Свети "Дух Христов", "Дух Божији" - некаква осветљајућа и очишћујућа безлична Божија сила. Није се узалуд касније уместо о Духу Светом приметно и постепено почело говорити о "благодати", тј. о нечем већ крајње безличном. Обично није познат Дух Свети, већ Његове благодатне енергије, Његове силе, Његова дејства и деловања. "Дух", "духовни", "духо-носни", "духовност" итд., прожимају светоотачка дела. Али из ових се творевина и види да се ове речи "Дух", "духовни" итд., односе на посебна стања верника, која изазива Бог, али уопште, или скоро уопште, немају у виду самостално биће Треће Ипо-

стаси Пресвете Тројице. Заправо, свети оци не говоре много о Духу Светом, већ о духу светом, и тешко је повући границу и одвојити када говоре о Духу, а када - о духу. Општи је утисак тај да је код њих неприметан прелаз од Духа, посредством Духа, ка духу. У најбољем случају долази до дедукције од духа Божијег ка Духу. Истина, од Духа је - наша духовност, исто тако као што је од Сина - наша синовност Богу, и од Оца - наша стваралачка личност. Али неће ваљда икоме од читалаца дела светих отаца пасти на ум - макар и у себи - да посумња и да се двоуми: да ли се на овом или оном месту говори о Сину или о сину? О Творцу или о творцу?

Даље, желећи да докажу једно-сушност Духа с Оцем и Сином, оци су указивали на једнакост грехо-очишћујуће делатности Духа Светог и делатности Сина.¹⁷⁵ Значи, чак ни у схватању благодатних делатности Једног и Другог, свети оци нису правили јасну границу. Овде се Макарије Велики мало чиме разликује од Исака Сирина, Јован Лествичник - од Јефрема Сирина. Наравно, ја банализујем и упрошћавам стање ствари; наравно, ја извлачим контуре, и не чиним то оловком, већ фарбарском четком; наравно, ово, овде речено, ни близу није све. Неоспорно, повремено се појављују црте другачијег познавања: лично опажање Духа Светог; али ове црте су прелиминарне, недоречене. Уосталом, било би смешно у овој недоречености видети лични недостатак светитеља, последицу њихове недовољне дубине или чистоте. Из магловитог бездана векова, из магле историје, сијају нам свети оци као живе, неугасле звезде, као очи црквене што прозиру Божије тајне. Али још није дошло време, и чак ни могле нису ове светле очи да сагледају Онога, Којим ће бити обрадована и утешена целокупна Твар. Не беху још испуњени рокови, као што се ни до данас нису испунили. Светитељи су се мучили и чекали; тако су старозаветни праведници чекали спознају Сина Божијег. Читав живот до-хришћанске старине - религија, наука, уметност, друштвени живот, чак лична душевна стања - у целини се ослањао на откровење Оца, на доживљавање Оца, Творца свеобухватног, на свестан или полузаборављен Завет с Њим. Свеукупно схватање света и живота било је развој једне категорије - категорије очинства, рођења, родитељства - ма како је звали.¹⁷⁶ И показати нејасна својства њиховог знања исто је тако немогуће, као што је немогуће недовољно експонирану фотографску плочу натерти да се развије; ако бисмо је дуже време држали у развијачу, цео би се одраз само "замаглио", прекрио се некаквом сивом копреном. Слично овоме "замагљује" се и

мисао која жели да без светости прими Духа. Овако и пролазе, узгред речено, људи "нове свести".

У складу с приближавањем Краја Историје, на куполама Свете Цркве се појављују нови, досад готово невидљиви, розикасти зраци долазећег Дана Неугасивог. Већ *Симеон* Нови Богослов говори некако другачије, у неким новим нијансама, у односу на старе подвизнике. У нашој помесној Цркви ове се нијансе "преливају", слично излазећем сунцу на Празник над Празницима.¹⁷⁷ Св. *Серафим Саровски* и велики оптиници - старци Лав, Леонид и Макарије, а посебно *Амвросије* - сабирају у себе, као у огњено жариште, народну светињу. Они - напола светитељи, већ нису монаси у уском смислу речи. Кроз њих се, као кроз дурбине, назире Долазећи. Читава њихова нијанса је овде нова, особена, апокалиптична. Само слепи то могу да не виде. Лакомисленост је то, или безумље, не ићи даље за њима већ *лимо* њих, зато што би то значило самоволну тежњу да се скрати од искона назначен ток светске историје. То би значило одбацити речи Господа Исуса: "А ко од вас бринући се може примакнути расту својему лакат један" (Мт 6/27-Ак 12/25).

Али обрати сада пажњу: читава *наше* схватање живота, читава наша наука - не говорим о богословској науци, већ о науци уопште, о научном духу - у целини је изграђена на идеји Логоса, на идеји Бога-Слова - а и не само наука, већ сав живот, сав поредак наше душе. Сви ми размишљамо по категорији *закона*, мером *хармоније*. Ова идеја логичности, логизма,¹⁷⁸ "словесности", често изобличавана готово до непрепознатљивости, основни је нерв целокупног живота, свега истинског у нашем мисаоном и моралном, као и естетском животу. Једини, васељенски, свеобухватни и свеопшти "Закон" Света, ипостасно Име Очево, Провиђење Божије, без чије воље не пада ни длака с главе, Које одгаја љилане пољске и храни птице небеске, Бог који Се исцрпљује стварањем света и домостројитељством - ето религиозне претпоставке наше науке, а изван ње, изван ове претпоставке, мање или више апстрактно формулисане, *нема* науке. "Једнообразност закона природе" је постулат без којег је целокупна наука празна софистика¹⁷⁹; али овај постулат може да постане психолошка реалност само уз веру у Ону реч (Слово), о Којој Тајно-видни Орао у првим стиховима свог васкрснџег Благовештења свечано објављује: "У почетку бјеше Ријеч, и Ријеч бјеше у Бога, и Бог бјеше Ријеч. Она бјеше у почетку у Бога. Све је кроз Њу постало, и без Ње ништа није постало што је постало. У Њој бјеше живот, и живот бјеше видјело људима." И видјело

својим људима

се свијетли у тами, и тама Га не обузе" (Јов 1/1-5).¹⁸⁰ Ето "Основа науке",¹⁸¹ и ако их одбацимо, неминовна је сурова казна: пад науке зидање на песку, који је жив и гута.

Власништво науке је светска закономерност, складност и уређеност света, кбодос твари. Овај закон васељене, овај Светски број, ова хармонија сфера, дарована бићу тварном, укореењена је потпуно у Богу-Слову, у личној особености Сина и у својственим му способностима.

Али све оно што се не ослања на ову особеност, што је повезано с посебним способностима Духа Светог - *не подлеже* знању наше науке, науке изоловано узетог Логоса. Надахнуће, стваралаштво, слобода, подвиг, лепота, вредност плоти, религија и много шта друго, само се не-јасно *осећа*, ретко *описује*, установљава у својој првобитности, али стоји *изван* метода и средстава научног истраживања, јер је основна њихова претпоставка, наравно, претпоставка повезаности, претпоставка континуитета, *постепености*. Идеја закономерности, у постојећем облику, апсолутно је непримењива на све ово. Ту је *дисконтинуитет*, а дисконтинуитет излази изван граница наше науке, није у складу с основним идејама савременог погледа на свет и руши га. Могуће је да и најновија истраживања и токови ¹⁸² у области идеје дисконтинуитета наговештавају управо исту близину Краја.

Једнострано познавање Прве Ипостаси саздало је религију и живот старине, њен "супстанционални", органски поглед на свет, у коме се претпоставља непосредно *рађање* његових феноменалних резултата, изазвано метафизичким узроком.

Једнострано познавање Друге Ипостаси родило је религију и живот новог времена, њен "закономерни", логички поглед на свет, који има у виду сређивање појава помоћу њихове идеалне форме.

И, на крају, слободно усмеравање ка лепоти, љубав према Циљу - таква су одступања од *научности*, која типолошки предсказују бесмртан и свети живот, васкрслу плот. Св. постови су - почеци просветлења тела; св. мошти које целивамо - искре су васкрсења; св. тајне - источници обожења. Ето јемства и залога будућег царства. Али ово царство настаје - лично - и настаће - друштвено - тек онда, када се позна и спозна *Утешитељ*, као Ипостас, а овим се знањем схвата и схватиће се "Тројично Јединство", које просветљава душу:

"Светим се Духом свака душа крепи
и у чистоту уздиже -
просвећује се Тројичним Јединством,

светотајанствено".

Света, седа тајанственост древне науке; морална, важна строгост - нове; коначно, ралосна, лака окрилаћеност наступајуће, "веселе науке".¹⁸³

Окрилаћени мој! Набацујем мисли које више осећам него што могу да их изразим. Као да се некаква тканина, некакво тело од најтањих звезданих зрака тка у светским основама: нешто се чека. Нечега нема довољно, за нечим чезне душа која жели да се разреши и буде с Христом. И биће нешто: "не у јавися, что будеть". Али што се јасније осећа оно што се *спрела*, тим ближа и крвнија постаје веза с Мајком Црквом, тим је лакше и једноставније ради љубави према Њој поднети онај кал којим Је засипају. Оно, што ће бити, биће у Њој и кроз Њу, не другачије. С тихом радощћу чекам оно што ће бити, и "Нынѣ отпушцаеши" по читав дан се пева и одзивања у умиреном срцу. Када наступи оно, када се отвори Велика Светска Пасха, онда ће се окончати сви човечански спорови. Не знам хоће ли то бити ускоро или ће се чекати још милионе година, али срце је моје спокојно, зато што му *нада* сасвим близу приводи оно. Потпуно ми је туђа тежња људи "нове религиозне свести"¹⁸⁴ да некако на силу стекну Духа Светог. У безуслвној жељи да униште време и рокове, они више не виде оно што им је пред очима, што им је дато и што они дубински не знају и не разумеју; јурећи за *свим*, они се лишавају онога што постоји, од чега сада и *нислю у стању* да примимо више, зато што још није чисто срце наше, није чисто срце твари, *и*, нечисто, оно би сагорело од близине Пречистом и Најпречишћем. Нека им се, макар за кратко, врати мир, и тада ће, можда, угледати они, ови људи лажног знања, да су без реалног тла под ногама, да говоре јалове речи и да сами после почињу да им верују. Дешава се нешто као с Лавом Толстојем: сам је створио *схему* (!) безблагодатне, варљиве црквености, затим ју је разбио - што му је успело, наравно, без по муке - и, задовољан победом над химером коју је породии његов, потпуно рационалистички, горди разум, отишао с благодатног, макар и запријаног тла у пустињу "лепих" речи, с којима ни сам не може да се избори, а којима друге узнемирава. Јер црквеност је тако прекрасна, да онај ко јој припада не може чак ни естетски, непосредним укусом, да поднесе неиздржив мирис измишљотине попут Толстојеве. Саставити своје "пето јеванђеље"¹⁸⁵ - може ли се и намерно смислити нешто неукусније!

Па ипак, како у основи толстојевства, тако и у основи "нове свести" лежи истинита идеја. Узми макар то да су се

стари молили Оцу, а да се током читаве наше епохе моле углавном Сину; Духу пак, ако се и моле, онда више очекујући Га, него имајући Га пред собом, више тугујући за Утешитељем, него радујући се Њиме пред Оцем у Сину. Знам да се против мене могу сакупити разноразни цитати, који тврде и супротно; чак и сам могу да их наведем. Али ја говорим о типичном, мада и готово недоказивом. Зато ти и пишем "писма", уместо да направим "чланак", јер се бојим да тврдим и више волим да питам. Али оно типично, што ми се причинава, управо је - очекивање, нада, али само кротка и умирена.

И у Старом Завету, несумњиво, постоје Слово- и Духо-појављивања, лого- и пнеумато-фаније; и тамо, парочито у Петокњижју, могу да се нађу нејасна указивања на Слово и на Духа. И, без обзира на то, она су тако неразговетна и тако не одговарају општем фону Писма, да њихов смисао можемо да проналазимо само у светлу оваплоћеног Слова; само имајући догму Тројичности у свести, можемо овим "оком" угледати у Старом Завету прве искре наступајућег знања. Покушај да Кинеза убедиш у догму Тројичности само на основу Старог Завета! Нисам сигуран чак ни у то може ли му се објаснити *кад* је реч о Ипостасном Слову и Духу, а *кад* - једноставно о делатностима Очевићем. У сваком случају, за сваког читаоца без предубеђења је несумњиво да се учење о *Слову и, тим пре, о Духу*, појављује у старозаветним књигама далеко неизражајније него учење о Богу Оцу.¹⁸⁶ И то је разумљиво, када чак ни пророци нису поседовали потпуност конкретних доживљавања Слова и Духа. Ново открићење се, у најбољем случају, само очекивало. Погледај сада Нови Завет. До које је мере, да свако може да види, овде заступљено учење о Оцу и Сину и како је, у поређењу с њим, мало развијено учење о Духу. Идеја о Духу се повремено готово раствара у идеји о духовним даровима. Снага и дарови Духа Светог, који пребивају у људима - није ли значајно? - засењују Самог Духа, као Ипостас. Ми смо - духови, али - само у Духу; међутим, ово "али" се често заборавља. Међутим, зар се може рећи да бого-усиновљеност људи у Сину Божијем може уопште бити упоређива са Истинским бићем Сина. Истовремено док "сина" и "Сина" могу да помешају само безумници или они који се налазе у прелести духовној - хлисти свих врста - помешати "дух" и "Духа" повремено је веома лако; често се једно исто место тумачи час као оно које се односи на Дух, час као оно које се односи на Духа.

Наравно, поједина места у Посланици апостола Павла у муњевитом бљеску откривају у свести Ипостасно биће

Духа Светог. "Јер које води Дух Божији они су синови Божији.. и тим Духом личемо: Ава, Оче! Овај Дух свједочи нашему духу да смо дјеца Божија" (Рим 8/14-17). И још: "И будући да сте синови, посла Бог Духа сина својега у срца ваша, који виче: Ава Оче!" (Гал 4/6) и "...Дух помаже нам у нашијем слабостима: јер не знамо за што ћемо се молити као што треба, него сам Дух моли се за нас уздисањем неисказанијем" (Рим 8/26). Несумњиво, ове су "молбе" Духа Светог за нас, ова "уздисања неисказана", ови повици Њега, утешитељног, ови "Ава Оче!", били знани Апостолима, знаци и светим мужевима и женама. Али је исто тако несумњиво да ова прогледавања, ови тренуци и тачке духовне пуноће, ове искре потпуне спознаје, остају до данас нешто особено, доступно само изузетним људима у изузетним временима - нешто налик месијанским прогледавањима Старог Завета. Као што су *пре Христа* постојали *христовосци*, тако и до потпуног силаска *Духа* постоје *духо-носци*. Они, древни праведници, "у вјери помријеше не дочекавши остварење обећања, али их видјеше издалека, и поздравише, и признаше да су странци и пролазници на земљи. Јер они који тако говоре показују да траже отачанства" (Јевр 11/13, 14). Овакви су били они, древни хришћани пре Христа. "Који вјером побједише царства, чинише правду, добише обећања, затворише уста лавовима, угасише силу огњену, утекоше од оштрица мача, од немоћних постадоше јаки, бијаху силни у рату, поразише војске туђинске; неке жене примише своје мртве васкрсењем; други пак бијаху мукама уморени не приставици на избављење, да би добили боље васкрсење; а други искусише поруге и шибана, па још и окове и тамнице; камењем побијени, престругани, измучени, од мача помријеше; потуцаше се у кожусима и у козјим кожама, у оскудици, у цеголама, у патњама; они којих свијет не бијаше достојан, потуцаху се по пустињама и горама и по пештерама и по јамама земаљским. И *сви они*, освједочени у вјери, *не добише обећање*, зато што је Бог нешто боље предвидео за нас, *да не би они без нас достигли савршенство*" (Јевр 11/33-40).

Познавање Христа је титрало пред њима; они су Га се готово дотицали. У својој нади су тражили свој спас (упор. Рим 8/24). Али морала су да се остваре времена и рокови, пре но што се нада остварила и невидљиво постало видљиво. Они су умели да чекају и трпе: "А пада која се види није нада; јер кад ко види нешто, како и да се нада? Ако ли се надамо ономе што не видимо, чекамо са стрпљењем" (Рим 8/24, 25). Они, велики и свети, нису видели Христа

како би "да не приме без нас савршенства"; али они су Га скоро знали - у посебним временима и најчистијим умовима. Титрај Вечног живота дрхти у таквим временима на њиховим ликовима: то је Дух-Голуб дотакао срце снежно-белим крилом. Као опажај Бога Слова пред праоцима и пророцима, тако и спознаја Духа Светог трепери пред свесцима нашег времена - скоро их дотиче. Али и овде мора да се изврци пуноћа времена; и овде врхунци човечанства морају да чекају, како би "да не приме без нас савршенства". Њихова су срца очишћена, њихов је храм поместен и уређен за приманье Утешитеља. Али су наши - препуни прљавштине. И ево горњи чекају доње, који виде - слепе, свети - грешне, живи - мртве, духовни - плотске, људи који упозоравају и чак пресрећу - људе троме и заостале. Само се у појединачним моментима размиче пред њима застор будућности.

"Да не приме без нас савршенства"... Овим се и објашњава зашто учења о Духу Светом која су се појављивала у историји Цркве некако нису, без обзира на своју дубину, наилазила на одјек и зашто су остајала усамљена. А, уједно, и оне стране хришћанског живота које се првенствено односе на Духа Светог, заправо, хришћанска слобода, усиновљење, стваралаштво и духовност, бивале су замесњиване, или су се пак извитоперавале, кад год су ови или они јеретици хтели превремено и самовољно да их призову у живот. Самим делом наречени људи "нове религиозне свести", почев од I и закључно с XX веком, увек су се раскринкавали, јер су ружини жбунови посађени њиховом руком увек доносили трње и коров; "нова" се свест никада није показивала као високо-црквена, за какву се издавала, већ као против-црквена и против-Христова, тј. као црквено-борацка, антихристова. Онај, који има Духа у оној мери у којој су га имали светитељи, очевидно види да је безумље захтевати више. Али, при апсолутној недухоносности, људима је у свим временима било сувише лако да упадају у прелесно само-завођење и да духо-носност замесњују својим субјективно-људским, душевним стваралаштвом, а затим и - бесовским бунилом. Помама и зајос, сањалачко профитерство и најмрачнија егзалтираност схватани су као радост у Духу Светом; а, у исти мах, грех је, препуштен сам себи, овладавао "слободом". Започињало је тражење "двеју бесконачности", а после трагања - потонуће у "оба бездана": у горњи бездан гностичке теорије и у доњи бездан христовске праксе; то се и издавало за пуноћу благодатног живота. Понављам, паралелно са читавом цркве-

ном историјом вуче се нит ове лажно-религиозне свести која је себе увек издавала за "нову".

Непристрасно посматрање показује да ни за апстрактно умовање о Духу, ни за тврдње о новој свести човечанства, гледано уопштено, у целини, нема чврстога основа. А и када би он постојао, тј. када би постојало стварно искуство живота с Духом Светим, зар би у твари могло да се дешава оно што се сада дешава?... И у дубини црквене свести нису прекидана очскивања Утешитеља. Али, поред црквене егзотерије, постоји и својеврсна црквена езотерија - постоје надања о којима не треба говорити сувише директно. *Баци ово* неки не схватају и не осећају, зато што су - изван Цркве, зато што не разумеју дух црквености. Они обнављају непоказиво, јер су - бестидници. Непрекидан ланац јеретиствујућих бестидника "нове свести" вуче се дуж читаве црквене историје; он баш и открива скривену артерију Цркве.

Али је и у оквиру Цркве било покушаја исказивања о Духу Светом. Ево онога што ми се чини најпоучнијим:

Св. Григорије Богослов у својим "Догматичким поемама" говори о постепености открочења Триипостасног Божанства и у томе налази залог нових открочења.

"Који Божанство Духа небеског хоће да паде на стралицима богонадахнутог закона, угледаће многе густе стазе које се састају, ако само пожелан да види, ако је имало срцем придобно чистог Духа и ако је ум његов оштровидан. А ако когод заисте отворене речи свепријазног Божанства, нека зна да је неблагоразумно његово грчење. Јер све докле нећем делу смртних не беше показано Божанство Христово, није ни требало стављати непосватно бремен на крајње немоћна срца. Није за почетнике право време за најсавршенују реч. Ко ће почети још слабијим очима да показује пуни блесак огња, или да их засићује пресомерном светлошћу? Боље је постепено их навикавати на спаљан блесак, да се не би повредили и сами источници слатке светлости. Тако је и реч, разоткривши целовито Божанство Цара-Оца, почела да објасњава светлошћу велику славу Христову, која се јави малобројним разумним од људи, а потом нам је, јасније откривши Божанство Сина, осветлела и Божанство бајстасног Духа. И за тих просу она познату светлост, а неки део пружи нама, којима је затим објавио и у опшеним језицима раздвојен Дух, који показа истинска обележја Свога Божанства кад се Спаситељ "изиде" са земље"¹⁸⁸ - Она је мисао још јаче изражена у "Слову 31-ом (о богословљу 5-ом) о Духу Светом": "Током некова су се десила два значајна Преображја - *метабоeis* - људског живота, позната двама Заветима и, по познатој изреци Писма, Потресима земље - *оттоμοis* (Аггј 2/7). Један је потпо од идола према Закону, а други од Закона - ка Јеванђељу Влагонестим и о трећем Потресу - *премештању од одашњег ка талашњем, неколебљивом и настојаном*. Али се с оба Завета десило једно исто. Шта заправо? Они се пишу уводили одједном, не при првом приступању послу. Зато? Требао би да знамо да нас не присилавају, већ убеђују. Јер што није добровољно, није ни чврсто, као што се бујица или бивља не могу дуго задржати силом. Доброволно пак - чвршће је и поузданије. И прво је ствар онога ко користи насиље, а друго - лично наше. Прво је својствено насланичкој власти, а друго -

Божјем праведном суђењу. Стога је Бог одредио да не треба чинити добро за оне који не желе, већ за оне који желе." Овим св. Григорије Богослов објашњава поступност у укидању идола, жртава и обрезања. "Овоме - поставља свети отац - хоћу да упрличим и Богословље, само у супротном смислу. Јер тамо се промена постижала укидањима, а овде савршенства - кроз додавања. По, ствар је у томе што је Стари Завет јасно проповедао Оца, а не тако јасно - Сина; Поим је открио Сина и дао упутства о Божанству Духа; сада пребива с нама Дух, дарујући нам најјасније познање о Њему. Није безопасно било раније, пре исповодања Божанства Оца, јасно проповедати Сина, и пре него ли се призна Син - рећи ћу помало смело - обременити нас проповећу о Духу Светом и излагати опасности да се изгубе последње снаге, како бина с људима, преговареним храном узетом преко мере, или још нејак вид управљати у сунчеву светлост. Пужњо је било да Тројицна светлост озарује проповестне постепеним додавањем - *ταῖς κατὰ μέρος προσθήκαις* - како каже Давид, "усполима", ступањима од славе у славу и успесима. Из овога се разлога, мислим, и да ученике Дух спушта постепено, прилагођавајући се снази прималаца, па почетку Јеванђеља, после страдања, после васкрсења, час остварује кроз њих своје моћи (Мт 10/1), час им се даје кроз дување (Јов 20/22), час се јавља у језицима огњеним (Дан 2/3). Па и Исус јавља о Њему постепено, као што ћеш и сам видети приликом пажљивог читања: "Умолићу - каже - Оца, и даће вам другога утешитеља" (Јов 14/16, 17), да га не би сматрали противником Богу, шти да говориш по другој каквој власти. Затим, мада и употребљава реч "послати", али припајајући "У име које" (Јов 14/26) и, оставивши реч "умолићу", задржава реч "послати". Затим говори "кога ћу вам послати" (Јов 15/26), показујући лично достојанство. Затим је рекао: "дође" (Јов 16/13), показујући власт Духа. Видиш озарења која нам постепено про- сјавају и онај *поредак Богословања - φωτισμοὺς κατὰ μέρος ἡμεῖν ἐκκαθάρτουσας, καὶ ταῖς θεολογίαις* - који је и нама боље да пратимо, не исказујући све одједном и не скривајући све до краја: јер прво је неопрезно, а друго безбожно; и једним се могу поразити други, а другим отуђити своји. Придолаћу реченом и оно што је, можда, падало па ум и другима, а што, ипак, сматрам плодом сопственог ума. Спаситељ је и после овог многог што је проповедао ученицима имао још нешто што, како је сам говорио, Ученици (можда из разлога које сам горе навео) нису тада могли да "посе" (Јов 16/12), и што је из тог разлога Он скривао од њих. И још је Спаситељ говорио да ћемо сасвим бити научени када Дух сиђе (Јов 16/13). Овде сврстанам и само Божанство Духа, јасно откривено потом, када је ово знање постало практично и лако појмљиво, по прослављању - *ἀποκατάστασιν* - Спаситеља, после онога кад су с поверицом почели да примају чудо".¹⁹⁰

Св. Григорије Богослов утврђује постепеност историјског појављивања Духа; али, неопходно је претпоставити још једну страну - дисконтинуитет Његовог изван-историјског откривења, слично ономе како Царство Божије има и постепено-историјску и дисконтинуирано-есхатолошку појаву,¹⁹¹ које су несводливе једна на другу. Иначе је несхватљиво чиме се заправо разликује коначно стање, просветљење твари, избацавање смрти, речју "век који долази" од претходног и ишчекујућег стања, од "вѣка сего", у коме још увек господари смрт.

Дакле, идеје Царства Божијег и Духа Светог имају формалну сличност. Али она није само формална. Учење о

Духу Светом као о Царству Оца, по општој идеји, без сумње, има корене у Јеванђељу, а код ап. Павла добија и словесну заснованост. "Царство је Божије - пише он Римљанима - правда и мир и радост у Духу Светоме" (Рм. 14/17) *Ἐν Πνεύματι Ἀγίῳ* - "у..." или "са Светим Духом", тј. у праведности, миру и радости које ствара Дух Свети. Субјективно стање праведности, мира и радости које ствара Дух Свети - управо је то Царство Божије, које је "унутра", у нама (Лк 17/21) - једва приметно горушично зрно вере, посејано у души. Али израстајући и показујући се над полем мојим, и само мојим, над облашћу субјективности, изданак зрна вере постаје објективан, космички, васељенски. Богослужење и свете тајне - ето спољашњег пројављивања Царства Божијег у црквеном животу; чудо-творења пак и прозрења откривају исто Царство у личном животу светих угодника. И сви ми свакодневно призивамо Пуноћу остварења овог Царства - Духа Светог. Јер, према напомени Григорија Ниског,¹²¹ Молитва је Господња код Мт 6/10 и код Лк 11/2 имала важну вишезначност, која у савременом тексту не постоји, а читала се заправо и овако:

"Оче наш... да придет Царствије Твоје - *ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου*" (Мт 6/10 и саврем. Лк 11/2), и овако:

"Оче наш... да придет Свјатиј Дух Твој на нас и да очисти нас - *ἐλθέτω τὸ ἅγιον Πνεῦμα σου ἐφ' ἡμᾶς, καὶ καθαρίσάτω ἡμᾶς*" (стари Лк 11/2).

Из поређења ових варијанти једног истог места Григорије Ниски изводи истозначност израза "Дух Свети" и "Царство Божије", тј. да је "Дух Свети Царство - Πνεῦμα τὸ ἅγιον Βασιλεία ἐστίν". А затим, ослањајући се на овај свој закључак, св. Григорије развија изванредно учење о Духу као о "Царству Оца и Помазању Сина".¹²²

Царство постоји с царем. Цар је Отац и, значи, у Духу се Светом темељи царска узвишеност Самога Оца. И још: од вечности рођен Оцем једносушни Му Син од вечности такође добија у Духу Светом царску славу, која припада Оцу. Дух овенчава Сина славом. То је - помазаничка делатност Духа, и ако је он у односу на Оца Царство, онда је у односу на Сина - Помазање, Хрисма. Григорије Ниски још једном поверава свој закључак критици познатог месијанског псалма: "Помаза Те, Боже, Бог твој Јелејем Радости више него другове Твоје" (Пс 45/7-Јевр 1/9). Помазатељ - Отац, Помазаник - Син, Помазање или Јелеј Радости - Дух Свети.¹²³

Јелеј је одувек симбол радости, а Дух Свети - Утешитељ, Параклит, Радоватељ. Он је - Истински Јелеј - Јелеј

по себи - Јелеј који ублажује бол рањеног, измученог и разбијеног срца.

Зато само име "Христос" [Χριστός = χρῖς, Мешја, Месија = Помазаник] садржи у себи упућивање на тројичност Ипостаси у Божанству. "Исповедање овога имена - каже Григорије - садржи у себи учење о Светој Тројици, зато што се у овом називу у истој мери исказује Свако од Лица у која верујемо".¹⁹⁴ "У њему сазнајемо и Помазатеља, и Помазаника, и Онога кроз Кога је помазан".¹⁹⁵ Помазујући однос Духа према Сину указује се још одређеније у говору ап. Петра Корнилију: "Исуса из Назарета како га помаза Бог Духом Светијем и силом" (Дј 10/38).¹⁹⁶ На основу овог помазања Он је - од века Христос и Цар, "вечно обавијен царском славом Духа, у чему је и садржано Његово помазање".¹⁹⁷

Дакле, ако се раније узајамни однос Ипостаси одређивао кроз љубав, кроз предавање себе, кроз унутар-Божанско само-исцрпљивање Ипостаси, кроз вечну кроткост и кенозис, онда се сада, напротив, он одређује као вечно обнављање и потврђивање Једног кроз Другог, као прослављање и царствовање. "Вечно славни Отац, који постоји пре времена, слава пак Очева - предвечни Син [Отац, дајући се Сину, у Њему налази своју славу], једнако и слава Сина - Дух Христов".¹⁹⁸

Први моменат унутар-Божанског живота, који смо већ раније размотрили, састојао се у узајамном предавању трагичне, пожртвоване љубави, у узајамном само-постојењу, сиромашењу и унижавању Ипостаси; други моменат, који сада разматрамо, је као некакав обрнути ток, нама - који нисмо стекли Духа и који познајемо само Жртвеног Бога - готово несхватљив на јасан начин. За твар још није започела обнова и слава, чије откроење она чека уздишући и тужећи (в. Рим 8/19-23). У над-временском поретку Тројичног живота вечан је овај моменат узвратне љубави, љубави празничне, која прославља Онога Који воли и обнавља Га - ова предаја славе од Ипостаси ка Ипостаси. "Син се прославља Духом, Отац се прославља Сином; напротив, Син прима славу од Оца, и Јединородни постаје славом Духа, јер - чиме се прославља Отац, ако не истинском славом Јединородног, и у чему се прославља Син, ако не у величанствености Духа".¹⁹⁹ Тако је Дух Свети Χρίσμα βασιλείας - Помазање Царства, Ἀξίωμα βασιλείας - Чин Царски. Ова су наименовања примењива на Њега за Његову унутар-Тројичну делатност; Он није обележје Божанског бића, није врлина и није атрибут Божанства, већ је "живо, суштинско и лично царство - βασιλεία δὲ ζῶσα καὶ

οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος Πνεῦμα τὸ ἅγιον",²⁰⁰ такође Личност чија је безусловна делатност - као Трећег Лице Св. Тројице - да буде Царство Оца и Помазање Сина.

Слично учење о помазаничкој делатности Духа развијао је и св. *Иринеј Лионски*.²⁰¹ Али ђу, не заустављајући се на св. Иринеју, прећи на *Максима Исповедника*. Ево како он размишља:

По св. *Максиму Исповеднику*,²⁰² прве речи молитве "Оче Наш" "садрже у себи упућивање на Оца, на име Оца и на Царство Очево, да бисмо од самог почетка (молитве) научили да поштујемо Тројицу, да је признамо и поклањамо Јој се. Јер Име Бога Оца, суштински и ипостасно постојеће, јесте Јединородни Син Очево. А Царство Бога Оца, постојеће суштински и ипостасно, јесте Дух Свети. Јер оно што Матеј овде зове Царством, други јеванђелисти зове Духом, говорећи: «Да прилет Дух Твој Свети и да очистиш нас». Јер Отац има ово Име, не као поново стечено, и ми Царство не схватамо као ирину виљиву у Њему. Зато што Он није почињао да буде - не почиње да буде ни Отац и Цар. Већ је вечно сушти. Он је увек Отац и Цар, који уопште нема почетак ни за своје биће, ни за Њо да буде Отац или Цар. Ако је Он - вечно сушти и увек је и Отац и Цар, онда, значи, и Син и Дух Свети вечно са-пребивају с Оцем суштински и ипостасно; Они постоје од Њега и у Њему природно, изнад узрока и речи; али Они нису почели да буду после Њега, не по закону узрочности, не касније. Јер међусобни однос Лица Божијства има снагу заједничког бића и не дозвољава да се мисли како су Једни од оних који се налазе у реченом односу били после Других".

Тако учи свети Максим Исповедник.

Око Духа Светог се згушњавају све недоумице, потешкоће и муке нашег живота; а у Његовом открочењу - све су наде. Молићемо се заједно за долазак Духа Светог, заједно ћемо Га свесрдно молити тајанственим позивом Симеона Новог Богослова.²⁰³

"Дођи, светлости истинска. Дођи, животе вечни. Дођи, скривена тајно. Дођи, благо безимено. Дођи, ствари неисказана. Дођи, лице, које бежиш од људског поимања. Дођи, бодрости непрекидна. Дођи, истинска надо која спасаваш све. Дођи, васкрсу мртвих. Дођи, моћни: ти увек све чиниш, преображаваш и мењаш само једним покретом. Дођи, потпуно невидљиви, неприкосновени, неопипљиви. Дођи, ти који увек пребиваш непокретан, мада се свакочасно покрећеш и долазиш нама који лежимо у паклу, иако сам живиш изнад свих небеса. Дођи, име најжуђеније и најсретаније; али рећи о теби - шта си, или знати - какав си и које врсте, савршено нам је онемогућено. Дођи, вечна радости. Дођи, венче неувели. Дођи, великог Бога и Владике нашега багренице. Дођи, појасу, прозрачни као кристал и украшен драгим камењем. Дођи, прибежиште неосвојиво. Дођи, царска багренице и деснице посвећеног величанства. Дођи: оскудевала је и оскудева у теби душа моја. Дођи, усамљени, усамљеноме; јер и ја сам сам, као што видиш. Дођи: ти си ме одвојио и начинио ме усамљеним на земљи.

Дођи, постао си ми потреба и учинио си да имам потребу за тобом - за тобом, ка коме никоме нема приступа. Дођи, даху и животе мој. Дођи, презреној души мојој утехо. Дођи, радости и славо и непрестано уживање моје. Одајем ти захвалност, зато што си овде, сред сметености, промене, врталога, ти постао јединствен дух са мном и, мада си ти - Бог изнад свега, ипак си за мене постао све у свему. Пиће неизрециво! ти никада не можеш бити отето, и једнако се уливаш у уста душе моје, и обилно течеш у источник срца мога. Блισταва одеждо, која и демоне спаљујеш! Очишћујућа жртво! ти ме умиваш непрестаним и светим сузама, које се обилно точе од твога присуства у оних којима доходиш ти. Узносим ти захвалност, јер си постао за мене дан који се не смрква и сунце с ове стране заласка: ти немаш где да се сакријеш и славом својом препуњаш светове. Никада се ниси ни од кога скривао, али се ми сами увек скривамо од тебе, док не желимо да ти дођемо. Јер где би се ти сакрио, кад за тебе нигде нема места одмора? Или, зашто би се ти скривао - ти који никога не презиреш, никога се не бојиш? Сачини пак сада у мени сењак за себе, кротки Господе, и обитавај у мени, до смрти моје се не отржи, не одељуј се од мене, раба твојега, да бих се и ја при скончавању свом, и после скончавања у теби находио, и царевао с тобом - Богом који над свим царује. Остани, Господе, и самога ме не остављај, како би, када дођу непријатељи моји, који непрестано ишту да душу моју прождеру, и тебе обрели како пребиваш у мени, и побегли без трага, и изгубили власт нада мном, јер ће приметити тебе, моћнијег од свега, унутра, настањеног у дому понижене душе моје. Заиста, као што си ме памтио, Господе, када сам био сред људи, и као што си ме без мога знања сам изабрао, и удаљио од света, и пред лицем славе твоје поставио: тако ме исто и сада штити кроз своје савршено смештено пребивање у мени, увек непомично, да бих свакодневно те созерцавајући ја, смртник, живео, да бих поседујући те ја, нишчи, увек био богат. Тако ћу бити моћнији од ма ког цара: и окушајући и испијајући те, и свакочасно се одевајући у тебе, наслађиваћу се неисказивом блаженом утехом. Будући да си ти - свакојако благо и свакојаки украс, и свакојака сласт, и теби приличи слава свете и једносушне Тројице која се прославља у Оцу, и Сину, и Духу Светом, и спознаје се, и уважава се, и поштује је сав сабор верних сада и увек и у бесконачност векова. Амин".

Амин. Амин. Амин.

ПИСМО ШЕСТО: ПРОТИВРЕЧНОСТ

Духом Светим, Духом Истине Истина се објављује твари. Ту - када се свест подиже над "двоструком границом простора и времена" и улази у вечност, ту, у том трену објављивања, Онај Који Објављује Истину и Објављујућа Истина поклапају се на сваки начин. У појави Духа Истине, тј. у таворској светлости, форма Истине и садржај Истине су - једно. Али, знање Истине, које је твар примила и прихватила, пада у време и у простор - у време личне разно-ликости и у простор друштвене разно-ликости. Овим се два пута кида непосредно јединство форме и садржаја, и знање Истине постаје знање о Истини. Знање о Истини је истина.

Несумњиво је да напоредо с Истином обавезно постоји и *истина*, само уколико напоредо с Богом постоји *твар*. Постојање *истине* је тек други израз саме чињенице постојања твари као такве, тј. као нечега што личном разноликошћу лежи у времену, и друштвеном - у простору. Постојање истине једнако је постојању твари. Али постоји ли сама твар?

Ствар и јесте у томе што философски, унапред не може бити дат одговор на овакво питање.

Твар зато и јесте твар што она - није Безусловно. Нужно Биће и што, дакле, постојање твари никако није изводиво не само из *идеје* Истине, тог прво-покретача сваког поимања, него ни из *чињенице* постојања Истине, из Бога.

Упркос Спинозином акосмизму и пантеизму већине мислалаца, из природе Бога ништа се не може закључити о постојању света, јер чин стварања света - сматрали га ми тренутним и историјски-достижним, или постепеним и разливеним на целокупно историјско време, или чином који се открива у бесконачном временском процесу, или, на крају, предвечним - при свој разноликости могућности схватања, тај чин мора да се замишља као *слободан*, тј. као чин који произилази из Бога без неминовности.²⁰¹

Постојање твари, тј. слабости наше, понављам, није изводиво никаквим, макар и најтананијим расуђивањима и, ако се мислиоци ипак труде да начине овај извод, онда се

априорно може тврдити да они или изводе логички трик, или уништавају Бого-даровану тварност твари, спуштајући њу - слободну личност - мада и немоћну, са степена бого-творачког бића у раван апстрактног бића - у својству атрибута или модуса Божанства. Дакле, биће истине није изводиво, већ само исказиво у пракси; у животном опиту спознајемо и своју бого-подобност и своју немоћ; само нам животни искуство открива нашу личну и нашу духовну слободу. Није у моћи философије да изведе чињеницу истине; али, ако је она већ дата философији, онда је пита ствар да пита за својства, за склоп, за људску природу - тј даје, макар и од Бога али у човечанство и човечанству - истине. Другим речима, *легитимно* је питање о формалном склопу истине, о њеном разумском устројству, пошто је њен садржај - сама Истина. Или - умесно је још се упитати - како се Божанска Истина открива људском разуму?

Да би се одговорило на питање о логичком устројству истине, треба имати на уму да је истина управо истина о Истини, а не о нечем другом, тј да се налази у некаквој сагласности с Истином. Форма *истине* је само онда способна да задржи свој садржај - Истину - када *некако*, макар и *симболички*, има у себи нешто од Истине. Другим речима, *истина* обавезно мора да буде амблем некаквог основног својства *Истине*. Или, коначно, будући *овде и сада*, она мора да буде симбол Вечности.

Мада и у твари дата, истина; међутим, мора да буде монограм Божанства. Ово-страна, она треба да буде нскако и не ово-страна. Бојама условног она мора да оцртава безусловно. У крхкој посуди људских речи мора да буде садржан присно-неуништиви Адамант Божанства. Твар се дроби и ковитла у бурним ударима Времена; истина пак мора да *пребива*. Твар се рађа и умире, и поколења се смењују поколењима; истина пак мора да буде непролазна. Људи се међусобно споре и приговарају једни другима; истина пак мора да буде неоспорна и изнад приговора. Људска се мишљења мењају од земље до земље и из године у годину; истина је пак - увек и свуда једна, себи једнака. Речју, истина је - "оно у шта су веровали *свуда и увек, сви*, зато што је у стварности и у правом смислу васељенско само оно што, како показује само значење и смисао речи, колико је уопште могуће, обухвата *све* - *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum, quod ipsa vis nominis ratioque declarat, quae omnia fere universaliter comprehendit*"²⁹⁵ А овом се захтеву може удовољити само уз онај услов "ако будемо следили свеопшност, древност, сагласност - si

sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem".²⁰⁶
Свака истина мора да буде не-условна формула.

Али како је то могуће? Како је могуће од условног материјала саздати безусловну формулу Божанске Истине?

Знање се даје у виду некаквог суда, тј. као синтеза некаквог субјекта *S* с некаквим предикатом *P*. Отуда се не искључује ни аналитички суд, а чак ни идентични, јер и у њима предикат и субјекат, донекле различити, морају прво да буду раздучени, да би се затим сјединили.²⁰⁷ Али ако је сваки суд - синтеза некакве удвојености, зашто онда не би могло бити и другачије синтезе - синтезе датог субјекта *S* с другим предикатом, с *P*? Даље, зашто не би могло бити сједињавања датог *S* с негацијом *P*, с не-*P*? Јасна је ствар да је сваки суд услован, тј. да може да наиђе на противљење себи у виду другог суда, супротног, и чак и у виду противречног суда. И ако се до сада и доведе није појавило такво противљење, то још ни мало не обезбеђује неопозивост нашег суда у другом времену или на другим местима.

Живот је бесконачно пунији од разумских одређења, и зато ниједна формула не може да прими сву пуноћу живота. Ниједна формула, значи, не може да замени сам живот у његовом стваралаштву, у његовом стварању новог, у сваком трену и на сваком месту. Дакле, разумска се одређења увек и свуда подвргавају и неизбежно ће се подврговати приговорима. Приговори формули и јесу такве формуле, такви против-судови који произилазе из аспеката живота што допуњују дату, из аспеката живота супротних, и чак противречних, у односу на ову, оспоравану формулу.

Разумска формула тада и само тада може бити изнад приговора живота, ако у себе прими сав живот са свом његовом разно-ликошћу и са свим његовим постојећим и будућим противречностима. Разумска формула може да буде истина тада и само тада, ако, да тако кажемо, предвиђа све приговоре против себе и ако одговара на њих. Али да би се предвидели сви приговори - не треба узети управо њих конкретно, већ њихову крајност. Одавде следи да је истина такав суд који у себи садржи и крајности свих његових опозива, или, другим речима, истина је само-противречни суд.

Безусловност истине с формалне стране се и исказује у томе што она унапред подразумева и прима своју негацију и у својој истинитости на сумњу одговара примањем те сумње у себе, и чак - у њеној крајности. Истина и јесте истина зато што се не боји никаквих оспоравања; а не

боји их се зато што сама против себе говори више но што може да каже било какво негирање; али ово своје само-негирање истина сједињује с тврђењем. За разум истина је противречност, и ова противречност постаје очигледна чим истина добије усмену формулацију. Свака од противречних поставки садржана је у сулу истине и зато је постојање сваке од њих доказиво с подједнаким степеном убедљивости - с нужношћу Теза и антитеза заједнички формирају израз истине. Другим речима, истина је антиномија, и не може да не буде таква. ✓ / 15

Уосталом, она и не треба да буде другачија, јер се унапред може тврдити да спознаја истине захтева духовни живот и да је, дакле, подвиг. А подвиг разума је вера, тј. само-ослобађање. Чин само-ослобађања разума и јесте исказивање антиномије. А и уистину, само се антиномији може веровати; сваки пак не-антиномични суд разум просто признаје или просто одбацује, јер не прелази оквире његове егзистичке самосталности. Ако би истина била не-антиномична, онда разум, који се увек креће у својој личној области, не би видео изван-разумски објекат и, дакле, не би имао побуду да започне подвиг вере. Ова је тачка ослоња - догма. Од догме заправо и почиње наше спасење, јер се само догма, будући антиномична, не стиди наше слободе и даје неограничено место добровољној вери или лукавом неверовању. Јер нико се не може натерати да верује, као што се нико не може натерати да не верује: по речима бл. Августина²⁰ "nemo credit nisi volens - нико не верује другачије до добровољно"²¹⁰

Све досад речено изражавано је, ради једноставности, под претпоставком да у логици полазимо од судова; и онда се истина показала као антиномија судова. Али није тешко увидети да бисмо при другој тачки гледишта, заправо у логици појмова, дошли до сличног закључка, а управо да је истина антиномија појмова. Наравно, и један и други закључак су - једно исто, јер је антиномија појмова само психолошки нешто друго у поређењу с антиномијом судова. Јер сваки се појам може претворити у одговарајући суд, и сваки суд - у појам. Логички, у разуму уопште постоје извесни елементи двеју врста које су у вези, и ти су елементи узајамно-преобразиви и зато и узајамно-заменљиви у расуђивањима, тако да је њихова формална теорија - једна иста. Али нама сада није важно то, већ само антиномијска веза једних или других елемената у истици.

Истина је антиномија. Овај важан резултат наших размисљања захтева строжији израз. Другим речима, неопходна је формална логичка теорија антиномије. Ево једног од погодних путева ка томе. У његову је основу смештен логистички алгоритам,²¹¹ који је погодан за скривеност

записивање логичких операција. Зато је, пре по што представимо нашу теорију, корисно сепити се значења појединих симбола логистике. Као што је познато, прилици најсудитијескиј у савременим симболичким методама логике јесте принцип

$$p \supset q \quad (I),$$

тј принцип *импликације* - уколико се под p и q у виду имају искази, и *инклузије* - уколико се p и q тумаче као класе. Ради јасноће даљег излагања, ми ћемо под p и q схватати *исказе*, тј производе изста суђења, мада бисмо с истим правом могли под тим симболичким да претпоставимо и *класе*. Али било да је " $\supset$ " знак *импликације* или *инклузије*, другим речима, било да се под p и q схватају искази или класе, горе написана формула припадања (I) изражава, у судитији, *једну исту* чињеницу, а знајући, појаснавајући истинитости q е истинитостију p , и она се чињеница изражава речима "*Дакле*", "*значи*", "*ерго*".

$p \supset q$, тј: " p - дакле, q ", " p - значи, q ", " p *ерго* q ". Ово "*дакле*", ово "*значи*", ово "*ерго*" у развијеном облику изражава овај смисао да "ако је p истинито, онда је и q истинито";

или још:

"ако је p лажно, онда је и q лажно",

или, даље:

"не може p да буде истинито, а q лажно",

или, коначно, израз најпожељнији по својој недвосмислености, да је "или p лажно, или q истинито".²¹²

Из ове последње формулације постаје јасна неозначитост операције *искључивања* " $\supset$ " и операције *логичког сабирања* " $\cup$ ". Заправо, спајање симбола

$$p \cup q \quad (II),$$

тј операција логичког сабирања не означава ништа друго до алтернативност сабрањих p и q :

"или је p лажно, или q истинито"

или, поједностављено:

$$^{\circ}p \text{ или } q^{\circ} \quad (213)$$

Одавде је очигледно да се може написати логичка једнакост двају операција, а заправо:

$$p \supset q \equiv \neg p \cup q \quad (III),$$

где знак " $\neg$ " испред p означава негацију, "*negation*" или, тачније, негатиив, "*negative*" p ; јер, у логистичкој уопште, било који симбол у споју са знаком " $\neg$ " даје свој негатиив.²¹⁴

Подсетимо, даље, да је знак " $\neg$ " оператор *логичког антитези*, тј да, будући постављен изнад симбола или њихових група, указује на заједничко постојање ових симбола или група.²¹⁵ Подсетимо још, коначно, да се симболом V означава "*истина*", "*Veritas*", а преврнутим симболом $\bar{V}$, тј " $\bar{A}$ " - "*негација истине*", " $\neg V$ " или "*лаж*",²¹⁶ те тако имамо све услове за оно логичко одређење антиномије P и изражавање њених схема којима тежимо

Павла расуђивања о антиномији настају природно из овог поступка доказивања помоћу свођења на апсурд, који је у математици применито *Euclid* ради доказа 12-те поставке IX књиге "*Пачела*",²¹⁷ а који су у филозофичкој искористили догматичари за темељно обраћање скептичких аргумената против доказивости истине.²¹⁸ Овај су поступак често користили и касније, како математичари, тако и филозофи,²¹⁹ и чак је био распрострањен у широким друштвеним круговима, служећи циљевима схоластике и домаће дијалектике, како је то, на пример, приказао *Turgenev* у "*Рубини*".²²⁰ По, без обзира на своју распрострањеност у практичној

употреби, он дуго није био примећен у логичкој теорији закључивања и на њега је тек пре десетак година указао присталица логистике Ђ. Вајлс, из лисановске школе.¹²¹

Међутим, ни нирокси слојеви друштва који су овај поступак користили готово несвесно, ни (философи и математичари који су га употребљавали полу-свесно, па чак ни Вајлс који га је теоријски уобличио, нису видели његову недовољност за оне циљеве ради којих се употребљавао и његову везу с теоријом антиномије.

Овај се поступак у знакомином систему логистике изражава веома једноставном формулом:

$$\neg p \supset p, \supset p \quad (IV),$$

тј "ако негација исказа (или, одговарајуће, класе) укључује у себе тај исти исказ који негира (или, одговарајуће, класу) онда је она - истинита; si négation d'une proposition implique cette proposition même, celle-ci est vraie".¹²²

Логистика објашњала и оправдава овај парадоксални начин расуђивања. Заиста, по формули (III)

$$\neg p \supset p, =, -(\neg p) \cup p \quad (III'),$$

али, по принципу двооструке негације¹²³

$$-(-p) = p \quad (V),$$

и, дакле,

$$\neg p \supset p, =, p \cup p \quad (III'').$$

Али је разумљиво да алтернатива " $p \cup p$ ", тј "р или р" повлачи за собом неспорно утврђивање р, тако да је

$$p \cup p, \supset p \quad (VI)$$

и, значи,

$$\neg p \supset p, \supset p,$$

што је и требало доказати.

Ево пута на који указује логистика. По, је ли он оправдан? Другим речима, да ли је заиста строго-доказиво расуђивање Еуклида и његових присталица? Наравно не. Да бисмо се уверили у ово, довољно је означити $\neg p$ кроз q

$$\neg p = q \quad (VII).$$

У том је случају јасно да нема основа да се у овом тренутку и за q искључи могућност свега онога што је речено за p, тј применљивост формуле (IV) на q. Дакле, није искључена могућност да је

$$\neg q \supset q, \supset q \quad (VII'),$$

или, правећи замену из формуле (VII),

$$-(-p) \supset (-p), \supset -p \quad (VIII),$$

или, коначно, на основу формуле (V)

$$p \supset \neg p, \supset \neg p \quad (IX),$$

тако да је доказано не само p (IV), него и не-p (IX). Дакле, добили смо два једнако-несумњива доказа, који чине антиномију Р. Ево каква је, значи,

Логичка схема антиномије

Р:

ТЕЗА	АНТИТЕЗА
Могуће је претпоставити једно од двају: или теза p , или њена негација, антитеза $\neg p$. У првом случају тезу не треба доказивати, а у другом се испоставља да се из антитезе, опет, изводи теза, тако да се добија алтернатива: "или теза, или теза"	Могуће је претпоставити једно од двају: или антитеза $\neg p$, или њена негација, анти-анти-теза $\neg(\neg p)$, тј. теза p . У првом случају антитезу не треба доказивати, а у другом се показује да се из тезе, опет, изводи антитеза, тако да се добија алтернатива: "или антитеза, или антитеза"
$p \cup p$	$\neg p \cup \neg p$
тј. тврди се теза	тј. тврди се антитеза
p	$\neg p$
У знацима:	У знацима:
$\neg p \supset p, \supset p \cup p, \supset p$	$\neg(\neg p) \supset \neg p, \supset \neg p \cup \neg p, \supset \neg p$
Дакле, било да непосредно тврдимо тезу, или је пак негирамо, свеједно не можемо да је заобиђемо.	Дакле, било да непосредно тврдимо антитезу, или је пак негирамо, свеједно не можемо да је заобиђемо.

Методама и операцијама чисте логике показали смо могућност антиномије у најстрожем смислу речи.

Одавде је, пре свега, неопходно извести закључак о недовољности логичке формуле (IV), која се применује за доказивање оне или оне тезе p , уколико при том није искључена могућност формуле (IX), јер присутност тезе уопште не гарантује непостојање антитезе већ - у најмању руку, у области духа увек, а у осталим областима често - претпоставља постојање антитезе. Другим речима, сваки пут је неопходно уверавати се не само у истинитост тезе p , него и разјаснити није ли она подложна некакој антиномији Р.

Затим, предлагати процес омогућава да се да следеће симболичко одређење антиномије:

$$P = (p \cap \neg p) \cap V \quad (X),$$

за чије је разумевање неопходно имати у виду да је V - знак истине, Veritatis, а " $\cap$ " - оператор логичког множења, тј. симбол удруживања термина између којих је постављен. Преводећи формулу (X) на обичан језик, рећи ћемо: "Антиномија је такав исказ који, будући истинит, садржи у себи заједно тезу и антитезу, тако да је недоступан било којим притворница". Додатак пак симбола V , подижући антиномију изнад равни разума, и јесте оно што антиномију Р разликује од лажн А (превртљиво V , или $\neg V$), која лежи у разумској равни и одређује се формулом²²:

$$A = p \cap \neg p \quad (XI).$$

Али шта представља овај фактор V у одређењу антиномије? Формално, он се појављује као резултат некаквог процеса, који ипак или ипак у односу на Р одређује да је оно истинито, док два друга

процеса доказују да је ово P , по својој структури, p и, још, $\neg p$. Дакле, за чисту логику, V , у одређењу P , јесте тек упућивање на *поставку* овога P , на изабрани однос према њему, да тако кажемо, прст при P који указује на небо, али не саставни део у структури самог P . P се по свом саставу ни мало не разликује од просте противречности A и, дакле, у разумској сфери је *само ауторитет* овај прст који истиче истинитост P у поређењу с A . Ето зашто је за католицизам, који је уроњен у душевну и, дакле, разумску област, која, упркос томе, за свој предмет има духовно и, дакле, антиномијско, ето зашто је за католицизам ауторитет - *све*, и зашто *без* гвозденог ауторитета, без палиног прста који показује, католик не може да живи. У области пак над-чулној и, значи, над-разумској, додатак V у одређењу антиномије показује њено саставно обележје, њено духовно јединство, њену над-чулну реалност, и у Духу Светом се ово јединство, ова реалност непосредно доживљавају и поимају.

Формула (X) се ради веће очевидности може још представити у развијеном облику и написати овако:

$$\neg p \supset p, p \supset \neg p : \supset : p \cap \neg p, \cap \neg A = P \text{ (XII)},$$

тј: "ако антитеза повлачи за собом тезу, и, уједно, теза повлачи антитезу, онда је свеукупност тезе и антитезе - уопште она није лажна - антиномија". Таква је *формула антиномије*. Бије тешко видети да се Кант трудио да своје антиномије прилагоди управо *овој* схеми. С њеном пажњом тачношћу под ову се схему подводе уопште и све антиномије које се излажу у философији.²³⁵

Дакле, истина је антиномија. Сама реч "антиномија", као философски термин, прилично је позног порекла и, заправо, не појављује се пре *Канта*, а и код њега само у "Критици чистог ума", тј. 1781. године. Дотле је то био правни и, делимично, богословски термин. Али, колико је термин "антиномија" очигледно позан, толико је очигледно рапа - сама идеја нужне само-противречности разума, која се сада повезује с овим термином. Може се, чак претпоставити да је она првобитно била прост *одраз* оног сложеног система који је у себи сједињавао супротности, а којим је стари Јелин владао и лично, и друштвено.

"На чему се заснива преимућство грчкога ума?" - пита један историчар јелинске мисли. "Тајна разликујућег напретка - одговара он²³⁶ - састоји се у јединственој супротности. Изванредно богатство стваралачке фантазије и, наредо с њим, увек будна сумња, радознала, која не узмиче ни пред каквом смелости; моћна способност за уопштавања сједињена с пронијетливом спосебношћу опажања, која истражује све особите појаве; религија која у потпуности задовољава душевне потребе и не ставља окове на разум који анализира њене творевине. Овome треба додати мноштво различитих духовних центара који се међусобно надмећу, постојани судар снага, који искључује могућност застоја и, коначно, државно устројство и друштвено уређење, прилично сурово, да би обуздао "непрочишћена дечија стремљења" несмотрених, и довољно слободно, да

не би сметало смелом пориву истакнутих умова. У том сједињавању талената и околности може да се опази источник изузетног успеха који је достигао јелински дух на пољу научног истраживања".

Како започине живо схватање антиномичности?

Беше у Малој Азији неко с трагичним умом и, чини се, готово најосетљивији за правду међу свим философима старине. У најмању руку, он није имао унутрашњу окорелост од које сувише често замире душа професионалних мислилаца. Ето, због тога су га савременици прозвали ὁ Σκοτεινός, Мрачни. Име му је пак било Хераклит. И, као што се говорило, целог је свог живота оплакивао своју трагичност и трагичност света.²²⁷

Тај је Хераклит по први пут јасно осетио да постоји Бог-Слово, по први пут је открио највишу хармонију и космичко јединство бића. "Ако сте почули не мене већ глас Истине - говорио је он - мудро је сложити се да је све - једно"; "Мудрост је - једна (схватајући под њом онај Разум који управља свим кроз све)"; "Логос (Разум) је - за све један исти..." И управо је овај исти филозоф, који је, по Парменидовим²²⁸ речима, тежио "неустрашивом срцу непроменљиве Истине", управо је он читавог живота непрестано говорио о нејединствености, о раскомаданости и антиномичности највећег земног усуда. Откривши савршену хармонију Слова, он је са свом могућом - за онога који је живео пре Христа - оштроумношћу уочио унутарње непријатељство света. Касније се то не једном дешавало, и чак се Спинозини пауци и Спинозина радост при гласинама о рату²²⁹ могу ставити на рачун созерцања јединствене Супстанције. Можда се чак, у пречишћеном и продуховљеном виду, код ап. Павла показује исто то одушевљено и ливљењем испуњено осећање, када, у Посланици Римљанима, с висине вечности созерцава заслепљеност јеврејског народа.

Али тамо, код "хришћана пре хришћанства"²³⁰ ово је ново схватање дуализма између земаљског и небеског било још снажније, зато што уопште није било помирено. "Ваља знати - узвикује он - да је рат општи и да је правда - завада, и да све бива на основу заваде, и да тако треба да буде". "Рат је отац свих и краљ свих..." "Људи (- неразумни људи! није ли због вас филозоф проплакао свој живот? -) - људи не схватају на који начин супротности ступају у хармонију једна с другом. Хармонија света се састоји у споју напрезања и попуштања, баш као што је случај код лука и лире (час се напреже, час опушта струна). Отпор зближава. Од супротности се ствара савршена хармонија. Све настаје

захваљујући завади". И зато "сједињуј потпуно и непотпуно, сложено и несложено, складно и нескладно. Из свега једно, и из једног све". "За Бога је све - лепота, добро и праведност; за људе је једно - праведно, друго - не".

Свет је трагично прекрасан у својој разбијености. Његова је хармонија - у његовој дисхармонији, његово јединство - у његовој завади. Овакво је Хераклитово парадоксално учење, које је касније парадоксално развио Фридрих *Ниче* кроз теорију "трагичког оптимизма". И основни тон његових расположења, њихов сок и боја се на најсавршенији начин одржују фрагментом који се састоји из свега једне речи - "ΑΓΧΙΒΑΣΙΝ", "ПРОТИВРЕЧНОСТ".²¹

Противречност! Намеће се жеља да се после Хераклита понови његова тужбалица, која и сада остаје актуелна: "Иако је ова Истина о којој говорим вечно важећа, показују се људи неспособни да је схвате - и пре него што за њу чују, и кад је једном чују. Јер, иако се све дешава по тој Истини, испоставља се да људи не разумеју када у искуству наилазе на говор и чињенице онако како их ја излажем [читај: ἀγχίβασιν], схватајући сваку појаву по природи и тумачећи је по суштини. Од осталих пак људи остаје сакривено оно што они чине на јави, баш као што заборављају оно што чине у сну".

Славна имена *елејаца* требало би у историји антиномије која нас занима ставити одмах после Хераклитовог. По њиховом схватању разум се заплиће у несавладиве противречности, ако само хоће да сасвим прионе уз овај, егзистички-развијен свет - развијен у времену и у простору. Али, оно што су говорили мужеви елејске школе сувише је познато а да би овде морало да буде поменуто.

Велики, мада до данас несхваћен с те стране, поборник антиномичности разума био је и сам *Платон*. Већина његових дијалога нису ништа друго до дивовске, најплажљивије развијене и уметнички драматизоване антиномије. Већ сама Платонова склоност ка дијалогској форми излагања, тј. ка форми супротстављања уверења, наговештава антиномичку природу његовог мишљења; последње постаје још схватљивије ако имамо у виду да готово сваки дијалог само заоштрава противречност и продубљује бездан између "да" и "не", између тезе и антитезе, али ни најмање не решава питање у корист једног или другог. Једно од овога: *или* је то веома добар антиномизам, *или* - сасвим неуспела философија целовитог разума.

Коначно, збиру изразитих и стваралачки-моћних представника антиномизма треба придодати кардинала *Николу Кузанског* с његовим учењем о *coincidentia oppositorum*,

непрекидно-вријућег оштроумља антитетичких поређења и антиномичких тврдњи. Противречност! Она је увек тајна душе - тајна молитве и љубави. Што ближе Богу, тим су противречности изразитије. Тамо, у Вишњем Јерусалиму их нема. Овде пак противречности су у свему; и неће се отклонити ни друштвеним стваралаштвом, ни филозофским доказима. Нешто ће се велико, одавно жељено, па ипак сасвим изненадно - велика Радост Неизречива - јавити одједном, захватити читаву сферу земног бића, протрешће га, као свитак ће савити небо, нову ће снагу дати, обновити све, све преосмислити, најједноставније и свакодневно показће у све-заслепљујућем сјају блиставе лепоте. Тада неће бити супротности, неће бити ни разума који због њих пати. А сада - што блиставије сија Истина Тросијајуће Светлости, коју је показао Христос и која се одражава у праведницима, Светлости у којој је противречност овога доба побеђена љубављу и славом - тим тамније бивају светске напрслине. Напрслине у свему! Али ја желим да говорим о напрслицама у области спекулације.

Тамо је, па пебу - једина Истина; код нас - мноштво истина, крхотиња Истине, узајамно неконгруентних. У историјату плитког и досадног мишљења "нове философије" Кант се дрзнуо да изговори велику реч "антиномија", која је нарушила пристојност привидног јединства. Само због тога би заслуживао вечну славу. Не мари ако су његове личне антиномије неуспеле: ствар је - у доживљавању антиномичности.²³⁷

Стачке гледишта догматике, антиномије су неизбежне. Ако постоји грех (а у његовом је признавању - прва половина вере²³⁸) онда је читаво наше биће, баш као и читав свет, разбијено. Полазећи с једне тачке света, или свог разума, немамо никаквих основа да очекујемо да ћемо добити исти резултат као када бисмо пошли с неке друге тачке. Сусрет је невероватан. Постојање мноштва противречних схема и теорија, подједнако исправних, али које потичу из разних полазних тачака, јесте најбољи доказ напрслина универзума. Сам разум је разбијен и издељен, и само је очишћени бого-носни ум светих подвижника у неколико целовитији: у њему је започело срастање прелома и напрслина, у њему се болест бића залечује, ране света зацељују, јер је и он сам - оздрављујући орган света.

"Ти и твоји пријатељи с којима си навикао да разговараш - жали се Платонов Хипија Сократу - не разумете ствари у целини, него обухватате и дробите и лепо, и све остале ствари, комадајући их у говору. Отуда вам и измичу таква лепа, и по својој природи целовита тела суштине."²³⁹

Али оно у чему наивни Хипија види личну Сократову ману, у ствари је нужно обележје науке као делатности разума.

Ма чега се прихватили, ми неизбежно комадамо разматрано, разлажемо изучавано на инкомпатибилне аспекте. Гледајући на једно исто с различитих страна, тј. делајући различитим странама духовне активности, можемо да дођемо до антиномија, до поставки које се не могу ускладити у нашем разуму. Само у часу благодатног озарења ове се противречности укидају у уму, али не на разумски него на над-разумски начин. Антиномичност ни пошто не говори: "Или једно, или друго није истинито"; не говори такође: "Ни једно ни друго није истинито". Она само каже: "Истинито је и једно и друго, али свако - на свој начин; измирење пак и јединство - изнад су разума". Антиномичност потиче од лаживости, разбијености самог бића, укључујући овде и разум као његов део.

Као идеалну крајњу границу где се противречност укида, ми постављамо догму. Али она је за разум - само *формална*, и тек се у благодатном стању душе пуни животним соковима, постаје само-доказива Истина. Будући регулативна норма за разум, за ум који је прочишћен благодаћу и који прима *откровење*, догма је интуитивно-дата истина. За разум, догма није више до категорички императив, који оглашава захтев: "*Дужан* си да мислиш тако да се свако нарушавање догме у једном правцу одмах анулира одговарајућим нарушавањем у супротном правцу; све твоје разумске операције над догмом *мораш* обављати тако да у њима увек остаје очувана основна антиномија догме".

Напротив, за ум прочишћен молитвом и подвигом - чији је гранични случај ум *светитељев* - догма је само-доказиви аксиом који сведочи: "Ти *видиш* и моју истинитост и унутарњу нужност да ми будеш антиномична у разуму; ако сада пак видиш смутно, онда ћеш касније, када се још прочистиш, прогледати јасно".

Догма, као објекат вере, неизооставно у себе укључује разумску антиномију. Ако антиномије нема, разумска је поставка целовита. Али онда то, пре свега, није догма већ научна поставка. Овде се нема чему *веровати*, нема се ради чега прочишћавати и подвизавати. Али ми се чини да је велико светогрђе мислити како је религиозна истина - "светиња", докучива у *сваком* унутрашњем стању, без подвига. Заиста, она може благодатно да бљесне нечистом уму, не би ли га привукла, али она не може да буде доступна сваком. А као друго, свест тада није потпуна, није дубока, није се загледала у унутарњу суштину објекта; јер

ми не можемо целовито да замислимо суштину религиозног објекта, нисмо у моћи да га обухватимо *разумом*, без разлагања. Разум не може а да се не ограничи на једну страну објекта. *Једно-страно* ограничавање - такав је, управо, *смисао јереси*.

Јерес је, чак и мистичка, разумска једно-страност која себе утврђује као *све*. Аἵρεσις - избор; бирање, склоност или наклоњеност нечему, затим - изабрано, изабрани начин мишљења и, отуда - партија, секта, философска школа.²⁰ Речју, у речи αἵρεσις садржана је идеја једно-страности, не акве праволинијске сконцентрисаности на *једну* од многих могућих твдњи.²¹ Православље је васељенско а јерес је, по својој суштини, партијска. Дух секте јесте егизам који одавде истиче, духовна одвојеност: једнострана поставка се поставља као основа безусловне Истине и самим тим она искључује све оно у чему се види антиномичка допуна датој половини антиномије, разумски - недокучива. Објекат религије, падајући с неба духовног доживљавања у (при)земност разума, овде се неминовно распада на аспекте који се узајамно искључују. Задатак је *православног*, саборног разума, да сакупи све крхотине, њихову целину, а јеретичког, секташког - *да изабере* допадљиве крхотине: "треба бити многострун да би се засвирао на цитри Вечности".²²

Пуноћа у јединству, неокрњена пуноћа се за разум, као што је речено, само постулира. Али је услов интуитивне датости постулата кроћење своје разумске делатности и излазак у благодатно мишљење успостављене, очишћене и обновљене људске суштине. Христос је дао заматак новој твари, "семе Божије - σπέρμα αὐτοῦ" (1 Јов 3/9), и чврсту тачку непомериве стене на коју можемо да ступимо спасавајући се од греха ἐποχῇ. Али складна логичка пуноћа је само *падање*. Њу ће дати само Онај Који ће опрати сву прљавштину с твари - Дух Свети. Духом се поимају догме, у Њему је потпуност разумевања. А засад, разумске антиномије вере су тим оштрије и разно-ликије што је искреније и звучније само доживљавање. Антиномистички се међусобно укрштају не само судови различитих библијских аутора (код ап. Павла - оправдавање вером, код ап. Јакова - делима итд.), него и - једног истог; и - не само у његовим различитим списима, него - у једном истом; и - не само на различитим местима, него - на једном истом месту. Антиномије стоје напоредо, понекад у истом стиху и, при том, на најјачим местима, која као силовити ветар потресају душу верника, као муња поражавају врхунац ума. Само истинско религиозно искуство опажа антиномије и види како је могућно њихово *фактичко* измирење; али за пози-

тивистички разум оне нису видљиве, или се пак њихова заостреност чини књижевним маниром парадоксалног, а можда и болесног ума.

Узми апостола Павла. Његова се блистава религиозна дијалектика састоји од низа заокрета - с једног тврђења - на друго, њему антиномично. Повремено је антиномија садржана чак и у стилском разбијању континуитета излагања - у спољашњем *асиндетону*: разумски противречни и узајамно-искључујући судови усмерили су оштрице један према другом.

Али за непосредно примање, у овим се, нагомиланим, левичанским грудима "да" и "не", отвара највише религиозно јединство способно да свој завршетак добије у Духу Светом. Како би унутарње неделикатно, како би религиозно неукусно било трудити се да се ова "да" и "не" сведу на исту равн - сматрати овај или онај слој несустинским. Антиномије припадају самој суштини доживљаја, оне су неодојиве од њих, као боја латице - од пигмента саджаног у њој. То је као магла, насликана на слици, као шара, проткана у материјалу. Желећи да јасније разгледамо слику, намеравајући да материју учинимо глатком, узалудно бисмо почели да бришемо маглу и шару: заједно с њима морали бисмо да уништимо саму супстанцу слике или материјала - њих саме. Тако је и у религији. Антиномије су конститутивни елементи религије, ако се о њој размишља разумски. Теза и антитеза, као основа и потка, ткају саму тканину религиозног доживљаја. Где нема антиномије, тамо нема ни вере: а то ће се десити тек тада када се вера и нада укину, а остане само љубав (1 Кор. 3/8, 13).

Како ми се хладним и далеким, како безбожним и бездушним чини оно време мога живота када сам антиномије религије сматрао разрешивим, али још не разрешеним, када сам у свом гордом безумљу утврђивао логички *монизам* религије.

Само-одбацивање је једино што нас приближава богоподобију Али и само-одбацивање уопште, и само-одбацивање разума, углавном је лудост, бесмислица за разум. А не може да буде не-А. "Немогуће", али и "несумњиво"! Љубав од Ја прави не-Ја, јер истинска је љубав - у одрицању од разума.

Доста је прича о антиномији уопште. Навешћу ти неколико конкретних примера, из бескрајног мноштва. У очи пре свега падају Павлове антиномије, а узрок је томе - сасвим једноставан. Дубина теозофске спекулације сједињује се код Павла с дијалектичком формом, док је код других светих писаца форма донекле афористичка, или пак

систематичка. Разум није склон да овде очекује повезаност, и зато код афористичке нејединствености не примећује одмах противречност. Али *дијалектичко* излагање наводи разум да очекује повезаност, и када се повезаност нарушава "углом гледања" где се сусрећу теза и антитеза, разум невољно подрхтава: то се од њега отворено захтева да се жртвује.

За нас је опет најпогоднија најдијалектичкија и најватренија међу Посланицама - Римљанима - та распрсна бомба против разума, напуњена антиномијама. Ево, као пример,²⁴³ таблице неких антиномија, сакупљених, узгред, прилично случајно и не без свесног избегавања оних међу њима које су предвиђене за разматрање у једној од скорашњих књига.

Примери догматских антиномија

ТЕЗА	АНТИТЕЗА
Божанство:	
једносушно	триипостасно
Две природе сједињене у Христу:	
несливено (ἀσυγχύτως) и непроменљиво (ἀτρέπτως),	нераздељиво (ἀδιαίρετως) и нераздвојно (ἀχωρίστως),
Однос човека према Богу	
<i>Предодређење</i> Рим. 9 (где се објашњава одбацавање Израиља с објективне и богословске тачке гледишта, икономичне), тј. даје се одговор на питање "због чега?"	<i>Слободна воља</i> Рим. 9/30-10/21 (где се објашњава одбацавање Израиља с моралне и антрополошке тачке гледишта - амартолошке), тј. даје се одговор на питање "зашто?"
Грех:	
Кроз Адамов пад, тј. као случајна појава у плоти (Рим. 5/12-21).	Кроз коначност плоти, тј. као њој својствена неминовност (1 Кор. 15/50).
Суд:	
Христос као Судија <i>свих живих</i> и <i>мртвих</i> приликом <i>свога</i> другог доласка (Рим. 2/16, 1 Кор. 3/13, 2 Кор. 5/10).	Бог као онај који кроз Христа коначно суди <i>свим људима</i> (1 Кор. 4/5, 15/24, 25).

Награда:	
Награда свима према делима (Рим. 2/6-10, 2 Кор. 5/10).	Слободно опраштање и купљелима (Рим. 4/4, 9/11, 11/6).
Коначна судбина:	
Свеопшта обнова и блаженство (Рим. 8/19-23, 11/30-36).	Двојаки крај (Рим. 2/5-12). "Погибел" (2 Кор. 2/15 и др).
Заслуга:	
Неопходност људског подвига (1 Кор. 9/24: "тако трчите да добијете")	Ништавност људског подвига (Рим. 9/16: "тако лакле нити стоји до онога који хоће, ни до онога који трчи, него до Бога који помилује").
"Градите спасеније своје са страхом и трепетом"	јер је Бог што чини у вама да хоћете и учините" (Фил. 2/12, 13).
Упор.: "Душа је Господња хтела слободно; али је слободно хтела оно	што је морала да хоће по жељи воље Његовог Божанства" (Јована Дамаскина Тачно излагање православне вере. 3/13).
Благодат:	
"Јер где се умножи grijех онаје се још већма умножи благодат" (Рим. 5/20).	"Хоћемо ли grijешити кад нијесмо под законом него под благодаћу? Боже сачулај!" (Рим. 6/1, 6/15).
"Којигод у Њему (Христу) стоји не grijеши (1 Јов. 3/6)	"Ако речемо да grijеха немамо, себе варамо, а истине нема у нама" (1 Јов. 1/8).
"Који је год рођен од Бога не чини grijеха - и не може grijешити (1 Јов. 3/9).	
Вера:	
Слободна и зависи од добре воље човекове (Јов. 3/16-18)	Дар Божији и није у вољи човековој но у вољи Оца Који Христу приволи (Јов. 6/44, 39).
Долазак Христов:	
Ради суда над светом: "Ја дођох на суд на овај свијет" (Јов. 9/39).	Не ради суда над светом: "Ја не дођох да судим свијету" (Јов. 12/47).

ПИСМО СЕДМО: ГРЕХ

Ко се, још из младости, не сећа поучне приче "Херакле на раскршћу"? Ову, помало дидактичку приповест је у V веку до рођења Христовог сачинио чувени Сократов учитељ, софист *Продик* са Кеоса или, исправније, Кеја, и према сведочењу Аристофановог Схолиаста²⁴⁴, она је била део Продиковог дела "Ὀραί", "Годишња доба", а можда и дела "Животни периоди", које нам је пренео или, тачније, препричао *Ксенофонт*.²⁴⁵ И наравно, свако се сећа како се отелотворена Врлина - ἡ Ἀρετή, и Порок - ἡ Κακία, или Срећа - ἡ Εὐδαιμονία - у реторичкој расправи пред младићем Хераклом надмећу у својим предностима и како га свака од њих наводи да крене једним од два могућа пута, и то њеним. При томе аутор користи прилику да пружи попис врлина и порока. То је педагошки приручник за васпитавање атинске младежи.

Али, било би погрешно у тој причи видети нешто изузетно. Пошто је сама, највероватније, била литерарна обрада народне приповести и, према томе, имала вишевековну генеалогiju, она је, са своје стране, постала родоначелник низа књижевних токова. Тема "двају путева" постала је, како кажу историчари књижевности, "култна".²⁴⁶

Само по себи је разумљиво да се садржај главног дела приче, тј. попис врлина и порока, које одговарају двама животним путевима, сваки пут мењао у складу са моралним гледиштима места и времена. Али у каснијим обрадама теме "двају путева" лако је уочити спор управо те Врлине и Порока, који се у суштини, у својој сржи, своди на борбу за целолудреност.

Конечно, са најразвијенијом супротношћу "двају путева" срећемо се у такозваном "*Учењу дванаест Апостола*"²⁴⁷, које потиче или с краја I, или с почетка II века после Рођења Христовог. Овај извор има много себи сличних, скоро варијанти, али тачно утврдити узајамне генеалošке односе међу њима је и веома тешко²⁴⁸ и, посебно за нас, скоро непотребно. Чак ни на нашој претпоставци о настанку свих варијанти из Продикове басне ми не бисмо нарочито одлучно инсистирали.

Нама није важна генетичка зависност различитих обрада исте теме, важна нам је тема сама, оно у човечанству раширено и од његове самосвести неодвојиво опште мишљење да "постоје два пута: један живота и један - смрти" и

да је "разлика између ова два пута велика"²⁴⁹ - како је исказује непознати састављач "Учења" у уводу.

Consensus omnium сведочи да постоје два пута; али како разумети саму могућност овога двојства? Постоје два пута! Један од њих је - пут ка Истини. А други - уопште не личи на њега?... Али како уопште може постојати други пут, када је Истина - извор сваког бића и изван Истине - ничега нема. Ако је истина све (а ако није све, како би онда могла да буде Истина?), како онда допустити некакву Не-Истину, некакву Лаж. Бог је Живот и Извор живота, тј стварања. Према томе, Лаж је Смрт и извор Смрти, тј пропадања. Бог је Склад и Ред; а Лаж - Хаос и Анархија. Бог је Светост, а Лаж - Грешност. Али опет, како Грешност може постојати? Јер Бог је - Онај Који Јесте, ó ὢν, Јахве - יהוה²⁵⁰ и, према томе, Сатана, Грех - то је нешто сасвим друго, то јест.

Спонтано се наслућује одговор да грешност, и ако јесте, јесте као не-постојећа "Ум мој, који плода не даје, откриј ми, Боже мој, као плодноста"²⁵¹, позива душа, која је свесна своје жаловости у прљавштини греха. Празнина, немоћ, неспособност да се рађа живот - то је природни плод греха. Грех није способан да ствара, већ само да разара. Грех није способан да рађа, јер сваки пород - није на други начин, већ од Оца Који Јесте, а Грех - само усмрђује. Грех не даје плода, зато што он није живот, већ смрт. А Смрт тавори у свом привидном бићу само кроз Живот и на рачун Живота, храни се Животом, и постоји само утолико, уколико јој Живот омогућава да постоји. То, што Смрт поседује - то је управо само Живот који је она загадила. Чак на "црној миси", у самом гледишту ђавољем, Ђаво са својим следбеницима није могао да измисли ништа друго, до да богохулно карикира светостајства литургије, чинећи све супротно.²⁵² Каква глупост! Каква ништавност! Какве бапанале "дубине"!

То је још један доказ да ни у стварности, па чак ни у замисли нема узвишеног и величанственог Ђавола Бајрона, Ђермонтова или Врубела, већ да постоји само жалосни "Божји мијун", о коме је давно речено:

Simili quam similis turpissima bestia nobis.

Према прецизној дефиницији Св. Јована Богослова, "грех је беза коме - ή ἀρτία ἐστίν ή ἀνομία" (1 Јн 3,4).

У овој дефиницији на себе скреће пажњу члан, који је стављен како пре субјекта, *αρτία*, тако и код предиката, *ἀνομία*. Члан се код именице обично, поклања: као *спецификатор*, који издвaja објекат из низа њему сличних²⁵³, пошто без члана објекат има значење *једног од многих*, или је пак реч употребљена у апстрактном значењу, као *апстрактум*. Дакле, ή ἀρτία означава да се ту не мисли на *једног од многих* садржаја, већ упркос на *грех* као такав, као целокупност читавог греха, који постоји у

свету, грех у његовој метафизичкој суштини, као Грех. Али, затим, како схватити члан поред речи *ἀνομία*? Јер, као што је познато из елементарне граматике, код именског предиката и код придевског предиката не постоји члан, тако да се чак предлаже, у спорним случајевима, када је тешко схватити где је субјекат а где предикат, да се погледа поред ког слова се налази члан; то, онда и јесте субјекат. То је и разумљиво: јер, реченице најчешће изражавају предикативне исказе, супсумију субјекта под обим предиката и стога предикат неминовно мора да има апстрактно значење општег појма, класе. Али, и поред тога, у посебним околностима постоји и субјекат са чланом. Тако, на пример, у Четворојеванђељу налазимо:

οὗχ ὁτός ἐστιν ὁ τέκτων (тј који је познат под тим именом; Мр 6,3).

ἵπεις ἐστε τὸ ἄλας τῆς γῆς (Мт 5, 13).

...τὸ φῶς τοῦ κόσμου (Мт 5, 14).

ὁ λύχνος τοῦ σώματος ἐστιν ὁ ὀφθαλμός (Мт 6, 22)

σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (Мт 16, 16)

σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (Мт 15, 2).

ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ (Јн 11, 25);

потом Јн 14, 8 и остало²⁵⁴, исто се односи на изузетно значајна места: Еф 1, 23 б; Мт 26, 27; Мр 14, 22; Лк 22, 12; 1 Кор 11, 24 која говоре о Цркви и Телу Христовом. Значење наведених места је очигледно: ту се не говори о соли, светлости и осталом, уопште, не о одређеној соли (*ein Salz*), итд, међу осталом сољу, итд. већ о ономе што једино носи или је достојно да носи то име, о ономе што у себи самом носи суштину тих особина, због којих обична со, обична светлост и сл., добијају своје име²⁵⁵.

Дакле, *ἡ ἀνομία* значи: не једно од безакоња, не безакоње уопште, већ безакоње кат *ἐξουήν* - безакоње које заиста заслужује тај назив, оно које у себи носи само начело незаконитости - безакоње у најчистијем и најпотпунијем облику и значењу; деловање које у највећој мери концентрише у себи све оно због чега се поједина безакоња називају безакоњима - *само безакоње* или, једном речју, *Безакоње*. Апостол не жели да говори о *једном* од обележја греха, не жели да се задржи на његовој периферији, већ се удубљује у саму његову суштину, у његову метафизичку природу. Зато је његово одређење греха у *суштини онтолошко* одређење, а не метафорично или акцидентално. Било би потпуно погрешно схватити га *правнички*. Грех је Безакоње, изопачење Закона, тј. оног Покретка који је Господ дао твари, оног унутрашњег Уређења читаве творевине, кроз који она живи, оног Устројства унутрашњости твари, коју јој је Бог подарио, оне Премудрости у којој је - смисао света. Изван Закона, Грех је - ништа, поседује само привидно постојање јер, усуђујем се да користим речи Апостола, мада, можда, у нешто слободнијем тумачењу, "законом се грех сазнаје".

Ако нема рађања, нема ни умирања; ако нема бића, онда нема ни небића; ако нема живота, онда нема ни смрти. Ако нема светлости, нема ни таме, јер светлост разоткрива таму. Грех је - паразит светлости и постоји само зато што

светост још није коначно одвојена од њега, зато што жито и кукољ још расту скупа, док не наступи време...

Разарајући свога храпитеља, као што чини сваки паразит, грех истовремено растројава и себе самог. Он се усмерава на себе, изједа себе, јер све што пеће да се унизи, подлеже уништењу. Бог, који никоме не жели зла, никада пикога није уништавао; али зли су увек разарали сами себе: Бог "разасу горде" ничим другим, до "мислима срца њихових" - $\delta\iota\nu\omicron\iota\varsigma\ \kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omega\upsilon\varsigma$ (Ак 1,516), или, прецизније, разлишљањем, $\delta\iota\nu\omicron\iota\varsigma$ - јер разум - $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\varsigma$ - насупрот уму, и јесте пројављивање самости.

"Показа снагу мицијом спојом,

разасу горде у мислима срца њихова".

тако је пекада запевала Пречиста Девица Марија када се срела са Јелисаветом и тако се све до данас поје на Јутрењу и певаће се на вјеки вјеков.

Саморазарајућу природу зла схватали су још и најбољи међу Јелипима:

"... добри - каже Платон - међусобно су слични и пријатељи су, а лоши, као што се о њима и прича, чак ни сами на себе не личе већ су променљиви и нестајни; а оно што није слично себи самом већ је различито, тешко да може бити слично другоме или се спријатељити с њим - $\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \delta\epsilon\ \kappa\alpha\kappa\omicron\upsilon\varsigma$, $\theta\lambda\epsilon\rho\ \kappa\alpha\iota\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota\ \pi\epsilon\rho\iota\ \alpha\upsilon\tau\omega\upsilon\varsigma$, $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\kappa\omicron\theta'$ $\theta\mu\omicron\iota\omicron\upsilon\varsigma\ \mu\eta\delta'$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$, $\alpha\lambda\lambda'$ $\epsilon\pi\iota\lambda\acute{\eta}\kappa\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota$ $\alpha\sigma\tau\alpha\theta\mu\eta\tau\omicron\upsilon\varsigma$. $\theta\ \delta'$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\ \alpha\upsilon\tau\omicron\ \alpha\nu\theta\mu\omicron\iota\omicron\upsilon\varsigma\ \epsilon\iota\eta\ \kappa\alpha\iota\ \delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\omicron\nu$, $\sigma\chi\omicron\lambda\eta\ \gamma'$ ($\alpha\upsilon$) $\pi\omicron\upsilon\ \tau\omicron\ \theta\mu\omicron\iota\omicron\upsilon\varsigma\ \eta\ \phi\iota\lambda\omicron\nu\ \gamma\epsilon\nu\omicron\iota\tau\omicron$ (36) ----- > 610"

Желећи само себе, у слом "овде" и "сада", зло само потврђивање се негостољубиво ограђује од свега што није оно; али, тежећи само-божанству, оно не остаје слично чак ни себи самом и расипа се и растура и пропада у унутарњој борби. Зло је по својој суштини - "царство подељености". Ову мисао о разорном деловању зла је веома мудро исказао већ Платон, под прозирним покровом мита о "андро-гину" 25:

"Пекада наша природа - тако отприлике приповеда Платонов Аристофан - уопште није била оваква као данас. Тада је још постојао *андрогин* - биће сачињено од две садашње особе - и он је био јединствена личност. Ови андрогини су били стамени и јаки и, опијени својом моћи, постали су бахати и усудили су се да дигну руку на богове: они су желели да изграде пут на небо, како би напали богове. Тада су Зевс и небесници одлучили да их ослабе, расекавши сваког напола, тако да су сада морали да иду на две ноге а не на четири. "А ако приметим - рекао је Зевс -

да се они ни тада нису покорили и неће да се смире, онда ћу их ја још једном расећи напола, тако да ће тада морати да скакућу на једној ножици."²⁵⁸ То је суштина Платоновог мита. Додајем још само да је *љубав* - по Платону - управо инстинктивна тежња оних који се воле да поново сједине оно што је подељено.

Било би сувише неозбиљно да се у управо изложеном миту види банална маштарија, коју је Платон измислио. То је, нема сумње, уметничка обрада древног народног мита. Сличан мит налазимо и у писаним споменицима других народа. Тако се, у *Зенд-Авести*, у књизи *Бундехеш*, говори да је од семена небеског пра-бика [- Живот] Кајомора, које се изаило на земљу, израсло *оруере* [- *arbor* или *arvor*, "дрво", али исто тако - "живот" и "душа"]. То што је израсло, јесте спој земље са небеским принципом. Од дрвета је настао *Мешиа*, мушко-женско, мушкарац-жена. Потом се *Мешиа* поделио на мушко тело, које је задржало име Мешиа, и на женско, које је названо *Мешиана*. То је први пар људи.²⁵⁹

Неке тајанствене нити као да повезују идејну суштину ових приповести и са светим приповедањем књиге Постања. Кроз речи: "И потом рече Бог: да начинимо човјека... И створи Бог човјека по обличју својему, по обличју Божијем створи га; мушко и женско створи их" (Пост 1,26-27).²⁶⁰ Мистици различитих праваца често су овде запажали указивање на исконску сложеност људског бића, чак на првобитни андрогинизам, сматрајући полну диференцијацију за последицу метафизичког првобитног греха. Тако је већ гностичка секта офита сматрала прво-човека *ἀρσενὸν ἡμεῖς*, мушко-женским (бићем).²⁶¹ Исто су мислили следбеници Кабале, скоро сви мистички писци без изузетка - *Ј. Белле*, *Сен-Мартен*, *Ф. Бадер*, модерни окултисти, итд...²⁶² Али, позивајући се на њих ја, наравно, нисам желео да докажем нужност управо андрогинистичког тумачења наведених речи Књиге Постања, већ само широку прихваћеност тог уверења да је човек првобитно био целовитији, потпунији него сада и да је тек његова гордост постала узрок раздробљености.

Само-узношење личности, њено супрот-стављање Богу - то је извор цепања, распадања личности, осиромашења њеног унутрашњег живота; и само љубав, у извесној мери, поново доводи личност до јединства. Али, ако се личност, која је већ делимично растројена, поново не успокоји и ако се не остави жеље да сама буде Бог - "као богови" - онда ће је неминовно погађати увек ново дробљење и увек нови.

распад. То је онтолошко значење мита. И зар не видимо како се пред нашим очима - или под звучним изговором "диференцијације" и "специјализације", или услед нескривеног прижељкивања хаотичности и безвлашћа - зар не видимо како се до својих најскривенијих дубина и друштво и личност мрве и расипају, желећи да живе без Бога и да се уређују независно од Бога, да се само-одређују против Бога. Само безумље, та дезинтеграција личности²⁶³ - зар то није у суштини последица дубоког духовног изопачавања читавог нашег живота? Зар прави узрок неурастеније, која је у порасту, као и других "менталних" обољења, није настојање човечанства и људи да живе по својим а не по Божијем, да живе без закона Божијег, у аномалији²⁶⁴ *Порицање Бога је увек водило и води у без-умље, јер Бог управо и јесте Суштина ума. Неко - "ко је рекао у срцу своме", тј. не на речима, већ у самој својој души, свим својим бићем: "Нема Бога" - "Безумник" је (Пс 14,1; 53,1), јер стварно порицање Бога и безумље, јесу - једно исто, стопљени и нераздвојни; - појава је то коју су уметнички и у развијеном облику приказали А. Толстој²⁶⁵ и Ф. Достојевски.²⁶⁶*

Без љубави - а за љубав је пре свега потребна љубав Божија - без љубави личност се расипа у крхотине психолошких елемената и момената. Љубав Божија је везиво личности. Управо зато се и молимо: "Љубављу Твојом сједини ме, Невесто Невејестна" - да, "сједини", а не оно - расућу се и начинићу се управо тиме "целином психичких стања, коју једино и познаје "научна психологија", та "психологија без душе". "Ти си тврђава моја, Господе, и снага си моја Ти" - кликће душа која је схватила своју немоћ и непостојаност.

Грех је момент раздора, распадања и расула духовног живота. Душа губи своје супстанцијално јединство, губи свест о својој стваралачкој природи, губи се управо у хаотичном вихору својих сопствених стања, престаје да буде њихова супстанција. Ја се дави у "унутарњем потоцу" страсти. Није без разлога загонетни и заводнички осмех свих ликова Леонарда да Винчија, осмех који изражава скептицизам, отпадништво од Бога и самопоуздање људског "знања", у ствари осмех пометености и изгубљености: сами су себе изгубили и то је посебно очевидно код "Боконде". У суштини, ово је осмех греха, саблазни и заводљивости, осмех блуда и покарвености, који не изражава ништа позитивно (управо у томе и јесте његова загонетност!), осим неке унутарње збуњености, неког унутарњег духовног немира, али и - непокајања.²⁶⁷ Да, у греху душа напушта саму

себе, губи себе. Језик не карактерише без разлога последњи степен моралног посрнућа жене као "пад". Али, сигурно, не постоје само "пале", тј. оне "жене" које су изгубиле саме себе, свој богоподобни творачки живот него постоје и "пали мушкарци"; уопште, грешна душа је - "пала душа", и то пала не само за друге већ и за себе саму, јер није пазила на себе. И, ако модерна психологија стално тврди да она не познаје душу као супстанцију, онда то само у веома лошем светлу показује морално стање самих психолога - они су, очигледно, у великом броју "пали људи". Тада, стварно, "ја не чиним", већ се "са мном чини", "ја не живим", већ се "са мном догађа".

У складу са слабљењем свести о стваралаштву, самоделатности и слободи, читава личност се своди на механичке процесе у организму и, пројектујући напоље последице сопствене немоћи, оживљава спољашњи свет.²⁶⁸ А пошто су разборитост и трезвеност - услови живота личности, онда свака неразборитост и свака учмалост доприноси таквом слабљењу самосабраности духа. Када ти се слава, када си санјив, заборављајући да "бодрим срцем, трезвеном мишљу и трезвеним умом одагнаш потиштеност грешног сна"²⁶⁹ или, још више, у стању пијанства, под омамљујућим деловањем наркотика, у свим таквим и сличним стањима саме од себе надолазе речи најмучнијег значења. Тада се "змља измиче" - како за тротоар клизав од утаженог снега каже један трогодишњи дечак кога познајем. "Речи се говоре" и "оне хоће да се говоре"; "не говорим их то ја, већ оне хоће да се говоре". "Зидови се мичу" када се наслониш на њих. Ствари "леће" да стоје у руци и искачу из ње, саме се удаљавају и беже. Течности се просипају. Чак и поједини делови тела исто тако објављују своју "аутономију" и "независност". Читав се организам - како телесни, тако и душевни - од сврховитог и уређеног орудја, од органа личности, претвара у случајну скупину, у хрпу међусобно неодговарајућих и независно делујућих механизма. Једном речју, све у мени и изван мене постаје слободно - све, осим мене самог.

Неурастенични, делимични губитак реалности стваралачког Ја,²⁷⁰ такође је облик духовне неразборитости и тешко је отети се утиску да је његов узрок - у "не-остварености" личности. Деформишући свој однос према Богу, човек самим тим изопачује и свој морални, а затим чак и свој телесни живот. Тако, пагани су познавали Бога преско посматрања његових творевина. "Јер кад познаше Бога, не прославише га, нити му захвалише, него залудјеше у сво-

јијем мислима, и *погашње* неразумно срце њихово. Кад се грађаху мудри *полудјеше*, и претворише славу вјечнога Бога у облике смртнога човјека и птица и четвороножнијех животиња и гадова. Зато их предаде Бог у жељама њиховијех срца у нечистоту, да се *погане тјелеса* њихова међу њима самима; који претворише истину Божију у лаж, и већма поштоваше и послужише твар него творца" (Рм 1, 21-25). Као последица тога - каже даље Апостол - дошло је до изопачења природног устројства путеног живота и кварења живота у друштву. Отровни принципи нереди, безвлашћа и насиља прожели су читаво друштво у свим његовим животним активностима (Рм 1, 26-32).

У мери у којој душа постаје "од овога света", она губи слободу; полако али сигурно рак грешног порока разједа срце. Греси окивају срце, у густом реду стоје свуда око њега и не пуштају к њему, онемогућавају приступ освежавајућег дашка благодати. Душа се гуши;

"... сје скучено-земно

желела би да одбаји"²⁷¹,

и позива: "Спаси од сваке напасти!", али *срце* као да је окорело.

Да, оно је живо, али - иза својих зидова, и до њега се не може допрети. Ја само теоретски знам да оно постоји, али више не могу да допрем до њега. И света црквена служба клизи по том челичном панциру и, једва остављајући траг на њему, спада с њега, мимоилазећи оног који је неспособан да у себи сабере пажњу.

Повремено те савладава заборав - на најзначајнијим местима јаво прикрива најдрагоценије речи. Питаш се: "Па зар је то - тј. Јеванђеље, итд... - већ прошло?", и само рационално, *пратећи* ток службе, кажеш: "Да". Насупрот томе, грешне жеље, чак и најнепојмљивије бесмислице, изненада се пробијају у расточену личност, јарке, као какве светлосне мрље у мозгу и, пре сваке одлуке, постају дела. Под налетом поимисли у грешној личности само се распаљује

"мрачни пламен душевни".²⁷²

Као у већ поменутој причи о "Хераклу на раскршћу", тако се и у осталим варијацијама теме "двају путева", мора за основну прогласити управо идеја о људском уређењу своје душе и свога тела, о кађењу самог себе подвигом, о прочишћењу читавог организма кроз бригу о себи. Рели

И таква душа, "исушена" од влажне чулности, тј. душа "најмудрија" ("ἐνὶ ψυχῇ σοφώτατη, сува душа је - најмудрија", рекао је неки великан у прошлости²⁷³), таква поуздана личност, такав остварен човек супротстављен је

влажној души, личности безвољној, несређеној, "празно-хаотичној" - по речима *Ф. М. Достојевског*.

Али, шта је заправо та "уређеност"? То је (стање) када је у личности све на свом месту, када се у њој све одиграва "како је ред, *како тај жив*".²⁷⁴

То је, без обзира на његову прозаичност, најпрецизнији одговор. "Све у личности је на свом месту", "све се у њој одиграва по реду" - то значи: све њене животне-активности се извршавају према божанском закону²⁷⁵ који јој је дат - и никако друкчије; то значи да и она сама, мали свет, заузима у свету - великом свету - управо оно место које јој је одувек одређено; не скреће с пута који јој је предодређен и који на најбржи начин води до Царства Небеског. У "дешавању свега по реду" се и састоји лепота твари и њено добро и истина. Насупрот томе, напуштање реда је - и гадост, и зло, и лаж. *Све је лепо*, и добро, и истинито, али само онда када је - "како је ред"; *све је гадно*, зло и лажно - када је недолично, *само-вољно*, *своје-вољно*, "по своме". Грех и јесте "по своме", а Сатана је - "По своме".

Грех је у недостатку жеље да се напусти стање само-идентитета, идентитета "Ја - Ја", или, прецизније, "Ја!". Потврђивање себе као себе, без односа према другом, тј. према Богу и према читавој твари, је - само-узношење, гордост, ~~не-излажење~~ из себе, и то је основни грех или корен сваког греха. Сви посебни греси су само облици, само манифестације само-узношења, горлости самости. Другим речима, грех је она снага очувања себе као себе, која чини личност "кулиром-за-себе"²⁷⁶ идиолом самој себи, која "објашњава" Ја управо преко Ја, а не кроз Бога, која заснива Ја баш на Ја, а не на Богу. Грех је оно темељно настојање Ја кроз које се Ја потврђује у својој по-себитости, у својој одвојености и од себе ствара једино изходиште реалности. Грех је оно што од Ја скрива читаву реалност, јер видети реалност - то управо и значи изаћи из себе и пренети своје Ја у не-Ја, у друго, у оно видљиво - тј. ~~за-~~во-~~лет~~и. Отуда је грех она баријера коју Ја поставља између себе и реалности - окорелост срца. Грех је непрозирно - мрак, магла, тама, па се зато и каже: "Јер му тама заслијепи очи" (1 Јн 2,11), а постоји још много места у Светом Писму у којима је: "галиа" синоним за "грех". Грех у свом чистом, крајњем стању, то јест гејена - јесте тама, непрозирност, мрак, окоџос. Јер светлост је пројављивање реалности; а тама је, насупрот томе - расцепљеност, подвојеност реалности, немогућност да се једно појави ономе другоме,

одино

невидљивост једног за друго. Само име *Аид* или *Хад* указује на такав паклени расцеп реалности, на затварање реалности у себе, на солипсизам, јер тамо свако говори: "*Solus ipse sum*". У ствари, *Αἴδης*, "*Αἰδῆς* или "*Αἰδης*" - изворно *Αἰδιδες* - води порекло од **εἶδ* (= руском **вид*), које образује глагол *ἰδ-εἶν*, *вид-ети* и негативна, префизније, одузимајућа речја - *α*, ривативни *Αιδ* - то је оно место, или стање, у коме нема видљивости, које је лишено "видљивости", које се видети не може и у коме се не може видети. Аид је - Не-вид; како каже *Πλάτων* ²⁸⁴ "*ἐν Αἰδου, τὸ αἰδιδες δὲ λέγω*" - у Хаду, тако означавам непрозирно...", или како га одређује *Πλάτων* ²⁸⁵ "*τὸ αἰδιδες καὶ ἀόρατον*" - непрозирно и неопажливо"; а *Хомер* говори о "магленој тами *Αἰδα*" - *ἔνθ' ὁφρον ἦρόεντα*. ²⁸¹

Једном речју, грех је оно што одузима могућност доказивања и, према томе, објашњења, тј. умности. У тежњи за грешним рационализмом свест се лишава рационалности која припада читавом бићу. Услед мудровања она престаје да умно созерцава. Сам грех је нешто потпуно разумно, потпуно по мери разума, разум у разуму, Ђавољи наум, јер је Ђаво-Мефисто - чиста разумност. ²⁸¹

Али баш зато што је он најчистији разум, он обесмишљава читаву Божију творевину и самог Бога, лишавајући је перспективне дубине утемељења и чупајући је из Апсолутног Темела, све поставља у исту раван, све чини површиним и бајалним. Јер шта је друго бајалност до склоност да се све што се уопште може опазити одвоји од његових корена и да се посматра као самодовољно и, дакле, неумно, тј. бесмислено. ²⁸²

Ђаво-Мефисто, тај Чисти Разум и јесте Чиста Бајалност ²⁸³, баш зато што он и види само бесмислицу. А грех је начело неумности, начело непојмљивости и празног, апсурдног недостатка умног созерцавања. Он је - "лукаво-мудар", према појатју Свеће Цркве - заводи у привидну мудрост и тиме одваја од истинске мудрости.

Саму реч "*грех*" пореде с речју "*грешка*" ²⁸⁴, пошто "*грешити*", значи "*омашити*", "*не остварити циљ*", коначно, "*ошмунти*", "*преварити се*", "*пропустити*". ²⁸⁵ Нема потребе да се бавимо питањем колико је исправна ова етимологија, јер, у ствари, грех је, свеједно, грешка, "*ошмонажење*". Али, шта то заправо ошмонажимо у греху? Шта не погађамо? - Пролазимо поред оне норме бића, коју

²⁸¹ рус: о-грѣхъ - пропуст, промашај (прим. прев.)

нам је Истина поставила. Не погађамо онај циљ, који нам је Онај Који Јесте предодредио - једном речју, не желећи подвиг, скрећемо са свог правог пута, који је на земљи назначио Божански Прст Родоначелника Подвига. И опет понављам: грех је изопаченост. То је - бес-пуће, тј. прелазак с пута на пут, тумарање различитим путевима, лутање друмовима а не ход по једином исправном путу; или, то је још - блуђење, блудност, блуд, губљење своје праве стазе и "идење својим путевима" (Дап 14,16), као што су ходили пагани, и неспособност да се огрубелим и заблуделим срцем сазнају путеви Господњи, као што се догодило Јудејцима (Пс 94,8-10; Јев 3,7-10).

А какав је истински пут, који се у Св. Писму назива "тијесан пут у живот" (Мт 7,14; Ап. 2,8), "пут мира" (Лк 1,19), "пут спасења" (Ап 16,17) и "пут Господњи" (Ап 19,9), "пут истине" (2 Пет 2,2) и "прави пут" (2 Пет 2,15).

То је - целомудреност. И сама та реч - цело-мудреност, σοφροσύνη или σαο-φροσύνη, по својој етимолошкој структури указује на потпуност, крепост, ненапетост, јединство и уопште нормално стање унутарњег живота, неподељеност и чврстину личности, свежину духовних моћи, духовну хармоничност истинског човека. Цело-мудреност, σοφροσύνη или σαο-φροσύνη, скоро је идентична са све-духовношћу (разумевајући "дух" у светоотачкој употреби, тј. у смислу духовног живота уопште), све-знањем, здраво-умљем, раз-умношћу, разборитошћу, увиђавношћу, σάφς φρόνησις. Такво је значење речи код Светих Отаца, а управо је исто и код старих философа⁽²⁸⁶⁾.

Целомудреност - то је једноставност, тј. органско јединство или, што је исто, потпуност личности: "приступачан и гостољубив људски дух треба да буде, спреман на страхопоштовање и захвалност, сав као - најфинији слух и "чисто", "једноставно" око (ἀκλούς ὀφθαλμός)"⁽²⁸⁷⁾ Као супротност целомудрености појављује се стање покварености, раз-врата, тј. из-опачености душе: целина личности је изопачена, унутрашњи слојеви живота, који треба да буду скривени чак и за само Ја (такав је понајпре мол), оспољени су, а оно што треба да буде отворено - отвореност душе, тј. искреност, непосредност, мотиви поступака, управо се то и сакрива у дубине унутрашњости, чинећи личност затвореном. Живот личности се не одвија - оу ката таξις - "по реду" и у њој - ништа није на свом месту. Изопачени човек је попут човека изокренутог наопако, човека који показује наличје душе а крије њен лик.

fol 117 je ovaqda - maza nja?

Његове *очи* избегавају туђи поглед, али *уста* бљују покварене речи. Он се боји да не сазнају за његову слабост, а сам бесрамно истиче оно најнечасније.

Стид, то је показатељ шта - иако законито и Богом дато - ипак мора да буде сакривено унутра, а шта треба да буде откривено²⁸⁸ Али када нема стида, тада се појављују бестидност и цинизам; откривање онога што је скривено и прикривање онога што треба да се открије. Извлачење на површину свести свега онога чему би доликовало да буде у полутами подсвесне сфере или, што је исто, спуштање свести у тајанствени сумрак темеља бића, Хамово и протачко посматрање наготе родитељства - то и јесте та аномалија душевног живота, која се назива изопаченошћу.

Ту (својство) лика и, тобоже, личности задобија она страна нашег бића која је природно безоблична и безлична, јер је она - родовни живот, иако се кроз личност испољава. А пошто задобије привидно подобје личности, ова родовна потка личности постаје самостална, а права личност се распада. Родовна сфера се издваја из личности и зато, пошто има само изглед личности, престаје да се покорава заповестима духа - постаје неразумна и безумна; а сама личност, која губи из своје структуре своју родовну основу, тј. свој темељ, остаје без свести о реалности и постаје облик не реално утемељеног живота већ - празнине и ништавности, тј. празна и зјапећа маска и, пошто не скрива ништа стварно, постаје саме себе свесна као лажи, као илузије. Слепа похота и бесмислена лаж - ето шта остаје од личности након њеног изопачења. У том смислу, изопачење је двојништво и најдубљи символ таквог двојништва - који се често среће и на Западу и на Истоку - јесте приказ Сатане с другим лицем на месту стидних делова или, пак, као што раде зографи који нису потпуно разумели значење онога што приказују - на месту столака.²⁸⁹ А психолошку анализу доживљаја ове врсте налазимо у неким књижевним делима.²⁹⁰

Ако је стид - компас свести и језичак на ваги личности, онда је бестидност - знак кварности, "покварености" и обележје душевног сатљенија (трулежности). А шта је сатљеније? Да - исто то. "Тле" значи "дно, испод, темељ као раван";²⁹¹ тако се каже "дно кошнице", "дно кугије"; тако је на тамбовском дијалекту уобичајен израз "спалити до тла", тј. потпуно, до темеља; употребљавају се још изрази "испразнили су му џепове до дна", "жито је иструлило до земље", тј. све, колико год га је било.²⁹² Очигледно, глаголи

"тљети" и "тлити" се односе на процесе гњилења, пропалања и трулења који се одигравају у *темељима* структура, које се налазе непосредно на земљи. У том случају, "рас-тљеније" означава: или *потпуно тљеније*, тј. коначно уништење душе, до дна²⁵³ или, пак, што је тачније, као и реч изопаченост - поремећај законитог поретка слојева духовног живота - када се душевна основа изопачује и постаје оно што не треба - извртање дна душе, изопаченост до сржи, као максимум покварености - рас-тро-јеност, поремећеност, рас-уло, рас-падање, рас-тресеност духовног живота, његова рас-цепканост, не-јединство, не-целовитост. То је - раз-двојеност мишљења, дво-личност, дво-смисленост, двојство, несигурност у једно; једном речју то је - још у Паклу отпочето раздвајање личности, њена διχοτομία (Мт 24, 51; Лк 12,46). "Човек са удвојеним мислима" је већ овде, у овом животу осетио огањ паклени. Као стање супротно целомудрености, растљеније чини човека нецеломудреним, тј. лишава ум његове целовитости, његовог јединства и баца у стање болне непостојаности.

Грех је сам у себи непостојаи. Јединство нечисте силе је варљиво, а привидност овога псеудо-јединства се открива чим је она принуђена да стане лицем у лице с Добром. Нечиста сила је јединствена - док нема Чистоте, али само с једним приближавањем Чистоте с ње спада маска јединства. Ово распадање нечисте силе и то само-растварање "силе одвратне"²⁵⁴ упечатљиво је приказано у приповести о исцељењу беснога, кога је запосео *нечисти* дух. Треба обратити пажњу, како се изненада мења јединица нечистог духа у множину, чим га је Господ Исус запитао за име његово, тј. за његову скривену суштину. Мада сви знају ову причу, ипак ћу је навести, обележавајући курзивом потрешна места. Свети јеванђелиста Марко прича заправо о томе како је Исус са ученицима "дошао у околину Гадаринску. И кад изађе из лађе, одмах га сретe човек са *духом* нечистијем - *ἄνθρωπος ἐν λυαῖματι ἀκαθάρτῳ*... И повикавши - *κράξας* - иза гласа (тј. наравно, викао је *нечастиви* дух, а не опседнути, мада, могуће је, кроз уста опседнутог), рече - *εἶπε* -: "Шта је Теби до мене - *ἐμοί* - Исусе, Сине Бога вишњег? Заклињем - *ὀρκίζω* - Те Богом, не мучи ме - *με* -". Јер Исус је рекао: "Изиђи, *душе* нечисти - *ἐξελθε*, τὸ λυαῖμα τὸ ἀκάθαρτον - из човјска". И питаше га - *αὐτῷ*: "Како ти - *σοι* - је име?" И одговори му - *ἐληρώτα* -: "Легион *ли* - *μοι* - је име; јер нас је много - πολλοί ἐσμεν -". И молише га много да их не шаље - *αὐτοῦς* - из оне околине

И молише Га сви ђаволи, говорећи - παρεκάλεσαν... πάντες οἱ δαίμονες λέγοντες -: "Пошаљи нас - ἡμᾶς - у свиње, да у њих уђемо - εἰσεέλθωμεν -". И допусти им - αὐτοῖς - Исус одмах. И изишавши духови нечисти уђоше у свиње - ἐξελθόντα τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα εἰσῆλθον..." (Мк 5,1-13).

Исус Христос не разговара са самим опседнутим, већ са оним, што је у њему - са нечиством силом. Та нечиста сила је - један нечисти дух, који и јесте један и говори о себи, као о једном. Али чим га је Господ упитао за име, чим је пожелео да тај нечистиви открије своју праву суштину, он се расуо на небројено мноштво баци нечистих духова, јер "legion" у тексту управо означава "бескрајно много", "небројено много", "неодређено много".²⁹⁵ Ово изненадно разлагање нечистивог је истакнуто изненадном променом његове једнине у стиху 9. у множину, док је све до питања за име доследно коришћена једнина (5, 1-9), а после питања се исто тако доследно свуда спроводи множина.

Управо се по овом образцу генерално и обавља истеривање нечистивог. Заклињућа молитва именом Господњим приморава њего, личност привида да се распадне на крхотине, на "легион" демонских стања, од којих се свако изнова издаје за особу²⁹⁶; заклињање разобличава варљивост тога јединства, које жели да се заснива не на једно-сушности Пресвете Тројице, већ на подобно-сушности самопотврђивања.

Таква је нестална, влажна и трулежна природа греха. Али, ако је таква природа греха - а њему супротна самосабраност и снага душе у целомудрености, онда се спонтано поставља питање о суштини те целомудрености, коју смо ми све до сада приказали само описно. А питање о суштини целомудрености се, са своје стране, дели на два питања, и то:

прво, шта је то духовна целомудреност у свести самог човека, тј. као доживљај, и

друго, како разумети целомудреност у равни онтологије, тј. као објект мишљења.

На прво од ових питања одговара реч "блаженство", а на друго - изрека ("вјечнаја памјат"). А сада ћу ове одговоре пажљивије размотрити.

Дакле, размотримо целомудреност пре свега као унутрашњи доживљај целомудрене душе, тј. као блаженство. "Блаженство" у чему? Шта значи блажен? - Чини ми се да најпрецизнији одговор на наша питања можемо добити

кроз анализу одговарајућих *грчких* речи, тј речи *μακάριος*, *μακάριος*, *μακάριος*. А какво је изворно значење тих речи? *Аристотел*²⁹⁷ је протумачио *μακάριος* преко порекла од "јако се радовати", "ἀλλ' οὐ μάλ' αἰεῖν". Али реч *μάλ' αἰεῖν*, како се поставља, је накнадно интерполирана и читаво Аристотелово објашњење се своди на једноставно разјашњавање значења речи; ово потврђује и *Плутарх*²⁹⁸. Неприкладно је исто тако и *Јевстатијево*²⁹⁹ објашњење - он види у основи *μακάριος* реч *κῆρ*, *смерт*, и тумачи *μακάριος* као "бесмртни", који не подлеже смрти - "παρὰ τὸ μὴ ὀλοεῖσθαι κέρη"; против Јевстатија говори чак и то да се *μακάριος* употребљава не само за бесмртне богове, већ и за смртне људе.³⁰⁰

Етимологијом *μακάριος*, *μακάριος* се много бавио *Шелинг*³⁰¹ и његова фина запажања ја ћу сада укратко навести. Истина, модерна лингвистика се не слаже са Шелингом: ни у науци ништа није вечито; али, чак и када би његове мисли заиста биле "ненаучне" - у животу оне много значе за разумевање речи *μακάριος*.

Најважније на шта се по *Шелинговом* мишљењу мора обратити пажња - то је нејасни слог "μα". Кључ загонетке *μακάριος* је у првом слогу. Према *Шелинговој* претпоставци, то је - стара речца, која сугерише *негацију*, *недостатак*, или како каже један писац, "μα - то је речца опомене";³⁰² тј другим речима, *Шелинг* изједначава *μα* са одрецим речцом *μη*.³⁰³ По *Шелингу*, такво значење *μα* се може показати на низу речи, у које улази *μα*, и то:

1. *μα-ταί-ος* - празан, ништаван, привидан. А шта ту недостаје, шта се пориче. Оно што се може ухватити, опипати. *Μα-ταί-ος* - неопипљив, не-супстанцијалан (*substanlos*). Управо се порицање опипљивости истиче делом *ταί-ος*, који је са-коренски са епским заповедним начином *τῆ* - узми, ухвати; са хомеровским партиципом *τῆταιον*, који очигледно потиче од *τά-ω*, *τά-υ-ω*, што одговара латинском *tango*.

2. са *μα-ταί-ος* је повезан прилог *μα-τῆν* - без последица, узалуд, нпр. говорити и веома садржајно *μα-τά-ω* - отезати, оклевати, губити време - глагол, који се користи за човека који никада није спреман већ се увек само припрема ("накаљује"³⁰⁴) за посао, бавећи се њиме, али никада на прави начин.

3. грчки језик има веома различите изразе за означавање *неносредних* и *тренутних последица*, ако иза мисли, речи или уопште одређене могућности следи чин, стварност ("ништина"). Тако је са *αἴψα*, *αἴψα*. Карактеристично је да се као њихова супротност појављује *хомеровско* *μαψ*³⁰⁵ - реч која се, очигледно, састоји од *μα* и *αἴψα*, тј *бескорисно*, *узалудно*, *непродуктивно*, *непогодно*.

4. од *μαψ* потиче придев *μαψίδιος* (код Хомера - само у објаву прилога) и *μαψίλοχος*, нпр. *μαψίλοχοι ὄκνοι* - птице, чији кликтај не производи никакве последице, ништа не означава.

5. *μα-λακ-ός* - мек, нежан, слабостан, апастичан, неодлучан, мртвотан, исто као што и глагол који потиче од њега - *μα-λά(κ)σσω* - постајати мек, слектавати, слабити, бити слабостан - има негативну

значење. Као што се види, овај израз је створен *одеузимањем* неке особине, заправо од способности да се производи звук приликом џепања или ломљења; такво је меко тело, док хомогеност чврстог не може да буде нарушена без шума. Другим речима, у *μα-λακ-ός* улази глагол *λάσσω* (отула - *λάκεῖν*, *ἐλάκεν*), што значи *гласкати се*, *трентати*, *лупати*, *јако крентати*, *јако лајати*, и сл., или *λακάζω* и *λάκω* - *викати*, *грајати*, *пробијати се бучно*.

6. И нелиголним примерима се може додати још један, управо *μα-χλ-ος* - *похотан*, *страстан*, од кога настаје *μα-χλ-οσύνη* - *похота*, *страст*. Онда се пориче *χλοῦνς* - *ушкочиљење*, пошто *μάχλος* значи *не-ушкочилен*.

7. Наведени примери постају још убедљивији ако се начини мали екскурз у области *осетинског језика*.³⁰⁶ Ствар је у томе, што у том језику речца "ма", која се употребљава уз заповедни начин и конјунктив, означава императивну исгацију оне или оне радње. Тако, на пример: "*ма заг* - не говори" (осетински *загэн* - нем. *sagen*), "*ма ту* - не иди", "*ма нолз* - не певај", и сл.

Дакле, речца "ма" има привативно (одрично) значење. Сада се окрећемо другом саставном делу *μάκαρ*. Он, по Шелингу, не потиче од *κῆρ* (ген. *κερὸς*) - *смрт* (гј. *μάκαρ* не значи *бесмртан*), већ од *καρδία*, *кеар*, *κῆρ* (ген. *κῆρος*) - *срце*. Стални епитет уз *κῆρ* је *φίλον*, пошто *κῆρ* означава најискренији део човека, његову истинску *самост*, место "страсти" уопште и, међу њима, посебно "љубави" (отуда често у употреби: *περὶ κῆρι φίλος* - пријатељ прирастао срцу, *κῆρδι* - свим срцем, од срца, на пример, волети), а првенствено - место које изједају патња и јад, гнев, пакост (в. руско *всердцахъ*). Али за срце није случајно карактеристично баш то стање начетости патњом или немиром; срце - које је само стална жеља и хтење, у себи распаљен, неугасиви огањ који жари у грудима сваког човека - и јесте управо дух, покретачко, активно начело живота, због чега се код Хомера онај ко је живота лишен³⁰⁷ назива *ἀκῆριος* - *несрећаним*. На исто указује порекло речи *кеар*, пре од *κερδεν*, *κεῖρεῖν* - прогутати, *absumere*, него од *κέω*, *κεῖω*, *κεάζω* - *спавати*, или од *κέω*, *καίω* - *планути*, *горети*, *ardere*, јер је срце *fons ardoris vitalis*. Глагол *κεῖρεῖν* се исто тако изриче за моралну грижу, када се, на пример, говори да се "појео од туге", да "туга разједа груди", итд. Нормално је и то да у суштини једнако-звучне речи, као *ἡ κῆρ* - богиња смрти и *τὸ κῆρ* - срце, могу да буду сведене на исти и, осим тога, изворни појам јести, прогутати. Жеља да се постане "*за себе*" џепа душу. Овим се баца неочекивано светло на гласу *Исихија*³⁰⁸, који је објашњавао то *κῆρ* као *ψυχὴν διηρημένην*, као "раздвојену душу", "располућену": ова *раздвојеност* и јесте узрок несреће. Узнемиреност не престане жеље и хтења, која обузима сваког створа, *сама*

по себи је поремећај блаженства, а довођење у мировање кћар би исто тако *само по себи* било блаженство.

Ради потврђивања Шелингових размислања могуће је поново се позвати на осетински језик. Реч *макар* је скоро истоозвучна са осетинским *ма хар* (изговара се спојено: *махар*), тј "не једеш". Заповедни начин "хар" настаје од глагола *харан* - (по)јести, у смислу *изјести*, *потрошити*, што се види из израза "*ахца бахорта*" - *попај је потрошио, потрошио уладо, валиди*. У речи "бахорта" префикс "ба" (= немачком *be-*) указује на коначност радње и полударац је руском "раз, из, с", а остали део речи настаје од глагола "*хиран*". Карактеристично је да се са овим глаголом исто тако може (?) повезати идеја смрти *хериан* (на дигорском наречју - по *Вс. Милеру* - најстаријем од осетинских дијалеката) или *черган* (на осетинском наречју), што значи "гроб". Ту спадају, како ми се чини, и речи истих коренова *харџ*, *харџба* (донско), *харчи*, тј. прехранбене залихе, храна, *иће*, *прехрана*, а исто тако "вариво, храна осим хлеба, посебно мрела, месо"³⁰⁹ *Харџ* - оно што се једе, јестиво. Олатае *лаџе*, *харчевна* /крчма - прим. прев./, као место у коме се једе и, највероватније *хара*, тј. "оно чиме се једе", "губица", "џушка", "уста".

Дакле, суштина Шелинговог објашњења је у томе да *макар*иос изражава мисао о умировљености крвотока, о потпуном успокоењу немирних помисли срца. Грчко "*макар*" - осетинском "*махар*" у стању *макар*ија околчава се само-изједање срца. Овде још треба додати да *иџ* - коме је истоозвучно *иџ* - није негација у правом смислу; *иџ* *бу* не значи "небиће", већ "могућност бића". Зато *макар*ија - није на-просто негација "самопрождирања" (саморазједања)³¹⁰, није супротност прождирању, већ вечни тријумф над њим. *Негово вечно довођење у стање чисте могућности*, вечито укидање узношења самости. Код блаженог, код *макар*, са-мост је - *могућност*, и он - *potest non peccare* - "може да не греши".³¹¹

Није тешко видети да је тако схваћена *макар*ија поприлично слична позитивном поимању *нирване* каснијег будизма, тј. стању гашења страсти, смирености у односу на свако кретање које узбуђује душу - пребивању у вечном миру, куда не допире кружење привида самсаре.³¹²

Мора се поред свега приметити да савремена лингвистика³¹³ изводи *макар* из "*мас* - *имати снагу, моћи, творити*, из кога такође настаје реч *макр*ос - *дугачак*. Али, сигурно је једно, наиме, управо то да Шелинг у најмању руку исправно преноси барем један аспект садржаја речи *макар*ија. *Макар*ија је *вечни /спокој*, као последица озарености душе непролазном светлошћу саме Истине. Идејом овог "покоја", "живота" или "живота вечном" прожето је читаво Свето Писмо и читаво светоотачко и литургијско стваралаштво. "*Ући у покој Божији, εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν...*" - то је тема Посланице Јеврејима, 4. У овом уласку је *дубо* чекано заветовање народу Божијем, његова

"Субота, σαββατισμός" (Јевр 4,9). "Јер који уђе у покој Његов, и он почива од дјела својих, као и Бог од својих" (Јевр 4,10). У Тврђави Пресвете Тројице, на Бранику Истине нема метежа и кружења помисли лукавих; ко је у Духу, који довршава дело Божије, тај се одморио од дела својих - не од "дела" живота свога, већ од чињења, од оног труда за који је Проповедник рекао: "Таштина над таштинама, све је таштина... Нараштај један одлази и други долази, а земља стоји увијек. Сунце излази и залази, и опет хити на мјесто своје одакле излази. Вјетар иде на југ и обрће се на сјевер: иде једнако обрћући се, и у обртању свом враћа се... Што је било то ће бити, што се чинило то ће се чинити, и нема ништа ново под сунцем." (Проп 1,2-9). Али, ко се не успокоји у Духу Испунитељу, он ће морати да положи рачун пред све-прозирућом Речју Божијом (Јевр 4,12-13) Тајанственим одсецањем трулежних делова осуђеник ће тада задобити покој - суделоваће у метафизичком суботовану. Рећи ће себи: "Врати се, душо моја, у мир свој, јер је Господ добротвор твој" (Пс 114,7; по јеврејском обележавању 116,7). "И Бог ће отрти сваку сузу из очију њихових, и смрти неће бити више, ни плача, ни вике ни болести неће бити више, јер прво прође" (Откр 21,4): наступила је љакора.

Блаженство, као одмор од непрестано-жудећег и никада задовољеног хтења, као самосавршеност и самосабраност душе за живот вечни у Богу, једном речју, као потпуно свесни и стога коначно остварени налог себи самом: "мà-хар - не изједај себе" - то је задатак аскезе. Само усавршивши се у животу земном, само преображавајући помисли у највише умно созерцање, само начинивши оно ниже симолом оног вишег, може се стећи блаженство (Откр 21, 27; 22, 14-15).

У I веку, када је оно Далеко изгледало тако блиско, када је Пламени Језик још пламтео над главом онога који верује, Блага Вест је по први пут омогућила људима да окусе сладост покоја и одмор од трулежних помисли које се роје; тиме је она ослободила свест од опседнутости демонима и од (из тога проистеклог) сталног страха од нечистих сила и ропства.³¹⁴ Христос нас је извео из "света немирног и тежног"³¹⁵ - ето зашто су рани хришћански писци посебно осетљиви према новом дару - покоју.

У харизматичној проповеди непознатог састављача, која је чувена под називом "2. посланица Климента Коринћанима", паклене патње су супротстављене Христовом заветовању:

"И знајте браћо да је странствовање плоти наше у овом свету мало и за кратко време, а залет Христов велики и дивац, заправо: покој Царства будућег и живота вечног - καὶ ἀνάπαυσις τῆς μελλούσης βασιλείας καὶ ζωῆς αἰώνιου".³¹⁶ "Јер - каже се на другом месту - изишавашуни Христову вољу ми ћемо пронаћи *мир* - εὐρήσομεν ἀνάπαυσιν - у противном, ништа нас неће спасити од казне вечне - αἰώνιου κόλλασεως - ако презремо заповести Његове".³¹⁷ "Како нам се чини - пита проповедник своје слушаоце - шта мора да претрпи онај, ко не издржи подвиг неутрулежни? О онима, који пишу сачували печате, речено је: Прв њихов неће умријети и огњ њихов неће се угасити, и биће гад сваком тигелу" (Ис 66,24).³¹⁸ А дело "вечног плода васкрсења"³¹⁹ описује се као "блаженство" и као прелазак у "време без туге".³²⁰

На потпуно исти начин, у једној од најстаријих црквених литургијских молитви, кроз уста јереја се моли да Бог пресели верне "на место обиља, на воде *спокоја*, у рај весела, где нестаје свака туга и уздицај - у светлост светитеља".³²¹

Све *"што следи након погребенија"* изграђено је од тих међусобно нераздвајаних идеја оправдања-покоја-блаженства-бесмртности и њима супротних греха-таштине-патње-смрти. Христова победа над смрћу, дар живота, посматра се као превађавање земних страсти, као хлађење унутарњег огња грешне душе, као просветљење греховне таме, као "усељавање у дворе праведних", као мир у Богу, као одмор од грешног лутања, од дела која су "сва утваре слабашне, сва сање најзамамније".

"Господе, душу раба Твојега упокој", "Христе, упокој душу раба Твојега" - то је тема опела. Све остало је само развој ове теме, која открива унутрашње услове упокојења. Узми за пример тропаре:

"С дусима преминулих *праведника* душу раба Твојега, Спаситељу, упокој, и прими је у блажени живот који је у Теби Челокољубче."

"У покојишту своје Господе, где *свети* Твоји *покој налазе*, упокој и душу раба Твојега, јер ти једини *колиши* човека."

"Јер си Ти Бог, који је сишао у Ад и окоже *окованих одрешио* Тако и душу раба Твојега упокој..."

Обавијена је тихим, вечним спокојем молитва:

"Боже духова и сваког тела, који смрт поправи и ђавола поништи и живот дарова свету Твојему: Ти, Господе, *упокој* душу успулог раба Твојега, *име рекавши*, у месту *светлом*, у месту *обиља*, у месту *спокоја*, олакше одбеже болест, туга и уздицање, а свако сагрешење које учини речју или делом, или у помисли, као благи Бог човекољубац опрости, јер нема човека, који ће жив бити а сагрешити неће: *Ти једини био си изван греха, правда Твоја је вечна и реч је Твоја истина* Јер Ти си *васкрсење и живот и покој* раба Твојега преминулог, *име рекавши*, Христе Боже наш."

Спонтано настојим да препишем сву ову тиху музику мира, тишине и покоја. Попут лишћа јесењег, титрају у непрекидном низу смирени шапати чисте душе:

"Упокој Боже раба Твојега и пасти га у Рају, где ће сви свети, Господе, засијати као светла, умрлог раба Твојега упокој, не гледајући грехе његове"

"Просветли вером нас, који Теби служимо и саклопи нас од огња вечног"

"Упокој Спаситељу наш са праведнима раба Твојега и усли га у дворе твоје, као што је написано, као Благ не гледајући грехе његове пољне и невољне, учињене у знању и незнању, Човекољубче..."

"Онога који се одаваде Теби преселно удостој радости у становама вечним, Благои, оправдавајући га вером и благодаћу", "целом светлости пачиш га грешну силу очисти"

"У слаости рајске овога који оде постави"

"Са светитељима душу раба Твојега упокој Христче, тамо где нема ни мука ни туге, него је живот вечни"

Или послушај *"Самогласие Јована Монаха"*:

"Које светско уживање остаје без жалости? Која сада на земљи остаје непромењена? Све је блеђе од сенке, све је од снова парљивије: у једном трену и смрт све преузима. Али у светлости лица Твога, Христче, и у наслади красоте Твоје упокој онога кога си изабрао јер си Човекољубац"

"Где је чежња за светом? Где је маштање о оном пролазном? Где су злато и сребро? Где је мноштво слугу и граја; све је прах, све пепео, сеп. Али дођице, запалимо бесмртном Цару: Господе, вечним Твојим добрима удостој онога што је отишао од нас дарујући му вечно блаженство Твоје"

"...у насељима праведника упокој га"

"Христос нека те упокоји у стаишту живих у Истини и нека ти отвори рајске двери и нека те учини житиљем Царства и нека ти опрости грехе твоје које учини у животу, Теби који Христа љубиш"

Ето шта је целостност, пуноћа духа, као доживљај. А погледајмо сада шта је она на онтолошкој равни.

Целомудрено живљење јесте пуноћа и неисквареност људског бића. То је његово одређење као онога што постоји *"по себи"*. *"За себе"* оно је блаженство смиреног и разборитог срца, тј. оног које је из безграничности жеља приведено мери, које је мером обуздано, које је кроз меру уподобљено лепоти. Али, последње питање - шта је заправо ова целомудреност *"за другог"* и управо *"за Другог"*. Шта је она, као момент живота Божијег? Она је *"намајат Божија"*, *"вјечнаја намајат Његова"*. "Када се осврнемо назад у прошлост - каже један мислилац - улазимо на њеном крају у мрак и узалуд у тој тами настојимо да разликујемо облике, налик на успомене. Тада осећамо ону немоћ малаксалог мишљења, коју зовемо заборав. Не-биће се непосредно показује у облику заборав који га поништава." Река Времена све односи са собом и то зато што у овоме свету ништа нема снажан корен, ништа нема унутарње постојаности. "Све су снови најзамамнији" и људи пролазни -

"Слабошћу је оковано њихово племе јадно,

Пролазно, попут привида".³²³ -

све је лако-превратно, све пролази, све нестаје. Само један је Онај Који Траје - *Ἀλήθεια*. Истина - *Ἀλήθεια* - то је Незабрав, који не бришу бујице Времена, Тврђава, коју не нагриза пакосна Смрт, то је Биће најсуштаственије, у коме уопште нема Не-бића. Управо у Њему, нетрулежном, и јесте поуздање трулежног бића овога света; управо од Њега, Непропаљљивог оно и добија снагу - целомудреност. Бог дарује победу над Временом и та победа је *"вечнаја памјат"* Бога у Коме нема заборава; Он је Сам изнад Времена и све може учинити делом Вечног. Како? - Памтећи га заувек.

Карактеристично је да семитски трословни корен *רָצַח* - *присећати, сећати*, по Швалију, има основно значење "укључивати у култ", а изведеница *רָצַח* *мушкарца*, заправо значи *"култну личност - kultische Person"*; јер је само овај, мушкарца, могао да суделује у култу³²¹. На тај начин сам појам *вечног памћења* показује се само као рефлекс култног *стомена*, а *памћење* уопште - као примена на човека онога што се заправо односи на Бога, јер је Њему Једином својствено да *памти* у правом значењу речи.

"Опомени се - *μνησθῆτι* - Господе, *име рекавши*", каже јереј, узимајући на проскомидији делић просфоре и стављајући га на дискос. А у односу на преминулог - израз исте јачине је: *"Упокој Господе, име рекавши"*, јер је *"упокојење Господње"* уједно и *"опомињање"* - памћење, сећање. Њима означавају једно исто - *спасење* онога чије се име изговара. Сами диптиси или спискови имена оних живих и преминулих, за које се моли свако од нас, имају карактеристичан назив *"именици"* или *"чигуље"*.

"Сети се - *μνησθῆτι* - Господе, у великом Твом милосрђу и свих људи Твојих који су са нама и који се моле за нас, и све браће наше, на земљи, на мору, на сваком месту Царства Твојега, којима је потребно Твоје човекољубље и помоћ, и свима подари Твоју велику милост..."³²⁵

моли се јереј на почетку Јутрења или, још прецизније:

"Приклопи ухо твоје и почуј нас и *сети* се Господе и свих присутних што се са нама моле и *стомене* их и спаси нас силом Твојом - *καὶ μνησθῆτι Κύριε τῶν σιναγῶν καὶ οὐν* - *χομένων ἡμῖν πάντων κατ' ὄνομα καὶ σῶσον αὐτοὺς τῇ δυνάμει σου*"³²⁶

За шта је са крста молио разборити разбојник? - *"Сети ме се - μνησθῆτι μου - Господе! кад доћеш у Царство своје"*, моли да га се *сети* и - само то. А као одговор, као удовољење његовој жељи - жељи да га се *сети* - Господ Исус посведочује: "Заиста ти кажем: данас ћеш бити са мном у рају" (Лк 23,42-43). Другим речима, ако те се Господ *"сети"* то је исто као *"бити у рају"*. *"Бити у рају"* управо и значи *бити* биће у вечном памћењу и, услед тога, имати вечито посто-

јање и, дакле, вјечнују памјат о Богу: Без вечног сећања на Бога ми умиremo; али баш то наше сећање на Бога је могуће кроз Божије сећање на нас.

Јасно је да, ако се Црква увек моли за спомен, онда су ове молитве посебно ревносне када се раскидају везе са овим животом. Ето зашто, после отпуста на великој панихиди, или парастоса, ђакон објављује:

"У блаженом успућу подај вечни покој Господе успућом рабу Твојем, име рекавши, и *начини му вјечнују памјат*", а појди три пута поју:

"Вјечнаја памјат"

На потпуно исти начин, после отпуста у току сахране световних личности, архијереј или "руководећи јереј сам три пута изговара ово":

"Иска ти је вечни спомен који си *достojан блаженства и сећања*, брате наш - αἰώνια σου ἡ μνήμη, ἀξιοκαρίστε καὶ ἀει-μνήστε ἀδελφεῖ ἡμῶν",

после чега појди три пута певају:

"Вечнаја памјат".

Уосталом, код Грка ово последње изостаје (32*)

Ту је жеља за вечним памћењем идентична признавању "достojности блаженства, ἀξιοκαρίας", тј. моћи да се буде блажен у Криму Божијем

Ако се сада запитамо какав је заправо смисао синтагме "вјечнаја памјат", тражи ли она после себе *genitivus obiectivus* или *genitivus subjectivus*, онда се на основу свега реченог мора признати да су *овде* садржана оба значења, јер "вјечна памјат моја" значи "вечно сећање" Бога на мене и мене - на Бога, краће, вечни спомен *Цркве*, у којој се истовремено сједињују Бог и човек. И овај вечни спомен је - победа над смрћу:

"Над смрћу вечни тријумфује,
онај у коме спомен живи вечни"...

Читав пагански свет је био обузет ватреном жудњом за *вечним сећањем и жарком жељом* да га стекне; у најбитнијим аспектима његовог живота одређивала га је управо ова потреба, *ова* чежња и *овај* нагон ка вечности. Ако је и претерана теорија по којој је читава паганска вера, *са свим својим животним остварењима* (а шта у античком друштву није остварење вере?), само бескрајна варијација на тему: *"култ предака"*, онда је, у сваком случају, значење овог култа за читав пагански живот, а посебно за грчко-римски, *засигурно суштинско*. Ту глас поштовања предака скоро надјачава све остале гласове или, у најмању руку, даје тон свима, *постављајући најважнија потка друштвеног живота*. Али, *шта је уопште та заједница са мртвима*, ако не покушај да се оствари њихов религијски спомен, ако не одговор на

узнемиреност предака који су нестали за вечно памћење у потомству - садашњем, и - ономе које ће доћи. Читав друштвени систем у првом реду је подређен управо овој потреби - потреби да се преминулима обезбеде непрекидне задушнице, стални *спомен* њихових душа, непрестано опомињање на њихове душе, неограничено дуго *сећање* на њих од стране потомака? Шта је то ако не чврста решеност потомака да их не одбаце (одбацује се лешина) већ да их уз дубоко поштовање *сахране*, тј. *похране* у окриље оних религиозних одаја, које се, с људског становишта, могу назвати претходницом и праузорима цркве. Живот је стварање. Али, зар је стварање нешто друго до рађање духовних чеда, до преображај људи према свом божанском лику. С друге стране, живот је *рађање деце*. А рађање деце - то је управо стварање, творење у свету људи по своме лику, који је Бог дао. И духовно и телесно живот жели да се шири. Како? Остављајући у времену лик свој да траје - попут трага огњеног који остаје иза звезде падалице. Стварање живота остварује памћење на оне који стварају и зато, као што код Платона објашњава свештеница *Диотима*³²⁸, тежња ка стваралаштву, телесном или духовном, тежња *према рађању деце* - духовном или телесном, тј. *ерос*, није ништа друго до унутарње, од душе неодвојиво и неутаживо трагање за вечним памћењем.

На тај начин, према признању најмудријег међу паганима, и заљубљеност, и супружничка верност, и родитељска љубав према потомству, и све највише делатности, једном речју - читав живот, у основи није ништа друго до жеља, до жудња за вечитим памћењем.

Али, колико год да су та жеља и та жудња нужно-припадајуће људској природи и, услед тога, непобитне и оправдане, у паганству оне свеједно остају незадовољене. Ту човек не тражи љубав Бога вечнога, већ пропадљивог саучесника своје пропасти; и ради *памћења* не окреће се ка Ономе Који Увек Јесте, већ пролазном - низу покољења, од којих је свако "сновљење најпрелестније" и која, дакле, у суштини нису ништа више од дима и сна. И не само смењивање покољења, која настају и нестају попут лишћа дрвећа, већ је и само човечанство, само Grande Être, "Велико Биће", којим се тешио О. Конт³²⁹ - привидно. И оно иде "ἐκ μηδενός εἰς οὐδέν"³³⁰ - из ничега у ништа". Свога претка не могу вечно памтити они који и сами нестају у времену, већ га се могу само привремено сећати - па макар и дуго, макар и неодређено дуго. А шта и вреди људско

сећање, слабо као и људска мисао. Јер Бог поседује стваралачку мисао - "мисли стварима"³³⁰ па је стога и Његова вјечнаја памјат - постојано и стварно васпостављање у Вечности онога што је већ протекло у Времену. А људско мишљење, посебно мишљење изопаченог и напавеног човечанства, јесте само слабо и привидно успостављање у Времену онога, чега више нема у Времену - узалудно хватање сепке која ишчезава.

Да ли су сами пагани схватили недовољност овог "привременог" сећања? Да ли су осећали незадовољство због овога "привременог" памћења? Да ли су они желели другачији, вечити помен душе? Сигурно, да. Сликарски споменици старине - сви - показују црну копрену смрти, која прекрива очи.³³² Равнодушна потиштеност Истока или сива меланхолија Египта - то је уобичајена атмосфера старих када нема махнитог заборав у оргијастичкој екстази. Ипак, то би било погрешно приписати невенитини уметника. Али оставићемо Исток и Египат и осврнути се на најразвишенију културу која је икада постојала на Земљи. Према сведочењу једне савремене путнице, која описује споменике поново извађене из утробе земље, "грчки вајар се релативно ретко користи" својом вештином да прикаже разнолике душевне промене, "његове творевине се ретко радују, плачу или негодују, за њих је понајвише карактеристично изражавање тихе, спокојне сабраности". Палатне плоче или "стеле" јасно нам приказују интимни и свакодневни живот; па ипак, ту још више "изненађује овај израз". На тим плочама уметници су најчешће приказивали како се чланови исте породице срећу у загробном свету. Они стискају један другом руку с изразом неке тихе туге на лицу. Спокојна сабраност, болно мирење с оним што је неминовно - таква је преовлађујућа атмосфера на тим споменицима. ...Ту је тиха лирска туга и сабраност. И натписи на тим споменицима су исто тако интимни и једноставни, као и сами прикази. "Опрости, Агатоне", гласи, на пример, један од њих. Грци на гробове својих мртвих нису долазили да плачу, већ да их се сећају онаквих, какви су били у животу.³³³ А шта и преостаје ако не помирење и покорност, наравно, ако постоји јасна свест о томе да

"Смрт и Време царују на земљи"

Хелени бац зато с безнадежном тугом гледају на смрт; и њима је неумољиво јасна мисао о привидности загробног постојања. Суштински символ те свести је - Одисејев сусрет у Хаду са сеном своје мајке. Он сам прича краљу Алкиноју:

".. срца

узбуђеног - пожелех да загрлим мајке олазашу душу;

три пута пружах руке к њој, љубављу гољем,

три пута измеђ прстију ми остави празнину

ко сен или сновиђење, а мени остави јаук" ³³⁴

Без обзира на *непрестано* сећање, за умрле нема *пам-
јати* вечне и нема, дакле, загробне стварности:

"Јер је такав усуд мртвима, што се са животом растадоше

Снажне тетиве више им не везују мишиће пи кости;

одједиом сажижућом спагом огањ ломаче смртне уништава

све, чим живот жарки кости напусти хладне:

тада потпуно, ко сан одлегавши, душа њихова нестаје" ³³⁵

Загробни живот није више од увеле и избледеле од
Времена приказе земног живота.

За човечанство, које не познаје или не жели Истину,
овакав поглед на посмртну судбину је - једино могућ, у на-
јмању руку, најмање бољан од свих могућих. Доказ тога
имамо у уметничким ликовима *Мориса Метерлинка* - имам
у виду његову "*Плаву Птицу*" ³³⁶ - у које он заодева ово
древно учење.

Али ни грандиозни ликови песника, ни исто тако зна-
чајна теорија *Огиста Конта*, ни, коначно, култ "великих",
"јунака", "делатника", који се поново развија и опчињава
маса - никакви говори, зборници, популарна издања, почас-
ти и вика неће сакрити ону, чак и дрвним паганима, а по-
готово отпадницима и издајницима - очигледну Истину да
је, ако нема Памћења Вечног, свако привремено сећање -
слаба утеха. У оргијама говора и вике уверавају преминуле
да, као што су били "први" и "велики", тако ће и трајати као
"први" и "велики". Баш је тако у стара времена Одисеј уве-
равао мртвог Ахила:

"Ја лутам и патим се. А ти си

између људи и прошлих времена и оних која ће доћи по срећи

први био: тебе живог, као бесмртног бога смо поштовали,

а овде, мртвима владајућ', исто си тако велик, као

у животу

некад што био си; па се не буш на смрт, Ахиле, боговима поло-
бап" ³³⁷

али, као и Ахил, сваки од "великих" незнабожаца од-
говара на ове привидне утехе "уздахнувши тешко":

"О, Одисеју, не падај се да ћеш ме у смрти утешити;

Више бих волео ја - жив, ко падличар, радећи у пољу,

служећи ратара сиротог хлеб свој насушии стећи,

него овде, над привидима, мртав владати" ³³⁸,

јер ни умно ни уметничко стваралаштво а ни породични
живот не обезбеђују вечно памћење, па, стога, пошто не
обезбеђују ни вечну реалност, не утврђује личност у Жи-
воту Вечном.

Али шта је заправо памћење? Већ његово психолошко одређење, управо као "урођене способности замишљања" ⁽³³⁹⁾ без обзира на нужну апстрактност, наглашава његову суштинску повезаност с процесима мишљења уопште. С друге стране и теорија сазнања преко појма трансценденталне аперцепције, скупа са свим актима апрехензије, репродукције и рекогниције, који спадају у њу, чини памћење основном сазнајном функцијом ума. А слично уверење изражава и Платон, користећи се митским ликовима. "Мати Муза" - тј. облика духовног стваралаштва - "је Памћење, Мнџи", ⁽³⁴⁰⁾ каже он у свом мадалачком дијалогу; знање је - "сећање, ἀνάμνησις" трансцендентног света, ⁽³⁴¹⁾ говори он у доба зрелости. ⁽³⁴²⁾

Тако, ако је трансцендентално памћење темељ знања по Канту, онда је трансцендентно памћење темељ знања по Платону. А ако, затим, узмемо у обзир да и "трансцендентално" код Канта има јасно трансцендентно значење ⁽³⁴³⁾ а да се и "трансцендентно" код Платона може тумачити као "трансцендентално" ⁽³⁴⁴⁾ онда постаје непобитна сродност мишљења два највећа представника философије. Овде се мора још придодати философско становиште најзначајнијег и најутицајнијег међу представницима савремене философије - Анри Бергсона, за кога је памћење поново она активност којом "ступамо у сферу духа" ⁽³⁴⁵⁾ и која духовно биће чини самосвесним, тј. самим собом. И тада ћемо се сложити да је читава теорија сазнања, на крају крајева, теорија памћења ⁽³⁴⁶⁾

Па ипак, нас заправо занима онтолошки момент памћења. Шта је заправо памћење, као активност душе? Оно је мисаоно стварање или, боље речено, једино стварање које је карактеристично за мишљење [јер је уобразиља] - као што је познато - само облик памћења ⁽³⁴⁷⁾ а предвиђање будућности - такође није ништа друго до памћење ⁽³⁴⁸⁾ Памћење је активност мисаоног усвајања, тј. стваралачка репродукција кроз појмове, онога што се открива мистичким искуством у Вечности, или, другачије речено, стварање у Времену симбола Вечности. Ми уопште не "памтимо" психолошке елементе, већ мистичне, јер психолошки и јесу психолошки управо зато што се одвијају у Времену и са Временом неповратно протичу. "Поновити" психолошки елемент је исто тако немогуће, као што је немогуће поновити оно време с којим је он нераскидиво повезан: живот психолошког елемента је суштински живот тренутка. Али могуће је поново дотаћи оно што пребива изнад времена и

сво : Le vives

сво : Le vives

сво

ону већ једном проживљену мистичку реалност, која се налази у основи једне представе, управо протекле, и која треба да постане основа друге представе, која долази и која је првој сродна по јединству мистичног садржаја. Памћење увек има трансцендентално значење и у њему ми не можемо да не видимо нашу над-времену природу. Јер је очигледно да, ако о некој представи говоримо као о сећању, тј. као о нечем што је прошло, онда нам је та "прошлост" дато и то дата сада, у овој "садашњости" у којој говоримо. Другим речима, прошли тренутак Времена мора бити дат не само у прошлости, већ и овог часа, као садашњи; тј. све Време ми је дато као неко "сада", због чега ја сам, који посматрам читаво Време, које ми је одједном дато - ја сам стојим изнад Времена (49) — 50.

Памћење је симоло-стваралаштво. Смештени у прошлост, ови симболи се, на равни емпирије, називају успомене; у односу на садашњост зову се уобразиља; а смештени у будућност - сматрају се предвиђањима и наговештајима. Али и прошлост и садашњост и будућност - да би сада били место за симболе мистичног - морају и сами бити проживљени, макар и као неистовремености, али овог часа, тј. са становишта Вечности⁵⁰ у сва три правца памћења мисаона активност изражава Вечност на језику Времена, чији овог изражавања и јесте памћење. Над-времени субјект сазнања, општећи управо с над-временим објектом, развија у Времену ово своје општење - а то и јесте памћење.

На тај начин, памћење је - стваралачко пачело мишљења, тј. мишљење у мишљењу и најистинскије мишљење. А оно што се код Бога назива "памјат" - потпуно се подудара са мишљењем Божијим, зато што је у Божанској свести Време идентично са Вечношћу, емиријско са мистичним, искуство - са стваралаштвом. Божанско мишљење је савршено стваралаштво и стваралаштво Његово је - Његово памћење. Бог, памтећи ¹мисли, и мислећи - ствара.

Језик исто тако сведочи у корист изнетог схватања памћења. У најмању руку корен речи памјат/ћење, "mnā", у индо-европским језицима означава мишљење у најширем смислу ове речи.⁵¹

Па-мј-а-т-ь, старословенско па-мѧ-тъ, са-корепско глаголица по-мѧ-нѧ-ти, по-ми-нѧ-ти, по-ми-нѧ-ти и очигледно потиче од *мѧ. Отуда је јасна веза речи памјат са изведеницама основе *мр-, *меп-, *мол-, које се односе или на памћење или на памет /мишљење/. Такве су речи: мн-и-тъ, мн-ѧ-и-е, мн-и-м-ий, мн-и-тел-и-и. Такве су: старословенске: мѧн-ѧж, мѧн-ѧ-ти, ск-мѧн-ѧ-ти (са) - dubitare, timere, српске: мнати, су-мѧ-а-ти; чешке: mněti, mti-m, mti-ti, mti-ni; полске: ronnieś,

niemaš, mieniš, sumnienie, sumnienie - савест; украјинске: *ми-и-ти, по-ми-л-ти*; белоруске: *су-мь* - сумна, *су-м-и-ыі* - Исте су, потом, савескрске: *май* (само у средњем глаголском шиду) - мислити, веровати, ценили, итд.; *mai-jate* - мисли, итд.; *maias* - дух, воља; *ma-t-ne* пажња, мишљење, намера; *mai-ju-s* - одважност и негодовање, итд.; литванске: *men-ū, mīn-iū, mīn-ti* - памтими, *mīn-ta-s* - мать, *at(iž)-mīn-t-is, mīn-ē-t-i*, *rem-mai-t-i*; легојске: *mīn-ē-t* - схати се, *mai-it-i* - мисли; руске: *mīn-isn-an*; латинске: *me-mi (=e)n-i* - памтим, *te-mi-n-i-sci* - схати се, *com-mi-n-i-sc-i, com-men-to-s* (= немачком *ver-mein-t*, измишљен), *men-(l)s* - мишљење, ум, воља и сл. *Mīn-er-va, men-t-i-o* - схатење, *mon-ēre* - подсхати, уверавати (= немачком *mānen*), *mon-s-tri-ni* - чудовиште (које терја да се о њему мисли, скреће на себе пажњу), немачке: *mein-en* - мисли, *Minne* - љубав, *Mensch* - човек (тј. заправо "високилицу"); готске: *ga-mai, mai* - мислим, *mūn-ao* - мисли, *mūn-d, ga-mūn-d-s, mūn-s*, *mūn-je*ње; исландске: *miða, miða* - схатење; старонископемачке: *mīnþon, mai-ē-n, mai-o-n* - саветовати, подсхати, *meina* - мисљење; грчке: *μέν-ος* - уопште јаво душевно кретање, постојање, жеља, воља, гнев, бес, потом исто: животна сила, живот, моћ, итд., *μν-ο-σι*, *μν-ου-α* јаво постојати, снаго жељети, свом духом хтећи пешти и сл., *μν-α-νθ-ο-κεν* - подсхати, *Μωυσα* из *Μωυσ*, *μν-ις* - гнев, *μν-ια* - помама, *μν-τι-ς* - пророк, *μνιδωκ* и др., гоме слично.³⁵²

На тај начин памћење /память/ - заиста и јесте превасходно мишљење, само мишљење у његовом најчистијем и суштинском значењу.

Ми смо питали шта је грех и испоставило се да је он - разарање и изопачење. Али баш је разарање могуће као нешто привремено; пошто искуси оно разорно, разарање, очигледно, неминовно мора пресахнути, прекинути се, мора се зауставити када више не буде ничега да се разара. И иста је ствар са изопачењем. А шта затим? До чега доводи овај максимум разарања? Или, другим речима, шта је пакао - то је питање које нам се сада поставља.

Али затим, после овог, наслућује се још једно питање налик на прво. Ако је пакао - максимум греха, где је, пак, његов минимум, тј. где је поново поништење греха, али већ изнад пуноће целомудрене врлине? Другим речима, морамо себи да разјаснимо шта је светост и како је она могућа. Пакао - као горња граница грешности, и светост - као њена најнижа тачка, или: пакао - као најнижа тачка духовности, и светост - као њена горња граница: то су наши наредни задаци.

— Ово код
у греческом греху

ПИСМО ОСМО: ГЕЈЕНА

Старче мој! Не могу ти рећи с каквим бојаљљивим осећањем приступам овом писму. Не видим ли како је овде тешко изразити се. Костур наших незграпних схватања је исувише груб и, навлачећи на њега готово неопипљиву тканину доживљавања, веома је лако разорити њену целовитост. Можда ће је само *твоје* руке примити непоцепану. Само *твоје*... Јер, питање *друге смрти* - болно је, искрено питање. Једном у сну доживео сам га сасвим конкретно. Нисам имао слика, већ само чисто-унутрашња доживљавања. Непробојни мрак, скоро материјално-густ, окружавао ме је. Некакве су ме силе одвукле на ивицу, и ја сам осетио да је то - ивица бића Божијег, да је изван ње - апсолутно Ништа. Хтео сам да крикнем и - нисам могао. Знао сам, само још трен и бићу прогнан у спољашњу таму. Тама је почела да се улива у цело моје биће. Самосвест је била напола изгубљена и ја сам знао да је то - апсолутно, метафизичко уништење. У последњем сам очајању завапио неким туђим гласом: "Из дубине вичем к Теби, Господе, чуј глас мој!..."³⁵³ У овим се речима тада исказала душа. Нечије руке снажно ухватише мене, давленика, и одбацише ме некуда, далеко од бездана. Ударац је био изненадан и одлучан. Одједном сам се нашао у обичним околностима, у својој соби чини ми се: из мистичког небића доспео сам у обично свакидашње бивствовање. Тога сам трена осетио себе пред лицем Божијим и онда сам се пробудио, сав мокар од хладног зноја. - Сада је, ево, прошло већ скоро четири године, али ја дрхтим при помену *друге смрти*, спољашње таме и протеривања из Царства. *И сада* подрхтавам свим бићем док читам: "Да убо не единъ пребуду *кромъ Тебѣ* живодавца, дыхаѣнѣ моего, живота моего, радоваѣнѣ моего, спасенѣя моего",³⁵⁴ тј. не у мраклом мраку, изван Живота, Дисања и Радости. *И сада* с тугом и немиром слушаам речи Псалмопевца: "Немој ме одвргнути од лица својега, и светога Духа Својега немој узети од мене".³⁵⁵ Но, моје је сањиво маштање, моји су немири - чиста шала у односу на тридесето-годишње изгарање у гејени огњеној, на јави - у односу на тридесето-годишње умирање другом смрћу. А овакав се случај стварно збио.

У списима познатог "келеџника Мајке Божије и Серафимовог" Николаја Александровича *Мотовилова*, Сергеј *Нилус* је пропашао задивљујуће снажан и конкретан опис почетка опседнутости ђаволом. Муке гејене, будући да се могу појмити нашом садашњом сенишћу - ево их у њиховој житејској истинитости.

"На једној од поштанских станица на путу из Курска - препричала Мотовиловене речи С *Нилус* - Мотовилов је морао да преполи. Оставши потпуно сам у чекаоници, извадио је из кофера своје рукописе [материјале за Житије св. Митрофана Вороњешког] и стао да их разгледа уз слабу светлост усамљене свече, која је једва осветљавала пространу собу. Међу првима му је под руку дошла белешка о исцељењу опседнуте девице племкине, Јеронимке, крај раке спетитеља Митрофана Вороњешког.

"Размишљао сам - пише Мотовилов - како може да се догоди да православна хришћанка, причешћена Пречистим и Животворним Тајнама Господним, наједном буде опседнута ђаволом и притом тако дуго време као што је тридесет и нешто година. И помислих: Бесмислица! то не може да буде! Видео бих како би се ђаво усудио да се усели у мене, кад често прибегавам Тајти Светог Причешћа", и у тај га мах окружи *страшан, хладан и сирадан облак и поче да улази у његова грчевита стиснута уста.*

Ма колико се несрећни Мотовилов опирао, ма колико се трудио да се одбрани *од леда и сирада облака који се увлачио*, он је ушао сам, упркос његовим палмудским палорима. *Руке су биле као парализоване и није могао да пачице крсно знамење, мисао скаменена од ужаса* није могла да се сеги спасоносног Исусовог имена. Одирано-ужасно се збило и за Николаја Александровича је наступно период најпесностијих мука. У овим се патњама он вратио у Вороњез [Архиепископу] Антионију. Његов рукопис даје онакав опис мука:

"Господ ме је удостојио да на себи самом, а не у сна и не у примуду, истински искусим *три адске муке: прва* - *огња што не светли и не гаси се* изузев по благодати Духа Светога. Трајале су ове муке три дана, тако да сам осећао како се *стигујем, или нисам сагоревао*. Са мене су по 16 или 17 пута дивно скидали *ову чађ гејене, што је било видљиво свима*. Преклипуле су се ове муке тек после исповеди и причешћа Светим Тајнама Господним, молитва архиепископа Антионија и јектелијама за здравље које је у свих 47 вороњешких цркава и у свим манастирима положио за оболелог бољарина раба Божијег Николаја.

"Друга мука *додивна мутога гејенског тартара* беше таква да *ип оган не само да није жарио*, него не могаше ни да ме угреје. По жељи његовог високопреосвештенства, око пола сата сам држао руку над свечом и она је потпуно почађанила, али се чак не беше загрејала. Онај сам осведочени оглед забележио на читавом листу и на оној сам месту описа руком спојом и гаром е не потпис ставио. Но обе су ми ове муке Причешћем осталиле могућност да пијем и једем, и могао сам помало уз њих да ставам, и видљиве оне беху снама.

Али *трећа мука* гејенска, иако још умањена за пола дана, јер је трајала једна преко дан и по, беше велики ужас и патња од неписаног и непојамног. Како сам живи од ње остао! Ишчезла је она такође од исповеди и Причешћа Светим Тајнама Господним. Онога ме је пута сам архиепископ Антионије из својих руку њима причешћивао. Оно беше *мука неуморног црва гејенског* и онај црв никоме више, осим мени самом и високопреосвешћеном Антионију, не беше видљив, али ја писам могао ми да спавам, ми да једем, ми да пијем, зато што сам *сав био испуњен овим набућним црвом који је пузио кроз целог мене и неизрециво гризао целу моју утробу и, излазећи ми на уста, уши и нос, поново се у утробу враћао*. Бог ми је дао снагу против њега и ја сам

могао да га узимam у руке и растежем. Истичем све ово због више силас, јер не бисмо ми узалуд одозго од Господа дата ова визија, а и неће когод моћи да помисли да сам се лажно узалуд Име Господње да признам. Не! на дан Страшног Суда Господњег Сам ће Он, Помоћник и Заштитник мој, последичити да писам клеветао Њега, Господа, на Његовог Божанског Промисла дело, које је у мени извршио.

Ускоро по оном страшном и обичном човеку недоступном искушењу, Мотвиллов је имао визију Свог Заштитника, Преподобног Серафима, који је пахетика тешио обећањем како ће бити исцељен приликом отварања молитвију Свјетитеља Тихона Задонског и да га дотле јаво који је у њега ушао већ неће тако сурово мучити.

Тек после више од тридесет година збио се овај догађај, и Мотвиллов га је дочекао, дочекао је исцељење својом великом пером.³⁵⁶

Коначне судбине! Али ко не зна да се данас готово у сваку душу мање више увукао вулгарни оригенизам, по-тајна убеђеност у завршни Божији "опроштај".³⁵⁷ Ово тако често признају људи најразличитијих стајежа и положаја, да почињеш да мислиш: "Онде има неке унутрашње неминовности". Уистину, овде постоји неминовност. Свест произилази из идеје о Богу као Љубави. Љубав не може да твари да би уништавала, да гради, знајући за пропаст; Љубав не може да не опрости. У сјају безмерне Божанске Љубави се, као магла у зракама свепобеђујућег сунца, распршује идеја одмазде твари и свему тварном. Из угла вечности се опрашта све, све заборавља: "да буде Бог све у свему" (1 Кор. 15/28). Речју, немогућа је немогућност свеопштег спасења.

Тако је, са становишта идеје о Богу. Али, стајући на двостуко-повезану тачку гледишта, не произилазећи из Божије Љубави према твари, већ из љубави твари према Богу, иста свест неизбежно долази до директно-супротног закључка. Сада свест не може да допусти да би спасења могло бити без узвратне љубави према Богу. А како је немогуће допустити да љубав буде неслободна, да Бог принуди твар на љубав, онда одаде неизбежно следи закључак: могуће је да ће љубав Божија остати без узвратне љубави твари, тј. могућа је немогућност свеопштег спасења.

Теза "немогућа је немогућност свеопштег спасења" и антитеза "могућа је немогућност свеопштег спасења" - отворено су антиномичне. Али, док год се признаје Љубав Божија, теза је неизбежна, а док год се признаје слобода твари, која сама чини нужну последицу љубави Божије, неизбежна је антитеза. Идеја Тројединог Бога, као Сунтијске Љубави, открива се у односу према идеји твари кроз узајамно-искључујуће термине опраштања и одмазде, спасења и пропасти, љубави и праведности, Спаситеља и Кара-теља - аспектима који се разумски не трпе управо онолико колико и тројичност и јединство у унутар-Божанском животу. Божијем јединству одговара одмазда, а тројичности -

опраштање. Дакле, и историјски имамо сурови монархизам и попустљиви тритеизам.³⁵⁸

Ако је човекова слобода *истинска* слобода само-опредељења, онда је опраштање зле воље немогуће, зато што је она стваралачки производ ове слободе. Али, ако слобода није истинска, онда није истинска ни љубав Божија према твари; ако нема реалне слободе твари, онда нема ни реалног само-ограничења Божанства при творењу, нема "искупљивања", и, дакле, нема љубави. А ако нема љубави, нема ни опраштања.

И обратно, ако *постоји* опроштај Божији, онда такође постоји и љубав Божија и, дакле, постоји истинска слобода твари. Ако, пак, постоји истинска слобода, онда је неизбежна и њена последица - могућност зле воље, и, дакле, немогућност опроштаја.

Негирање антитезе негира и тезу; потврђивање антитезе потврђује и тезу, и обрнуто. Теза и антитеза су неразлучиве, као предмет и његова сенка. Антиномичност догме коначних судбина *логички* је несумњива. Али, не само логички: она је и *психолошки* очевидна. Душа захтева опроштај за све, душа жуди за васељенским спасењем, душа чезне за миром читавог света.³⁵⁹ Али, при постојању зле воље, воље изопачене и махните, која тежи злу ради зла, која га тражи као таквог, вољи која одриче Бога одрицања ради и која Га мрзи само зато што је Он - Љубав,³⁶⁰ речју, при постојању цинизма,³⁶¹ "љубави према злу"³⁶² и, по речима Едгара Поа,³⁶³ "демона изопачености", душа проклиње сам Божији опроштај, негира га и не прихвата. "Никада људи, каже *Паскал*,³⁶⁴ не чине зло у тако великој мери и с таквим задовољством, као онда када га чине свесно". И ево, "за њих је ал већ добровољан и незаситан; они су већ добровољни мученици. Јер сами себе проклеше, проклевши Бога и живот. Злобном се својом гордошћу хране, као када би гладан у пустињи крв своју из својега тела почео да сиса. Али незасити у вјеки вјеков и опроштај одбацују, Бога, који их зове, проклињу. Живога Бога не могу да виде без мржње и захтевају да не буде Бога живота, да уништи Бог себе и читаву творевину своју. И гореће у огњу гнева својега вечно, желеће смрт, и небиће. Али смрт неће добити..." Тако код *Достојевског* говори старац Зосима.³⁶⁵ Овде Бог већ није дај који се не мири с тварју и не опрашта злобној души, препуној мржње, но се сама душа не мири с Богом. Да би је силом *нагнао* да се помири, да би душу насилно приморао на љубав, Бог би морао да јој одузме слободу, тј. сам би морао да престане да воли и да постане онај који мрзи. Али, будући Љубав, он не уништава ничију сло-

боду, и зато "оне, који својевољно узмичу од Њега, подвр- гава одстрањивању од Себе, као што су *сами* одабрали".³⁶⁶

Божија љубав, из које се раније изводила неминовност праштања, затвара пут самом том праштању. Ако смо раније *захтевали* свеопште спасење, сада се сами "буни- мо"³⁶⁷ против њега.

У границама разума нема и не може бити разрешења ове антиномије. Оно је само у фактичком преображају саме стварности, у коме се синтеза тезе и антитезе доживљава као чињеница, као директна огледна датост која се у својој оправданости опире на Триипостасну Истину. Другим речима, синтеза може бити сасвим дата једино у доживљавању најконачнијих судбина твари, где се даје потпуни преобра- жај света; а прелиминарно се она доживљава у светим тај- нама, где се даје појединачно преображење (ти разумеш о чему говорим).

Али, поставља се питање какви су логички постулати те будуће и постојеће синтезе, тј., другим речима, какви, у разуму међусобно-незамисливи услови морају бити испу- њени да би се наша антиномија сматрала синтетизованом? Или још: у каквим се међусобно неспојивим логичким тер- минима открива јединствена над-логичка идеја есхато- логије? Синтеза вечно-узаврелог кипућег сумпора и лелу- јаве рајске свежине! Опет *coincidentia oppositorum*!

"Вал и камен

стихови и проза, лед и пламен

пису међусобно толико различити"

Дакле, какви су незамисливи услови замисливости? Међутим, и пре одговора на постављено питање, дужни смо да видимо како се његово решење не може тражити у равни морализма и свакојаким законитости, тамо-где га често тра- же, и како наши трагалачки погледи морају да се усмере на раван онтологије. Наше категорије неће бити "законито" и "праведно", већ "неопходно" и "зато што". Μεταβασις εἰς ἄλλο γένος - ево неопходног предуслова за одговор. Пос- тарајмо се сада да му придамо већу формалну одређеност.

Личност коју је створио Бог, значи, света и безу- словно-вредна по својој унутарњој суштини, личност посе- дује слободну стваралачку вољу, која се открива као сис- тем дејстава, тј. као емпиријски карактер. У овом смислу речи, личност је карактер.³⁶⁸

Али твар Божија је - личност, и она мора бити спасена; зао пак карактер јесте управо оно што смета личности да буде спасена. Зато се, одавде је јасно, спасењем постулира раздвајање личности и карактера, осамостаљивање јед- ног и другог. Јединствено мора да постане различито. Како то? Исто тако као што је тројично јединствено у Богу.

Суштином јединствено, Ја се цепа, тј. остајући Ја уједно престаје да буде Ја. Психолошки ово значи да се зла воља човекова, која се испољава у похотама и охолости карактера, одваја од самог човека добијајући самосталан без-супстанцијални положај у бићу и представљајући, уједно, "за другог" (по модусу "Ти" - каква је метафизичка синтеза "Ја" и "Он" раздвојене личности) апсолутно ништа. Другим речима, суштинска светиња личности "по себи" (по модусу "Он") одваја се од ње "за себе" (по модусу "Ја"), будући да је зло.

Моменти бића добијају самостално значење међусобно се раздвајајући, и моје "за себе", будући да је зло, одлази од мога "по себи" у "таму спољашњу", тј. изван Бога, у "таму кромјешну", тј. у ону која се "осим", "по страни од" Бога налази,³⁹ у оно метафизичко место где Бога нема. Троједина је Светлост у Љубави, у којој је Он - Биће; изван Њега је - тама мржње и зато - вечно уништење. "Тројица је - Непокосебљива држава"⁴⁰ и Тврђава сваке непоколебљивости. Негирање Пресвете Тројице, уклањање од Ње, удаљавање од Ње, лишава самот - то моје "за себе" чврстине и излаже је кружењу у себи. Јер гејена је - негирање догле Тројичности. Није без разлога што управо одрицање сопствене, тројичне природе симболу "три" чини темељ мрачног злоумећа враћања. Имао сам прилику да чујем како је један духовник питао на исповеди неког вешца на који пачин враћа; овај је признао да једино изговара:

"Три није три, девет није девет".

Смисао овог богохулног бајања је јасан: три је свети број Истине, а девет је иста тројица, али узета у појачаном смислу, "потенцирана" (такав је барем њен смисао у симболичкој аритмологији), тј. поново - број Истине. И ето, тројици се одриче њена тројичност, деветици њена деветоричност: бројевима Истине се одриче оно што их чини бројевима Истине, њихова истинствујућа природа. Дакле, бајалицом "Три није три, девет није девет" чини се немобан покушај да се сруши "стуб Истине" и учврсти "стуб злобе Богонпротивне", тј. учвршћује се Лаж као лаж, Зло као зло, Гадост као гадост - Сатана сам. Јер суштина зла је у одбајивању оноуједино, и само у томе. У "тами спољашњој", у коју се сурвава моје "за себе", тј. моја самот, кроз своје одбајивање оноуједино, кроз своје упорно "Три није три, девет није девет", тамо она, огртнута од Бића, уједно постаје биће и небиће. Зла самот, лишена сваке објективности, јер источник објективности је Светлост Божија, пос-

³⁹ Прјквепослов *там кромѣнная* „спољашња тама“ (прим. преј.)

таје гола субјективност која вечно постоји и чува своју слободу, али само за себе, те зато - нестварну. А моје "по себи", после тајанственог раздвајања, претвара се у чисту објективност, вечно реалну, али само - "за другог", будући да није испољило себе за себе у вољеној самости, те је зато, будући реално "за другог", оно - вечно-стварно.

Злобно у себи и гневно "за себе" јесте свагдашња аго- нија, непрекидан немоћни покушај да се изађе из стања голе самости (само "за себе") и зато непрестано гори у неугасивом огњу мржње. Ово је један од аспеката злобног само-схватања твари, жива слика, окамењена у свом без- субјекатском привиду. Ово је - празан само-идентитет "Ја", немоћног да изађе из оквира јединственог, вечног момента греха, муке и беса на Бога, на своју немоћ, један часак без- умног елох, протегнут у вечност. Ово је - вечни напор, који доказује немоћ, и немоћ да се учини напор. Земно елох још има стваралачки карактер, али загробно је елох - потпуно пасивно. Насупрот томе, добро "по себи" је ве- чито прекрасан објекат созерцања за другог, део другог, будући да је ово друго добро и за себе, тј. способно, дакле, да созерцава туђе добро. Јер, онај који воли претвара у себе све оно што воли, а онај који мрзи, лишава се и онога што има. Вољени припада оном који воли, али онај који мрзи не припада ни себи самом. "Који чува душу своју, изгубиће је, а који изгуби душу своју Мене ради, наћи ће је" (Мт. 10/39; упор. Мт. 16/25; Мр. 8/35; Лк. 9/24, 17/33; Јов. 12/25).

Све речено, није више до превод "приче о талантима" на језик онтологије. "Талант" је духовно стваралаштво сопствене личности даровано Богом сваком од људи, или "лик Божији". Као што напор увећава капитал уз који је приложен, тако је - и што се тиче лика Божијег. Али, као што пораст капитала зависи од размера оне делатности коју испољи власник, те би зато било узалудно давати му у руке капитал који он неће искористити, тако је и с растом душе; "тип развоја"³⁷² је код свакога - особит, и зато се, сходно овом "типу", свакоме даје сопствени духовни капи- тал. Сходно нареченом животном откривању лика Божијег, свако добија од Бога своје таланте: некеме се даје један та- лант, некеме - два, некеме - пет, "сваком по његовој снази, по његовој способности - *ἐκάστῳ κατὰ τὴν δύναμιν*"; и светим даром својим Бог неће да мучи човека, како на плећа његова не би положио "бремена тешка и незгодна за ношење" (Мт. 23/4, Лк. 11/46).

Који доби пет таланата стекао је на њих још других пет; који доби два - још два друга. Али шта значе ове речи из приче? Ако су таланти - лик Божији, како онда човек

остварујући макар и злу, но ипак, по милости Божијој, навек слободну вољу "злог и лењивог слуге", Господар наређује да му се узме талант који је већ одбацио и да се да ономе што има десет таланата, "јер свакоме који има, даће се, и претећи ће му; а од онога који нема, и што има узмеће се од њега" (Мт. 25/29; упор. Мт. 12/13; Мр. 11/25; Лк. 8/18; 19/26). Ако је човек лењ за духовни подвиг и, због лукавства свога, хоће себи да обезбеди, да озакопи могућност ленствовања тиме што скрива од себе свој лик Божији, а на питање о њему жури да га охоло одбаци, онда му се одбачено и одузима. Господ не кажњава целокупну твар одузимањем онога дара којим ју је удостојио. Одбачени лик Божији престаје да постоји само за онога који га је одбацио - не безусловно. Праведници који су "ушли у радост господара својега", у радост за сваки лик Божији који је створио, у овој Господаревој радости налазе и примају и овај, одбачени дар Господњи; неваљали се пак слуга удаљава од радости Господара својега, тј. бива изван ње, у тами која је изван Бога, "у тами најкрајњој" (Мт. 25/30).

Слобода Ја је у живом стваралаштву свог емпиријског садржаја; слободно Ја стиче свест о себи као о стваралачкој супстанцији својих стања, а не само као о њиховом гносеолошком субјекту, тј. спознаје себе као делатног вишњика, а не само као апстрактни субјекат свих својих предиката. Као што поимање временског низа доказује надвременост усавајача, тако и поимање емпиријског, као таквог, доказује над-емпиричност онога који суди о емпиричности: Ја може да се уздиже изнад услова емпиричког, и у томе је доказ његове узвишене, не-емпиричке природе. Али, у доживљавању свога стваралаштва ова се природа даје као чињеница. Светост је прелиминарно само-поимање ове своје слободе, а грех - прелиминарно робовање себи. "Где је ваше благо, онде ће бити и срце ваше" (Мт. 6/21; Лк. 12/34), где је оно што сматрате вредним, тамо ће бити и ваца само-свест, ваше "за себе". Ако Ја није своје благо сместило у своје божанско само-стваралаштво, ако се није задепало за свој лик Божији у Христу већ за свој емпиријски садржај, тј. за условно, ограничено, коначно и, зато, слепо, онда је оно заиста ослепело себе, лишило се своје слободе, подјармило себе себи и самим тим предухитрило Страшни Суд. "За себе" личности окренуто је неслободи, слепом само-утврђивању Ја; "ограничено, мрачно и несавладиво стремљење" потпуно влада личношћу, и њена јој стваралачка енергија, њен јој лик Божији више није потребан, будући да је "за себе" испало из области "самог", из области над-емпиријске слободе и огрезло у емпиријско

ропство. Одатле потиче стање ёлохѣ као немогућности да се изађе из емпирије. И што се Ја више труди да задовољи своје слепо хтење, своју бесмислену коначну пожуду која се самоутврђује као бесконачна, тим више се распаљује унутарња жеђ, тим се јаросније подиже надмени гнев: Ја је дато себи само емпиријски, слепо, ограничено и зато је ова тежића да своју бесконачну потребу задовољи коначним, суштински бесмислена. У *Корану* је сачувана изрека која се приписује Исусу Христу; иако је припадност изреке Господу потпуно сумњива, навешћу је и поред тога, зато што добро исказује нашу мисао. "Ко тежи да буде богат, сличан је човеку који пије морску воду: што је више пије, тим већа постаје његова жеђ, и никада неће престати да пије, док не пропадне".³⁴ Тако је и што се тиче сваке похоте која је стављена уместо Тврђаве Истине: идеал, тј. жудња за бесконачним, будући пројектован на коначно, ствара *идола*, а идол овај разара душу, делећи "самог" човека од његове само-свести и тиме лишавајући човека слободе. Завршно, последње и неповратно раздвајање биће Страшни Суд кроз долазак Духа, када ће све оно што своје богатство није засновало у Њему бити лишено свога срца, јер таквом срцу неће бити места у бићу: све што није од Бога, што се "не богати у Бога" (Лк. 12/21), предвиђено је за плен "другој смрти" (Откр. 20/6, 14).

При оваквом раздвајању нису уништени ни слобода, ни човеков лик Божији, већ су само разједињени. Па ипак, зао карактер, који безусловно нема моменат "Ти", безусловно не постоји за Бога и за праведне: никоме није "Ти" онај за кога нико није "Ти". Он је чист привид, који постоји *само* за себе, и као његов симбол може да послужи змија која уједа себе. Е. П. Блавацка називала је³⁵ спиритистичке "духове" речитим именом "љуштуре" које одговара окултистичком термину *imagines*.³⁶ Не улазећи у расправу о томе у каквој се вези налазе човеков *imago* и његово голо "за себе", рећи ћу да, у сваком случају, реч "љуштуре" веома одговара за означавање "за себе". То је управо празна "кожа" личности, али без тела, личина, *imago*, која нема супстанцијалност. Ипак, разуме се, ја узимам крајњи случај *потиуне* махнитости. Уопштено говорећи, овај је процес раздвајања делимичан, тако да се одсеца само повређени и грехом погођени део самости.

Понуђено решење, које се у суштини ослања на разликовање "лика Божијег" и "слике Божије" у личности, ово је решење, испоставља се, на приступачан начин изложио један сиријски роб. "Сећам се да сам једном, у Сирији - причао је познати протестантски мисионар Редсток током

једне од својих московских беседа 1877. године - видео тројицу старешина једног насеља који су, седећи увече у сенци палми, расправљали о безграничности праведности и милосрђа Божијег. 'Како то онда?' - говорили су - Ако је Бог *милосрдан*, онда ће грешнику опростити све *грехе* његове; ако је пак *праведан*, без милости ће казнити *грешника*'. Тада им је пришао један од робова и затражио дозволу да искаже своје мишљење. 'Мислим да ће - рече он - Бог по својој *праведности* казнити и *истребити грех*, а да ће по *милосрђу* своје *помиловати грешника*'.³⁷⁷

Тајанствени процес суда Божијег је раздвајање, сечење, издвајање. Таква је, пре свега, *света тајна*. Ниједна света тајна не чини грех негрехом. Бог не оправдава неправду. Али света тајна одсеца грешни део душе и пред онога који прима свету тајну поставља га објективно као ништа ("покривено"), а субјективно као само-затворено зло, усмерено на себе попут Змаја који себе уједа: тако се приказује Ђаво на старим фрескама Страшног Суда.³⁷⁸ Грех постаје одвојен од онога који је згрешио, самосталан и себи окренут чин; његово дејство на све спољашње једнако је апсолутној нули. У светој тајни покајања, управо, постају за нас реалне речи Шестопсалмија: "Колико је Исток далеко од Запада, толико удаљује од нас безакоња наша".³⁷⁹ Све силе греха одсеченог покајањем усмеравају се на себе. Ето зашто су свети оци више пута указивали да као обележје делотворности свете тајне покајања служи уништење привлачне силе опроштеног греха: светом се тајном "затира прошлост - τὸ πρῶτα ἐξαλείφεται",³⁸⁰ при чему ἐξαλείφω означава, заправо, *бришем, прецртавам, стружем*.

"Сваки грешни пад ставља извесан печат на душу човекову, на овај или онај начин утиче на њено устројство - пише један познавалац аскетике.³⁸¹ - Збир грешних поступака чини, на тај начин, некакву човекову прошлост која утиче на његово понашање у садашњости, вуче га ка овим или оним поступцима. Светотајинско-слободни преврат се и састоји у томе што нит човековог живота као да се прекида и грешна прошлост коју је стекао губи своју пресудну снагу, као да се избацује из душе, постаје човеку туђа. Грех се не заборавља и не приписује човеку из неких њему туђих разлога, он се у пуном смислу удаљава од човека, уништава у њему, престаје да буде део његовог унутарњег садржаја и постаје она прошлост која је преживљена и коју је благодат прецртала у тренутку преврата, која, дакле, нема ничег заједничког с човековом садашњошћу".

Испричаћу такав један случај суда из свог личног живота. На души беше грех. У неизрецивој сам муци час уста-

јао, час поново падао на колена, готово се избежумивши од унутрашње борбе. Касно, у главо доба ноћи, молио сам се тако у болу и ужасу, можда два сата заредом. Био је то почетак Страшног Суда. Знао сам да морам пред тобом да исповедим свој грех; али сам такође знао да исповедити не значи изговорити једноставну реч, већ ишчупати део бића из себе. Не сећам се да ли сам свесно или скоро несвесно отворио на срећу своје мало Јеванђеље. Ти знаш који ми се текст отворио. Када би се зачуо глас с неба, не би могао тачније да одговори на моја колебања. Као некаквим мачем ме је пресекао, једним је замахом обавио страшну операцију и тада сам ти рекао све. И сам се сећаш каквом се радошћу и миром испунила моја душа.

А ево шта ми пише један монах, 65-годишњи старац:

"Беше то давно, у мојој 31. години. Тек што сам био замонашен и посвећен за јерођакон; требало је служити с припремом. Дешавало се да ми савест рекне: 'Треба се исповедити, не сме се тако приступати укључивању у св. Тајне'. Келија ми је била поред духовникове. И ево, изађем из келије, приђем духовниковим дверима, станем, мисао ми говори: 'Не треба, не иди, зашто да узнемираваш, та није пост; постојим, постојим крај двери и одем. 'Не, не треба', уђем у своју келију. Савест каже: 'Шта радиш, како ћеш служити литургију? Иди, исповеди се'. Опет приступим дверима, опет мисао говори: 'Та не треба, не иди, незгодно је', постојим, опет се одмакнем, а савест поново своје: 'Како ћеш да приступиш св. Тајнама?' И ево, после дуге борбе, коначно сам одлучио да се помолим и уђем... Изашавши осећао сам као да сам са себе скинуо тешку-тешку бунду, осећао сам да сам, чини се, могао да летим, толико је било лако, толико је срце поскакивало од испуњености неком неизрецивом лакоћом. Нема могућности да се ово изрази речима. Таква је снага св. Тајне покајања..."⁷²

Св. Евхаристија точи лековити балзам на рану покајања, али она и суди причеснику. Неће ли тако Дух који помазује и теши доћи да исцељује ране твари ватреним крштењем, после Страшног Дана светске операције, после Суда Сина Божијег и Слова Божијег, Оног Истог Ипостасног Слова Које је "живо и јако и оштрије од сваког мача оштра с обје стране", Које "прониче до растављања и душе и духа, и зглавака и мозга, и суди мислима и помислима срдачнијем" (Јевр 4/12).

Смешно би било сва ова питања разматрати "својом главом". Оно што сам ти изложио је препричавање у философским терминима онога што сам ишчитао у Св. Писму; егзегетичкој анализи места из Писма претпоставио сам на-

писано да би се тумачења лакше пратила. Кључ за ова места је текст из 1 Кор. 3; наводим га у контексту:

10 "По благодати Божијој која ми је дана ја као премудри немар поставих темељ - θεμέλιον - а други зида на њему; али сваки нека гледа како зида

11. Јер темеља другог нико не може поставити осим онога који је постављен, који је Исус Христос

12 Ако ли ко зида на овоме темељу злато, сребро,

13. драго камење, дрва, сијено, сламу, славога ће дјело - ἐκάστου τὸ ἔργον - изићи на видјело; јер ће дан - ἡ γὰρ ἡμέρα - показати, јер ће се огњем открити - ἐν πυρὶ ἀποκαλύψεται - и свако дјело показати огњем као што јесте - ἐκάστου τὸ ἔργον ὅτιόν ἐστιν τὸ πῦρ αὐτὸ δοκιμάσει.

14. И ако остaje чије дјело што је назидан, примиће плату - εἰ τινος ὁ ἔργον μένει εἰς αἰκόδομησεν, μισθὸν λήμψεται

Дајем овакав прелод ("subsiste") речи μένει у 14-ом стиху у складу с Голсом који овде види облик μένει уместо обично схваћеног μετέει -

"остаје", "demeuret". Последњи се изводи ради паралелизма с κατακαίεται, "изгори" које следи "Али - примећује Голс - овај мотив нема никакву вредност; чин сагоревања је трепутан, док оно што остаје, остаје заувек: то баш и изражава садашње време μένει"³⁴⁵

35 А чије дјело изгори, отићи ће у нишету; а сам ће се спасти тако као кроз огњ - εἰ τινος τὸ ἔργον κατακαίεται, ζημιωθείται, αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός".

Апостол говори о зидању Цркве Христове (в. 1 Кор. претх. погл.). По његовим речима, благодат која му је дарована дала му је снагу да мудро постави сигуран темељ - "Христа разанега" (1 Кор. 1/23); проповед је, пробудивши у душама веру, тајанствено уселила у њих "Христа, Божију Силу и Божију Премудрост" (Упор. 1 Кор. 2/2; Ис. 28/16; 1 Петр. 2/5 и др.) Почетак изградње код Коринћана изведен је беспрекорно, силом Божијом (3/11). А пошто не постоји никакав други темељ осим оног који је поставио Апостол, пошто не постоји ништа тврдо осим онога што се на Христа опире, пошто сваки покушај градње без Христа не досеже циља (3/11, упор причу о зидању на камену и на песку Мт. 7/24-27), онда је питање о темељу окончано: у вези с њим више не би требало да се јавља сумња и, значи, непосредан посао Апостола је обављен. Али касније, када "други" надзиђује овај темељ (3/10), потребна је пажња и брижљивост у избору материјала, јер се на положеном темељу може подизати или капитално злање од чврстих и на ватру отпорних скупих материјала, као што је скупоцени камен, на пример мермер, јаспис, алабастер, украшених златом и сребром, као што се то обично чини приликом градње богатих кућа на Истоку - или лаку грађевину од материјала који су јефтини, али су трошци и лако запаљиви: дрвета, сламе, шаше. Последњем типу припадају све колибе на Истоку које се састоје од дрвене основе премазане глином помешаном са сапаном (тако се тамо назива уситњена слама), овећане одозго покривком од шаше. Бо-

гаташев дворац, изобилно украшен златом и сребром и бедна страћара - то су грађевински типови.

Дакле, Апостол каже да "сваки" мора на време да "гледа" од каквог материјала (πῶς, "како?") надзиђује темељ "други" (3/10). Кога схватити под "другим"? Најближе - Аполоса, затим све учитеље и вође цркве, уопште говорећи све чланове Цркве, јер сваки гради неки њен кутак - своју личност.

Делатност по Христу, на Христу, снагом Христовом и јесте градња Цркве Христове, реално откривање божанских могућности датих човечанству. А како се Црква гради баш од људи, онда под материјалом за градњу *пре свега* треба схватати оно што су људи у њиховом актуелно-откривеном, емпиријском карактеру. Благородност и неблагородност свог емпиријског карактера - ето шта пре свега мора свако да измери. Своју унутарњу и из ње проистеклу спољашњу делатност верник полаже као материјал за градњу, тј. себе самог емпиријског, јер емпиријски човек сам за себе није оно што јесте, као Божија творевина, као лик Божији, већ је онакав како се слободно исказује у подвигу који савладава зау самосталност.

Али ова емпиријска човекова природа открива се у систему мисли, осећања, жеља и испољава се у деловањима. А последња стичу самосталност изазивајући одговарајуће мисли, осећања, жеље и деловања у другим људима, већ независно од онога ко је подстакао првобитну побуду. Емпиријски карактер на делу (а дело пре свега бива реч) као да добија материјално тело и шири у њему духовну снагу. У том су смислу исправна тумачења (Оригена, Златоустог, Августина, Осипандера, Годеа) која у овим материјалима за градњу виде "религиозне и моралне плодове створене у Цркви кроз проповед".³⁸ Свети, духовни живот других људи, изазван делањима верника, јесте у највишој мери његов живот, објективизација његовог унутарњег света, слично ономе како је уметничко дело објективизација уметникове стваралачке идеје и слично ономе како у детету телесно живе његови родитељи. Не говори Апостол случајно све време о архитектури; оде, заиста, постоји дубока сличност: религиозно-васпитно стваралаштво и уметничко стваралаштво су аналогни. Јер духовно подвижништво је пре свега мајсторство, уметност која твари даје највећу лепоту; онај који ради не напреже се овде над безличном материјом и безличном речју, већ над личним телом и над личном душом, које од човека праве словесну твар. И ако уметник даје лепоту свету, онда од уметника над уметницима васељеном исијава лепота над лепотом. Да, нема

ничег лепшег од личности која је у тајанственој магли унутарњег, делања победила муљ грешних немира и, осветљена, показала у себи блистав, као драги камен, лик Божији.

И не само енергија добре воље, но и енергија зле воље налази себи самосталац, у даљем већ независан од онога који воли, израз у религиозном друштву. Зао или добар талас, једном покренут на површини људскога мора, никад не ишчежава, но се вечно разилази у круговима који се шире, и онај који га је покренуо такође бива захваћен њим, као и сви други. Пигмалион који је заволео Галатеју и Гогољев сликар који је омрзао портрет који је насликао, односе се према својим творевинама као према живима, као према људима. Мисао се зачала и оваплотила, родила се и израсла; више је ништа неће вратити у мајчину утробу: мисао је самостални центар делатности. У том је смислу исправно тумачење (Пелагеј, Бенгел, Хофман) које у "материјалима" види различите чланове Цркве: јер ови су последњи отварање споља и плод су унутарњег живота религиозног делатника. Реч, у широком смислу, јесте оно чиме се покрећу кретања у спољашњост, реч је оруђе душе. То не мора да буде звучни симбол, него и сваки други, свако делање, будући да оно није само оно што је по себи, већ и нешто веће, јер оно је видљиво тело некакве невидљиве душе, "искра душе"³⁸ или, другим речима, симбол.³⁹ А будући да од свих речи најгледније значење има реч повезана с логичким садржајем, тим самим постаје прихватљиво мишљење већине егзегета (Климент Александријски, Празмо, Аутер, Беза, Каалвин, Гроције, Неандер, Мајер и др.), који су под "материјалима" схватили доктрине којима уче проповедници.⁴⁰

Али, пре свега, то су сами религиозни делатници у њиховој емпиријској стварности, тј. сами људи, "сваки" у свом религиозном "дједу" (3/13).

Овде се завршава прва половина Апостолаове мисли. Супротивљавајући себи (адверсативно δὲ у 3/12: εἰ δὲ τις) сваког другог (3/10: ἑθника ἄλλος δὲ), он као да каже: "Што се мене тиче, мој је посао урађен, и урађен је добро, јер се никако другачије не може урадити. Ударио сам неопходан и јединствен темељ. Али нека се они који онај темељ надзиђују побрину о свом дједу, зауставе код избора материјала". Зашто? Зато што ће свакије дело (ἐκάστων τὸ ἔργον, 3/13) изаћи на видело, материјал ће, узет за наизвиђање, показати своју природу и дело целокупног живота (а живот је само један) може да испадне ништавно. "Јер (γὰρ, 3/13) ће дан показати истинску вредност дела". Какав "дан"? Наравно, дан апсолутне процене сваког људског

дсла, дан судњи, дан доласка Господњег, дан огњене провере свега земаљског. О њему говори и Аутор "Учења дванаест апостола":³⁸⁸ "Бдите", саветује он, мотивишући своје упозорење немирима последњих дана; а затим додаје: "Тада ће се јавити, као Син Божији, напасник света, и род ће јудски ући у огањ искушења - εἰς τὴν πύρωσιν τῆς δοκιμασίας", израз, може бити, позајмљен из 1 Кор. 3/13. То је "зли дан" (Еф. 6/13), "дан напасти" (Јевр. 3/8), "дан похођења" (1 Петр. 2/12), "дан искушења" (Откр. 3/10) и др., о коме се такође говори и у 1 Кор. 1/8, 4/5. Несумњиво, реч "дан" има есхатолошки смисао, и ако се чак под њим подразумева "историја" или "време", или "тренутак освешћења", како су тумачили поједини егзегети, оно контекст, ипак, баца на ове појмове есхатолошку светлост, тако да су они претходница Страшног Суда.

Искушење ће се, каже Апостол, обавити посредством огња. Реч огњ је овде иста онаква метафора као и целокупно говорeње о здању. Али се представа огња сувише често среће у Писму за означавање све-прожимајућег и све-очишћујућег суда Божијег, да би се у њему видео само фигурални обрт: огњ, по својој природи, стоји у некаквој тешкој вези с овим судом, с очишћујућим гневом Божијим. Зато се баци и каже да ће се Господ Исус показати с неба и да ће "у огњу пламенеом дати освету" (2 Сол. 1/7, 8) и слично овоме у Пс. 50/3: "Иде Бог наш и не мучи, пред њим је огњ који прождире", после чега се описује суд пад Израиљем. А Син Громов Анђелу тијатирске цркве мора да стави на увид да су Господове "очи као пламен огњени" (Откр. 2/18), осећање, по личном искуству, мучно-познато сваком и доживљено сваки пут када у дуну гледа духовно-виши човек, који својим погледом прониче у накарадно-склопљене црте карактера. Апостол чак објашњава своју мисао: "јер ће се - ὅτι - огњем открити - ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται". Али шта је субјекат уз ἀποκαλύπτεται? Шта се или ко огњем открива? Може се схватити - "дан" (и тада ће превод бити: "дан Христов се открива огњем или с огњем"), или се, што даје готово исти резултат, може узети субјекат из 11 стиха - "Господ" (добиле се: "Господ се открива огњем, с огњем", упор. 2 Сол. 1/7, 8). Ако је тако, онда реч огњ дефинитивно добија реални карактер и, значи, кроз алегорију се пробија таутологија, фигура не приметно прелази у саму ствар; но ипак, и овај и онај субјекат дају исти смисао. Могуће је такође ἀποκαλύπτεται схватити безлично, тако да се претходна поставка још више доказује; превод ће тада имати гномички, опште-принципијелни смисао: "Јер се уопште управо кроз огњ дешава овакво

откривање истинске природе ствари". При оваквој се претпоставији добро објашњава неодређено садашње *ἀποκάλυπτεται*, које се оштро издваја од фактичких будућих који стоје *пре* - *δηλώσει* - и *после* њега - *δοκιμάσει*. У суштини говорећи, смисао читавог стиха остаје при последњем тумачењу исти као и при претходним. Али, у сваком случају, као субјекат се не сме схватити реч "дело" што би, по речима Годеа, дало "неподношљиву таутологију"³⁰ претходног.

Крај 11-ог стиха не представља потешкоће ни у чему, осим речи *αὐτό*. Ако се она стави уз *τὸ πῦρ*, превод ће бити овакав: "сам огањ", тј. огањ на основу своје природе. Ако се пак уз *αὐτό* схвати *τὸ ἔργον*, као директна допуна уз *δοκιμάσει*, добиће се: "огањ га искушава [дело свачије], тако да ће се показати какво је".

У следећим је стиховима (14, 15) представљен могућан двојаки резултат овог огњеног искушења у дап Господњи. "И ако *остаје* чије дело што је назидало, примиће плату" (3/14). Какво то дело остаје? Окончавши с читавим низом "текућих послова", Апостол се предаје надахнутом лирском пориву и овде, у својој химни љубави, сам даје одговор на тек постављено питање: "А сад остаје вера, нада, љубав, ово троје; али је љубав највећа међу њима - *ὑπὲρ πάντων τῶν ἐν ἐμοὶ καὶ ἐν ὑμῖν ἡ ἀγάπη*" (1 Кор. 13/13). Остаје (опет "μένει"!)" вера, нада, љубав, љубав преваасходно. Дело човеково опстаје пред пламеним очима Сведитељег Судије (Откр. 2/18), постаје суштински вредно ако је саграђено од вере, наде и љубави, *пре* свега од последње. Читава емпиријска личност хришћанина мора да буде саткана од вере, наде и љубави, и само хришћанско друштво треба да буде одређено тријадом врлина.

То остаје. Али ако дело није овакво, сагореће. Који ради лишиће се своје награде, претрпиће губитак; уосталом сам ће се спасти, али тако као кроз огањ (3/15).

Апостол наставља свој сликовити говор. Здање саграђено од некавалитетног материјала ће планути, а градитељ ће се његов не само лишити награде за рад, него и сам ризикује да пропадне заједно с делом својих руку. Уосталом, последње се неће десити. Апостол уверава да ће се "*сам он, αὐτός*", тј. градитељ, насупрот "делу, *τὸ ἔργον*" спасити, да ће, да тако кажемо, успети да се ишчупа из здања захваћеног пожаром.

Реч "спасиће се - *σωθήσεται*" била је подвргавана различитим тумачењима; али, упркос Златоусту и старим грчким тумачима, ваља приметити да *σώζειν* нема значење

"сачувати" уопште, на пример у гејени, за вечну муку, како објашњава Златоуст (тада би стајало *τηρήσεται*³⁰⁰), а управо *спасавати*, у повољном смислу. На исто ово указује супротност *дела* и *самог* и израз *διὰ πυρός*, који нипошто није истоветан с *ἐν πυρὶ* - у огњу, и који се преводи: "кроз огањ" или "од огња". Тако код *Страбона*³⁰¹ постоји израз: *αὐτὸς ἐσώθη διὰ ναυαγίας* - сам спасен од бродолома; код *Свиде*³⁰² је обрт аналоган: *διὰ παχαιρῶν καὶ πυρός ρίπτειν χρῆ, δι' ὀξείας δρομεῖν* (подразум. *λόγῃς*). Исто је код Ис. 43/2: *καὶ ἐὰν διέλθῃς μετὰ σοῦ εἰμι ... καὶ ἐὰν διέλθῃς διὰ πυρός, οὐ μὴ κατακαυθῇς*. Уосталом, уобичајенији обрт, који су у вотивним натписима користили путници који су се спасили опасности, обрт истоветан с управо разматраним, био је *σωθεὶς ἐκ* (с генитивом). Овакав се обрт често среће, на пример у птолемаидским натписима које је пронашао Масперо.³⁰³

У разматраном се месту посредством адверсативног *δὲ* (ст. 15) спроводи одлучујућа подела између "*самог*" човека и његовог "*дела*". *Свакије* ће се дело подвргнути огњеном искушењу у коме ће изгорети све нечисто и мрско, као што се огњем чисти злато и сребро (упор. Зах. 13/9; Мал. 3/2, 3), у коме ће се догодити тајанствено раздвајање рђаве емпиријске личности од Бого-сзdanог "лика Божијег" и од "прилике Божије", тј. откривања првог, пошто је "сам" човек то остварио.³⁰⁴ Овај огањ није ни казна ни одмазда, већ неопходно искушење, тј. проба, провера онога како је човек искористио дати му "темељ" - Божију благонаклоност, "доказ" личности. Ако се испостави да се скривени лик *Божији* није открио у конкретној *прилици Божијој*, ако је човек дати му лик Божији закопао у земљу, не искористивши га, не умноживши га, не обоживши своју самост, не доказавши себе, онда ће се од његове необожене самости одузети лик Божији; ако је пак самост претворена у прилику Божију, човек ће добити "награду, *μισθόν*", унутарње блаженство визије прилике Божије у себи, стваралачку радост уметника који сагледава своју творевину.

За све је дат општи темељ, безусловно обожење људске суштине у лицу Исуса Христа, и нико не може да положи други темељ. Али слобода сваког одређује његов карактер - *напоградњу*. *Темељ* је тачка спаса коју је Христос обзанио у сваком од нас, почетак спасења, лик Божији, очишћен од источног греха. У *Себи* је Господ свакоме од нас показао управо њега самог у његовој нетрулежној почетној лепоти; као у чистом огледалу, Он је свакоме дао да угледа светост његовог личног неоскрнављеног лика Божијег. У "Човеку" или "Сину Човековом"³⁰⁵ обзнањена је сваком целовитост

његове сопствене личности. Овим је дата "аперцепирајућа маса" за унутарња трагања; овом је светлом тачком задат правац за савест која лута. Изван сагледавања себе и брата у Христу савест иде пипајући, мучи се бацајући се с једне на другу страну и, безизлазно се исцрпљујући, лута и нагони на лутање, а не руководи ка одређеном циљу. Изван Христа није могућа ни љубав према себи, ни према другом, јер уколико је искрена а није преобучени егоизам ("лепи порок"³⁹⁶), она неизбежно доводи до елоућ, до немоћне агоније. Сама савест може да греши и највећи злочини потичу управо од "дражи", од превртљивог кретања по неправилно усмереној савести.³⁹⁷ Код нас, у емпиријској људској датости, нема ничег безусловног, чак ни савести. Саму савест треба преиспитивати и исправљати по безусловном обрасцу. Али њено би потчињавање *формули*, макар и дагој одозго, било уништење јединствености и незаменљивости личности, њене безусловне вредности: светиња личности је управо у њеној слободи, у пребивању изнад сваке схеме.

* Личност може и мора себе да исправља, али не по за њу спољашњој, макар и најсавршенијој норми, већ само по самој себи, али у свом идеалном виду. Пример за личност може да буде она сама и једино она сама, зато што би иначе била дата могућност да се *механички*, из туђег и отуђеног личности придодаје њеном животу и дају јој се норме. Непоновљивост сваке личности, њена апсолутна незаменљивост нечим другим, захтева да сама личност буде пример за себе, али да би се било пример себи, потребно је већ достигћи идеално стање. Да би се постало светац, треба бити светац; треба поћи се за косу. Ово је могуће у Христу, који у Плоти Својој показује сваком Божију идеју о њему; тј. ово је могуће само кроз праксу, кроз лично општење, кроз непрекидно загледање у Дик Христа, кроз налажење истинског себе, своје истинске људскости у Сину Човечијем.³⁹⁸ Речено се може појаснити и оваквим размишљањем: философски, тј. апстрактни, изрециви, саопштивни идеал јесте опште-људски идеал, за све. Али ово је, мада и намењена свима, али зато и за све спољашња, ово је споља-наметана и умртвљујућа схема. Философски идеал је Прокрустова постеља, *свила* намењена, али ни за кога удешена. Напротив, висока личност - херој, мудрац, чак светитељ, ако узмемо његово људско савршенство, висока је личност идеал само себе самога, чак ни овде потпун, не у потпуности. За друге пак он је небитан, јер би се у противном морала слепо подражавати туђа личност. А уосталом, шта ме се тиче шта је добро за Петра или Ивана. Та ја живим свој живот и идем својим

путем који ми је одредио прст Божији". Један идеал је неопходан, или у крајњој линији мора да буде неопходан, али као формалан, неприменљив ни на једну конкретну личност; други идеал је конкретан, али зато случајан и неповезан са свачијом личношћу. Само је Господ Исус Христос идеал сваког човека, тј. није апстрактан појам, није празна норма човечности уопште, није схема сваке личности, већ духовни лик, идеја сваке личности са свим њеним живим садржајем. Он није покретно морално правило,¹⁰⁹ али није ни модел за копирање.¹¹⁰ Он је почетак новог живота који се, једном прихваћен у срцу од Њега, развија по својим сопственим законитостима. Не само чувајући своју личну слободу и посебност, него их и изнова стичући, још сјајније, човек добија живот који сам по себи претпачава или, по речима приче (Мт. 13/33, Лк. 13/21), "мече квасац" у његову емпиријску личност - "брашно", у складу с ликом Божијим у њему.

У Христу је свакоме дат "темељ", његов, темељ свакога, "сам" он истински. И ако је он рђаво и неодговарајуће "себи" надградио овај "темељ", његова ће грађевина сагорети пред погледом Онога који оваплоћује у себи целовитост његовог идеала. Али, вели Апостол, без обзира на пропаст "дела", без обзира на огањ који захвата целога човека, он "сам" ће се спасити. Подвлачећи речи "без обзира" хоћу да истакнем потпуно разликање овде изложеног погледа на суд с католичким учењем о чистишту, где се човек спасава али не без обзира, него захваљујући, услед мукe очишћења. Зато се управо код ап. Павла не спасава човек у свом целокупном саставу, већ само "сам", његово Бого-дано "по себи", док се по католичком учењу спасава цео човек, али који се тек под дисциплинарном казном чистишта уразумио и променио на боље. Дубокотајновит и над-разумски метафизички чин раздвајања двају момента бића ("по себи" и "за себе") претворен је, у вулгарној представи католичког чистишта, у нешто психолошко, потпуно-разумљиво, у оправдање кроз муку и васпитавање кроз кажњавање. и к р д.

У следећем стиху (16) Апостол жури да објасни зашто се "сам спасава". Зато управо што сте ви, верници - пише он Коринћанима - "црква Божија", а "црква је Божија света" и у њој живи Дух Божији. Што је свето, то не може да пропадне, нестане или пребива у огњу. Оно што је Христос дао човеку, као човеку, не може да нестане. У противном би пропадао лик Божији. Али он мора да остане; свето остаје, света се суштина човекова спасава. Што се тиче "дела" њеног, оно за њу може да пропадне. Пропадне или,

тачније речено, *непрестано ће* у вечном моменту горења *пропадати* онај рад, онај резултат унутарњег делања који је "сам" израдио за време живота. Пропастиће целокупан садржај свести уколико не потиче из вере, наде и љубави. Спасиће се ајтос, гола Бого-свест без само-свести, јер је самосвест без конкретног садржаја, без свести своје само-делатности, само чиста могућност. Само-свест је свест свога стваралаштва, своје активности. А "дело" ће човеково, његова само-свест, одвојивши се од "самог", постати чист привид који вечно гори, вечно се уништава, Божијим погледом спаљивања глупа машта без маштајућег субјекта, кошмарни сан без сањара. Овакво "дело" постоји само субјективно, као гола "за себе": моменат "по себи" апсолутно је отсузан у њему. За свако "само" овог "дела", ове "самости" апсолутно *нема*, јер је она апсолутно лишена објективног бића. "Самост" без "самог" је мучна фатаморгана која искрсава у празнини небића, "јаук и шкргут зуба" који нико не чује, некаква непрекидна халуцинација. Ничег, ни за ког постојећа, вечно горућа и вечно-пропадајућа иреалност, речју - потпуно метафизичко *иђ бв*. Оно што је реално, свето је, јер се "светим, по одредници Аутора "Поука за моралност човекову", приписиваних некад св. Антонију Великом, светим се именује онај ко је чист од зла и грехова";¹⁰¹ а таква је управо Бого-злапа реалност.

Ово се до извесне мере доживљава и сада. Понирући у грех, ми губимо осећање објективно-реалног постојања. Понирући у грех, дух заборавља себе, губи себе, ишчежава за себе. "Бездна последњих греховъ обыде ме, и *исчезахъ дух мой*", слушамо сведочење св. Цркве.¹⁰² Самост жеже саму себе својим грехом, али је главна мука у томе што самој себи она изгледа као нешто без-субјекатско. Самост се лишава чврстог ослоња и почиње да се ковитла, сабијајући се у себи као празњави ковитлац у врелом ваздуху. "Све-зана плетеницама, тј конопцима, страсти, она је заробљеница греховног закона. Грех овде већ није добровољни чин, већ само биће или материја самости и он је у потпуности одређује. Не видећи ништа, осим греха који јој је у основи, она може само да се мучи, али не и да утесне из огњеног точка растуће греховности. Само јој објективно сагледавање свога "самог" у лицу Исуса Христа даје да схвати своје стање и да се устреми ка засјалом, као нечујно летње севање, истинском путу ка налажењу себе.

У 2 Кор. 5/1-3 остварује се мисао повезана с овом; ту се каже: "Јер знамо да кад се земаљска наша кућа тијела раскопа, имамо зграду од Бога, кућу нерукотворену, вјечну на небесима. Јер за тијем уздишемо, желећи обући се у свој

небески стан. И да се обучени, не голи нађемо - εἶπε καὶ ἐνδύσασθαι οὐ γυμνοὶ εἰρεσθῆναι".

У раније разматраном тексту се говорило да ће се "сам" спасити, али - изгубивши своје "дело", свој живот као уметничку творевину, ону, ако хоћете, храмину коју је личност подигла себи, ону одећу у коју се обукла изаткавши је себи за време земаљског живота. Али када личност са својом земаљском храмином, у својој земаљској одећи стане пред пламено-севајуће очи Христове, када зачује реч Божију која расеја као мач двосекли, онда ће, у случају своје неисправности, тајанственим чином ова одећа планути и одвојити се од "самог", и храмина ће се разрушити. Лишивши се овога покривача, ове храмине-одеће, приликом заодевана у ону одећу која је у Христу (упор. Откр 3/5, 4/4, 6/11, 7/13, 14), у онај свој идеал који је претходно постојао у плоти Господњој, "сам" може да се нађе наг, жестоко ће осетити нагост и немањтину своју, свој пиштаван положај, слично ономе како је сироммах "наг" макар се оденуо и у хермелинску, али туђу мантију; он је по својој свести наг и ова се нагост његова само истиче, само појачава, само постаје опишљивија од величанствености одеће која му је дата, али коју није изаткао, није зарадио. Своје наготе постаје свестан свако од нас и у овом животу када се на вечерњој молитви моли речима св. Макарија Великог: "Милостивъ ми буди грѣшному и обнаженному всякаго обла блага".¹⁰

"Нагота" и "одевеност" као мистично-метафизичка одређења, срећу се на сваком кораку у духовној писмености, и не само у хришћанској, него и изван ње. Интересантну илустрацију уз ову представу о емпиријском карактеру као метафизичкој одећи "самог" и олаве проистичућој метафизичкој наготи грешника после суда над њим, може да пружи дијалог Лукијана Самосатског "Харон и Сенке" (из серије "Разговора Мртвих"¹¹). Приликом преласка у оно-страпи свет бродар Харон приморава дупе да се разодену и оставе на земаљској обали све сувишне ствари ("дјела" код Апостола). Меркурије-психопомп "мора" да води рачуна о томе да се у чамај не укрија ни једна душа која са себе није збацила све: сенке су приморане да се растају са свим. Љубимац жена мора да остави лепоту; цар царску одору, богатство, гордост и презир према људима, круну и порфиру, нечовечност, безумље, надменост, гнев итд.; богаташ се лишава победничких трофеја и гојазног тела; племић остаје без родослова, без почаста и кипова у његову част; војсковођа оставља за собом победе и трофеје; философ - свој плашт, сав учени бесмисао у који је зарасла

његова душа, своју неукост, надменост, празнословље, лаж, лукава питања заједно са замршеним умовањима, речју, таштину, занесеност и ситничавост, који почивају на златним монетама, бестидништву, неумереном животу и лењости, као и на обмани, лажном значају, затим мисао о својој надмоћности и, коначно, браду, намргођене обрве и ласкање, итд. Пред лицем вечности сви морају да свуку са себе све трулежно и да постану наги. И одавде је јасна празнина душе која се лишила већег дела свог садржаја.

Идеја раздвајања и сечења који су скривени од разума, среће се на многим местима у Светом писму. Нећу их наводити све, поменућу само неке.

Тако ће господар из приче доћи у дом свој изненада и "расјећи ће" рђавог слугу коме је било поверено домо-стројитељство и "даће му плату као и лицемјерима: ондје ће бити плач и шкргут зуба" (Мт. 24/51). Ово "расјећи ће га - *διχοτομήσει αὐτόν*" је веома упадљиво: није речено "убиће" или "погубиће" га, није речено "посећи ће" или "исећи на делове" и сл, већ управо "расећи ће, тј. располутити - *διχοτομήσει*". Потпуно је исто код Лк. 12/46: "Расјећи ће га и дијел његов метнуће с неврјерима"; и овде је: *διχοτομήσει αὐτόν*. Ориген овај Спаситељев израз тумачи управо у оваквом, оптолошком смислу. "У Јеванђељу је за лоше слуге речено да морају да буду расечени и њихов део стављен с невернима, тј. део који као да више није њихов сопствени мора да буде послан на друго место. Овај израз, без сумње, указује на посебну врсту кажњавања оних код којих, како ми се чини, у складу с овим упутством, дух мора да се раздвоји од душе".¹⁰⁵ Ово и јесте мистичко раздвајање човековог бића на два дела, на "самог" и на "дело", тим пре што овде није реч о невернима или о лицемјерима, него о слугама Божијим који нису извршили своје домо-стројитељство. Ко "себи тече благо а не богати се у Бога" (Лк. 12/21), ко се не богати у добрим делима (1 Тим. 6/18) - тај ће се лишити свога блага и с њим и свога, за њега прираслог, срца (Мт. 6/21, Лк. 12/34). Свака нечиста помисао, свака празна реч, свако лоше дело, све оно што нема Бога за свој извор, чије се корење не храни влагом вечнога живота, што је унутарње осуђено већ својим нескладом с Идеалом, који је у Христу, и својом неспособношћу да прими у себе Духа - све ће то бити ишчупано из формиране емпијске личности, из човекове самоности: "Свако дрво које није усадио Отац Мој Небески - каже Господ - искоријениће се" (Мт. 15/13), биће ишчупано с кореном. А Његов је Прегеча проповедао неопходност духовне плодности: "Већ и сјекира код коријена дрвету стоји; свако

дакле дрво које не рађа добра рода, сијече се и у огањ се баца" (Мт. 3/8, 10). Али је до тога суда куколу вражијем лато да слободно расте заједно с пшеницом, а неплодној смокви да озелењује као и плодносна.

Слично, али добровољно *отсецање* или *чунање* грешног дела из емпиријске личности неопходно је и за живота, пре но што овај део успе да зарази и све остале. То је као некаква операција гангренозног уда. Тако је, на пример, поводом похоте речено: "А ако те око твоје десно саблажњава, *ископај га и баци од себе* - *ἐξέλε αὐτὸ καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ* - јер ти је боље да погине један од удова твојијех него ли све тијело твоје да буде бачено у пакао. И ако те десна рука твоја саблажњава, *одсијеци је и баци од себе* - *ἐκκοψὼν αὐτήν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ* -; јер ти је боље да погине један од удова твојијех него ли све тијело твоје да буде бачено у пакао" (Мт. 5/29, 30; упор. Мт. 18/8, 9). На богослужењу "Недеље о блудном сину", када се душа наједном прене из своје грешне поспаности, када се душа присети своје небеске отаџбине и, сагледавши себе, одједном, као у бљеску муње, схвати да је замутила себе и да је сва само једна грешна рана - у ову недељу претходницу Страшног Суда Божијег ми усвајамо у цркви исту ову идеју раздвајања, заоденуту у представу *одвајања* жита од плеве. Све што сам чинио показује се као привид и нема ничег чврстог. Истанчано се заокружују представе стихире:

*"В безгрѣшную страну и животную виѣрихся,
посѣявъ грѣхъ, серпомъ пожавъ класы лѣности,
и рукоятіемъ сплзавъ дѣлѣній моихъ снопы,
яже и послѣхъ не на глумѣ покаяній:
по молѣу тѣ прѣвѣчнаго дѣлателя нашего Бога,
вѣтромъ твоего любоблагодѣтеліа
развѣй плеву дѣлѣ моихъ,
и пшеницу даждь души моеи оставленію,
во небесную твою затворяя мя житницу, и спаси мя"* 105

А прве седмице Великог Поста, када сви и свако треба да се претворе у монахе; када за унутарње делање, тј. за сопствени препород "приспѣ время благоприятное"; када настаје "свѣтотворное время, еже даровавъ Отець свѣтовъ", тј време стварања светлости у целокупној личности својој, у то велико време светске схиме с громким вапајем моли грешна душа Онога ко је и црквени застор раскидао ради ње:

*"Плачемъ
страстей плачевную ризу раздери,
одежду божественную приемающе".* 107

Још за живота, заа, похотна страна самости мора да буде "одсецана" и "одбацивана"; још за живота "плева дела" мора да се овејава; још за живота мора да се растрже "пла-

чевна риза страсти". Грешно се "дело", одељено од "самог", избацује из области Божије, из бића, и помера се на његову ивицу, у агонију вечног уништења, у границе ледене и мучне друге смрти, у "таму спољашњу" или "таму кромјешну", тј. "изван" или "осим" постојећу о којој толико пута говори Свето писмо. "Неваљалог слугу" (Мт. 25/14-30) који није пустио у оптицај уручени му талант и који га је вратио Господару, тј. човека часног који, међутим, није на божанском темељу саздао високу емпиријску личност, Господар лишава и онога што му је било дато, а затим наређује да га избаци ("ἐκ βάλετε") "у таму најкрајњу - εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον", где ће "бити плач и шкргут зуба", тј. мука и немоћни гнев, недоступан, уосталом, икаквом схватању, пошто је он "изван" досезања и ничији. Јер је оно вредно што је слуга имао, талант-талант његов, остало у рукама Господаревим и само се рђава и његова за Царство неподесна самот, као и гост необучен у свадбено рухо (у причи о брачној гозби, Мт. 22/12, 13) избацује ван. Одлучне речи Исуса Христа о вечности мука за људе који нису волели (Мт. 25/31-46), исто као и речи Женика двама неразумним које се нису снабделе јелејем обоготворене плоти (пошто благодатна и духо-носна личност и јесте обоготворена плот), те су зато и остављене ван, изван гозбене горнице, имају за циљ да математички тачно изразе опажање суда осуђеног на самот, његово субјективно преживљавање овог суда, а не метафизичко стање ствари, оне се не односе на област бића, већ на област небића које постоји искључиво за себе. За самот која се избацује из Царства другачије и не може да буде, јер се целокупна само-свест злобне воље изгони изван, у огњену таму црног и несветлећег огња гејенског. Тако је субјективно. Али објективно, за Суштог, Бога, и за суште, праведнике, "сам" се спасао прошавши кроз моменат огњене операције, али се спасао наг, у стању чисте потенцијалности само-свести. Овај се управо трен страшног виђења Светог Лика Христовог, који спаљује самот као огањ плеву, наметљивом идејом навек утискује у самот, која више није није стваралачка, јер нема супстанцијални темељ "самог". И сва се даља судбина ове пестварне самоти одређује укоченом идејом сопственог греха и огњене муке Истине. И једна и друга објективно не постоје; оне су чисте субјективности. Али немајући стваралаштво, будући да нема "само", супстанцију, самот их је пуна и не може чак ни мисаоно да се одвоји од њих, да се издигне изнад њих, јер за то је нужен стваралачки чин, па стога не може ни да се уништи. Њено се биће исцрпљује њеним "психичким садржајем"; она уис-

типу одговара "души", у схватањима емпиријске школе психологије; самост је само психички феномен без номена, окамењена појава без појавног. Нешто слично представља свест човека у пост-хипнотичком стању. Од сада па до века самост је привидно-постојећа, само-спознајућа идеја само-утврђујућег греха и муке. Ветар грехова који сеје, пожњеће у оном животу буру страсти; и, захваћен грешним вртлогом, неће престати да се врти у њему и неће утећи из њега, а неће ни имати помисао о бегу, јер неће бити мирне тачке ослонија. Самост је сада већ потпуно слепо дата себи, јер је ослепела себе, презревши чистоту срца. Ужас и јесте у томе што безумна самост неће имати ум да би схватила шта јој је: све је само "овде" и "сада". Ову мисао сликовито даје Достојевски у разговору између Раскољникова и потонулог у сатанске дубине, до сржи развратног Свидригајлова.

"Ја не верујем у будући живот- рекао је Раскољник

Свидригајлов је седло замислио.

"А шта ако су тамо сами пауци или нешто слично томе?" рече одједном

"Ово је лудак", помисли Раскољник.

"Ми ето уск замислимо вечност као пеку идеју која се не може схватити, као нешто огромно! И одједном, замислите, уместо свега тога, само једна собица, нешто слично сеоском домаћем купатилу, почачанела, и по свим ћошковима пауци, и то ти је, ето, сва вивечност! Мени се она, знате, неки пут у том обланку привиђа.

"Је ли могуће, је ли могуће да ништа утешније и праведније од тога нисте замислили! - бесно је питао Раскољник.

"Праведније! А ко зна, можда то и јесте праведно, и знате шта, ја бих тако обавезно и намерно учинио - одговорио је Свидригајлов, смеићи се неодређено.

Нека језа је обузела одједном Раскољникова од оног ружног одговора."

Таква је гејена, једина реалност у сопственој свести, и ништа у свести Бога и праведника. Зар нам је жао одсечених ноктију или чак одсеченог уда? Исто тако ни праведницима пије жао вечно-горуће самости, која исто тако мало постоји за њих, као што за живе људе не постоје апсолутно-непознате им туђе мисли. Нема жаљена за оним што је у суштини ствари апсолутно недоступно било чијем схватању. Самост је добила оно што је хтела и што и даље хоће: да буде својеврсни апсолут, да буде независна од Бога, да се против Бога само-утврђује. Дата јој је ова независност, ова апсолутна негирајућа слобода егизма. Хтела је да буде усамљена, и усамљена је постала; хтела је одвајање, и постала је одвојена. Од сада ни Бог, ни било шта друго до она сама неће деловати на њу. Она је "као Бог"; али будући да нема стваралаштво (свако је стваралаштво у Богу и само у Богу), она робује себи у свом

случајном садржају, опседнута пролазним.

Већ изнете мисли садржане су у Мр. 9/43-49, али с неким допунама важним за нас; овде се каже:

43. "И ако те рука твоја саблажњава, одсијеци је: боље ти је без руке у живот ући, него ли с обје руке ући у пакао, у огањ вјечни,

44. гдје црв њихов не умире, и огањ се не гаси.

45. И ако те нога твоја саблажњава, одсијеци је: боље ти је ући у живот хромом, него ли с двије ноге да те баце у пакао, у огањ вјечни,

46. гдје црв њихов не умире, и огањ се не гаси.

47. Ако те и око твоје саблажњава, ископај га: боље ти је с једнијем оком ући у царство Божије, него ли с два ока да те баце у пакао огњени,

48. гдје црв њихов не умире, и огањ се не гаси.

49. *Јер ће се сваки огњем посолити, и свака ће се жртва сољу посолити*".

Овде је тело "дело" "самог". Његов рђав део, који одговара горућем материјалу здања (1 Кор. 3/13) овде ће бити уд који саблажњава. Боље га је на време ишчупати, одсјехи сасвим, него подвргавати опасности читаво тело, тј. читаву емпиријску личност. Црв "његов" који не умире, овога саблажњујућег уда, тј. црв грешне самосвести, вечно ће изједати одсечене и одбачене удове; неугасиви огањ бола од растанка с телом - стално ће га прождирати.

Историјска представа "црва који не умире" објашњава се из *Талмуда*, који учи да се душе грешника кажњавају тиме што црви прождиру њихова мртва тела. У трактату *Берахот* се каже: "Тако је исто мучан за мртве црв, као чиода у телу живог. Туга и ојађеност сасвим захватају душу када види како се тело, некада сасуд њен и уточиште, прождире изнутра и уништава га црв, тако да се чак савршени праведник прибојава ове патње".¹⁰⁹

"Делу" прсти вечно уништење, вечна агонија друге смрти. Тако ће бити, јер ће се "свако" (тј. "сам"; упор. "сваки" у 1 Кор. 3/10) "огњем посолити", тј. кроз огањ ће добити очишћено биће, које није кадро да се распадне или да га поједу црви, док је за уд који трули ово сољење пропаст. А оно што се раније код Апостола означавало као *лишавање награде* ("отићи ће у штету") или *лишавањем одеће* ("ако само не останемо наги") овде се карактерише као стање *осакаћености*, као *лишавање уда*. Ово је непотпуност само-свести, у својој највећој мери, при вољи званој "помахнитала", која се изједначава с нулом "бића за себе". Последње је могуће при потпуном отпадноштву од Духа Живо-творног, при хули на Духа, тј. при свесном про-

тивљењу Истини чији је Носилац Дух Свети: "сваки гријех и хула опростиће се људима; а на Духа Светога хула неће се опростити људима. И ако ко рече ријеч на Сина Човјечијега, опростиће му се; а који рече на Духа Светога неће му се опростити ни на оме свијету ни на ономе" (Мт. 12/31, 32). Негирање Истине као Истине повлачи за собом потпуно раздвајање "самог" и "самости", тј. смрт душе, *другу смрт*, слично ономе као што је раздвајање душе и тела смрт тела, *прва смрт*. Онај ће "који обрати грјешника с кривога пута његова спасти душу од смрти" (Јак. 5/20) и зато се за њега треба молити; али ако човек отворено и свесно иде ка смрти, ако има "гријех к смрти", узалудна је и молитва (1 Јов. 5/16, 17).

Реч Божија - ето онога мача којим се расеца човеково биће (Јевр. 4/12; упор Откр. 1/16: "из уста његовијех излажаше мач оштар с обје стране"); поглед Божији - ето онога огња који сваки грех претвара у ништавило (Откр. 1/14, 2/18;). Реч-мач и поглед-пламен пронику у најскровитије дубине твари, "и језик му је као огањ који сажиже" (Ис. 30/27). Представа горења се неуморно понавља у језику Светог писма и у овој се слици не сме видети просто, насумице узето поређење. Али се помоћу свега овога у појам горења уноси суштинско обележје, обележје вечности. "Сагоревати" али не "сагорети" - такво је "вечно горење". Ако је у очима суштног вечност мука за "самог" у њиховом садржински апсолутном трену, када се дотичу грех и поглед Божији, који се не могу дотаћи на дуже до на трен, онда је за не-суштог ова вечност у непрекидном продужавању у ружну бесконачност, у бесмисленом и по себи не суштом развлачењу умирања зле самости у *недоглед* чисто-унутарње, више ничим задржаване похоте. Будући злослутно апсолутна и потпуно независна од свега, како то хоће самост, и немајући у исто време стваралачку активност, ова је самост лишена како спољашњих тако и унутарњих побуда да се заустави, да учини крај својој похоти. Препуштена самој себи, самост постаје свој роб и, у голом само-идентитету грешнога Ја, као прашњави, вечно малаксавајући и никад заустављени ковитлац, бесмислено кружи у тами небића и патње: досегнуто, ево онога "*Бићете као богови*"!

Ко би други ако не пагани знао за *привид* загробног постојања и за злослутну бесконачност паклених мука? Не могавши за живота да упознају избављење од снаге овог ковитлаца самости, од мучног робовања гејени, они су са задивљујућом пластичношћу изразили ово преживљавање у низу представа пакла. "Саме казне се представљају на тај

начин - запажа истраживач јелинских идеја о загробном животу¹⁰ - да више од свега другог овде указују само на узалудност, јаловост вечних напора кажњаваног да достигне било који за њега важан циљ, јаловост која, очигледно, алутира на узалудност и ништавност свих човечких напора и тежњи у периоду његовог земаљског постојања".

Данаиде, после смрти осуђене да због муже-убиства, вечно и јалово носе у паклу воду у бездано буре које се никада не напуни или, према представама с ваза, у огромни питос; *Окн с магарицем* који непрестано прождире конопац, плод је његовог непрекидног рада (по *Бахофеновом*¹¹ објашњењу ови симболи имају полно значење, први - женске пријемчивости, други - мушке продуктивности, и онда, ако је ово заиста тачно, ликови *Данаида* и *Окна* постају посебно поучни); приковани *Титије* с цигерицом коју му орао непрестано кида и која опет израста (исто је код *Прометеја*); *Иксион* који је прикован уз ватрени точак неутољиве страсти;¹² *Тантал*, морен жеђу и глађу, али само раздраживан сликом хладне воде која бежи од њега и гранама са златним плодовима које се подижу од њега; *Сизиф* који узалудно гура узбрло тежак камен који се при самом врху сурвава натраг у равницу; "ваздушно привиђење" *Иракла* (*Херакла*) који се с натегнутим луком нагло осврће у непрекидној намери да откачи стрелу,¹³ итд. - ето за подвижника увек важних представа, у чијој се садржини неоспорно кроз супротности испољава какав ће заправо дар хришћанин добити од Бога.

Злослутну бесконачност страсти у гејени и њену незаситост још су убедљивије изразили *Индуси*, управо у представи чудовишта из пакла *прета*. Будисти кажу да су то "вечито гладна чудовишта с дебелим главом, свирепим погледом и огромним желуцем који никада не може да се напуни, с удовима усахлим као код костура, нага, обрасла длакама, с устима и уснама танким као иглене уши. Она су вечито гладна и вечито жедна. Једва једаред у сто хиљада година она чују реч "вода" и када је нађу, она се пред њима претвара у нечистоћу. Нека од њих прождиру искре огња, друга лешеве или сопствено тело, али не могу да се засите, због уске грађе својих уста. Чини се, примећује преузвишени *Хрисант*, чини се да је у лику ових кукавних бића фантазија будиста хтела да оличи схватање о оној жеђи бића која води ка жудњи и која је узрок и самих дегенерација, тога зла живота. Вечна се жеђ бића никада не задовољава".¹⁴

Идеја злослутног трајања овог сагоревања у гејенском

огњу јасно је изражена у Јов. 15/5, 6: "Ја сам чокот а ви лозе, каже Господ; ко у мени не *остане* - μένι - избациће се напоље - ἐβλήθη ἔξω - као лоза [која не доноси плода, в. 15/4, 5] и осушиће се - ἐξηράνθη; и скупити је, и у огањ бацити и *спаљити* - συνάγουσιν αὐτὰ καὶ εἰς τὸ βάλλουσιν καὶ καίεται". Онај који не *остане* у Исусу Христу биће избачен напоље и осушиће се, тј. биће подвргнут тајанственом одсецању од Корена Живота и, дакле, лишивши се сокова бића, Духа Св., изгубиће и стваралачку функцију раста, самотварање у Христу, одумреће и осушиће се у моноидеизму, скамењеном на вечном проматрању греха и мучења. Досада, разговор је још у земљи бића. Али даље, он се приближава неопходним последицама процеса који се већ одиграва на ивици бића: лозу скупљају и бацају у огањ и она се спаљује.

У текстуалном смислу се, између осталог, садашње време ових облика^{*} може објашњавати као "садашњост сентенције" тј. разматрано место може да се тумачи као *општа* мисао о постојаној повезаности појава, о "*уопште*". Али када би и било тако, ипак је ово "*уопште*", као и свако "*уопште*", само израз злослутне бесконачности, својствене појави, тј. опет некаквог дугог и бескрајно тегобног "*сада*".

Процес избацивања је, за избачену самот, вечно, скамењено "*сада*" које никад не постаје прошлост; за себе, она се вечно избацује из Царства, баца у огањ где и сагорела, мада и избацивање и огањ не постоје и само их самот замишља у мањити. Све је благо, све је савршено, све је свето и Бог је свакојак у свима; али се зла самот само скаменила на страшном и гнусном привиђењу. Горди је гнев распаљује и разбукутава. У немолном гневу и муци, с валајем и шкргутом, она прети песницом и коме баш? Богу и праведницима... Али, не постоји ни она, ни њена мука, и њихов је некадашњи субјекат, "сам", давно заборавио да је некада имао око које га је саблазнило и које је ишчупао и бадио даље од себе. У гејени се комецају само нестварни "снови сенки" и тамне "сепке спова", ако би се употребио леп Пиндаров језик, Лакомислено би било мислити да су дохришћанске представе о загробном свету биле лука измишљотина: и Јевреји са својом представом о шеолу, и Јелени са својим аидом (хадом), и остали пагали, говорили су истину о ономе што су познавали; а познавали су, мада и нејасно, постојање искључиво изван Бога, отпадништво од Бога. Ето зашто је, за цело човечанство без

* У руском преводу цитираних стихова (Јов. 15/5, 6) употребљено је садашње време (прим. прев.)

благодати, метафизички-карактеристично било, јесте и биће оно што је о смрти мислио *Еврипид*; а у његовим очима смрт је потпуно уништење онога ко се раније називао човеком; и када онај ко је пре рођења био нико и ништа умире, опет, по Песниковим речима, није, у смислу личног постојања, ништа више до нико и ништа:

τὸ μὲν εἰς οὐδὲν ῥεῖται⁽¹⁵⁾ → V, D.

тј. τὸ μὲν, нестварно, привидно биће или полу-биће, безблагодатно, те зато и полу-реално постојање прелази у чисто небиће, у чисто ништа, у οὐδὲν. Уосталом, ово је субјективно осећање личности; што се тиче схватања, паравно да је било раширено убеђење о бесмртности души. Али је значајно управо то да се схватање о загробном постојању испуњава доживљавањем његовог привида и пустоши. То и јесте биће гејене. Исти је и доживљај савремених пагана. Грешникове мисли, кажу они, "одјек су његове сумрачне душе; вибрација ових мисли образује у простору над њим тамне, мучне токове".¹⁶ "Пакао је лудница васељене, где ће људи бити прогоњени успоменама",¹⁷ место неутољивих мучних жеља. Душа се мучи слично упаљеном и жедном грлу, али утољења нема. Тако у причи о богаташу и Лазару продорни богаташев вапај пара уши: "Оче Аврааме! смилуј се на ме и пошаљи ми Лазара нека умочи у воду врх од прста својега, и да ми расхлади језик; јер се мучим у овоме пламену" (Лк. 16/24).

Идеја очишћујућег огња се као црвена нит провлачи кроз читав Нови Завет. Али сада ћу ти пажњу скренути на Мт. 3/11. Повезаност мисли испред 11. стиха је оваква:

Јовану Крститељу долазе фарисеји и садукееји (ст. 7). Јован им указује на неопходност покајања, тј. одбацивања свега што саблажњава, да би избегли "гнев који иде" и прети им некаквим огњем (означићемо га словом А) у који се баца дрво које не рађа добра рода; то је исто оно што је на другим местима било означено као лоза која не рађа, неприкладна одећа, грађевина од лошег материјала итд. Јован такође прети секиром, која је исто што је на другом месту мач - "мач оштар с обје стране". Иза покајања следи нови процес очишћења: "Ја дакле кршћавам вас водом за покајање, а онај што иде за мном, јачи је од мене: ја нијесам достојан њему обуће понијети; Он ће вас крстити Духом Светијем и огњем (означићемо овај огњ словом Б); њему је лопата (као оруђе раздвајања и очишћења она има приближно исти смисао као и секира и мач) у руци његовој, па ће отријебити тумно своје и скупити пшеницу своју (= "сам") у житницу ("Небески Јерусалим", "обитељ" итд.), а плеву ће (= лоза која не рађа и сл.) сажети огњем вјечнијем

(означићемо га словом В)" (Мт. 3/12). Какав је ово огањ? Огањ А = огњу В као горење које налази оно што је већ одбачено, већ избачено "изван" или "осим", слично пласи приликом овејавања. И један и други огањ спаљују оно што је неспојиво с пребивањем у Богу, што нема чврстину бића, што се изгурје из утробе Тројичног Живота, као плаута из воде. По, сасвим је, како се чини, различито својство огња Б. Као што се види, то није неугасиви огањ мука, него огањ очишћења, огањ који дели Божије од апсолутно изван-божанског; другим речима, огањ Б је исти онај који довршава процес крштавања, раздвајајући "самог" од ино-природне, не-божанске наслаге у њему, огањ који ће "сваку жртву сољу посолити" (Мр. 9/49). Какав је то огањ? У крштењу се он не даје, о њему се нигде не говори примерно фактички постојећем крштењу и само су Апостоли добили крштење огњеним језицима. Дух Христов, који иде према грешној твари, биће тај огањ искушења који ће све очистити, све спасити, све испунити собом. Али оно што је за "самог" трен очишћења (огањ Б), за његову ће грешну самот бити огањ мучења (огањ А и В). Овај и онај огањ су различити аспекти једног истог Божанског откровења, откровења Утешитеља за твар. Вечно блаженство "самог" и вечита мука "самоти" - такве су две антиномично-повезане стране завршног, Трећег Завета. Тако се откровење Вечне Истине, открива у двострукој појави: спасења-пропасти, светлости-таме, духовности-гејене.

Сачуван је важан *аграф*, или незаписана Христова сен-тенција у којој се ова двострукост Бого-откровења истиче потпуно отворено. "Који се поред Мене налази, говори Господ у овом аграфу, поред *огња* је, а који је пак далеко од Мене, далеко је од Царства". Другим речима, Један те Исти Господ даје Царство и спаљује све недостојно: Дух је Христов за достојне Царство, а за недостојне - огањ.

Овај аграф саопштавају: Ориген, у "Тумачењима Јеремије" бл. Јеронима сачуваним у латинском преводу, и Дидим, у "Тумачењима Псалма 88-ог". А будући да су обојица били *Александријци*, овде је могуће претпоставити утицај *месног* извора, тим пре што ни код једног црквеног писца, осим именованих *Александријаца*, нема упућивања на разматрани аграф. Може се, даље, претпоставити да је та-кав изворник било локално-поштовано "Египатско Јеванђеље".

Дидим и Ориген тумаче Спаситељске сентенције на начин сличан претходно урађеном. Ево Оригенових († 254) речи:

"Вели.. Спаситељ: "Који се поред Мене налази, поред

огња је, а који је далеко од Мене, далеко је од Царства; - *qui juxta me est, juxta ignem est; qui longe est a me, longe est a regno*". Јер као што је онај ко је поред Мене, поред спасења, тако је и поред огња. И ко Ме слуша и што је чуо изврше, постао је сасуд уготовљен за пропаст, јер ко је поред Мене, поред огња је. А ако је неко, у страху од тога да је онај који је поред Мене такође и поред огња, постао далек од Мене, да не би био поред огња, такав је зато - *quidem* - постао далек од Царства. И као атлета који није пријављен за такмичење, ни бича се не боји нити венау очекује; а који објави име, ако је побеђен - шиба се и удаљује, ако ли је побedio - биће овећан; исто тако, који је ступио у Цркву - о катихумену, чуј! - који је пришао речи Божијој, није ништа друго до пријављен; ако се није одговарајуће такмичио, шиба се корбачима којима се не шибају они који нису пријављени на почетку; а ако се такмичио вешто да би избегао ударце и казне, не само да ће бити ослобођен од увреда, но ће нетрулежни венау славе примити".¹¹⁸

На сличан се начин исказује *Дидим*, слепац александријски († 396):

"И, подвргавајући противнике кажњавању, Он, Господ, је страшан. Јер, ако Му се когод приближава тако што је усвојио Божанско учење, онда се тај својом грешношћу нађе код те ватре - *ἐγγύς ὕψεται τοῦ πυρός*. Зато Спаситељ и вели: "Који се поред Мене налази, поред огња је; а који је далеко од Мене, далеко је од Царства; - *ὁ ἐγγύς μου ἐγγύς τοῦ πυρός, ὁ δὲ μακρὰν ἀπ' ἐμοῦ, μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας*". И сада, значи, говори онима који су преступили круг заповеди Његових, да је Он "страшан и велики" за оне који се клоне врлине Његове".¹¹⁹

Такво је двоструко деловање, или, да се учено изразимо, "*поларизација*" благодати. Али ова реч може да се учини не баш уобичајеном. *Суштина* ствари је веома добро позната истина, да Бог није само милостив, него и страшан, страшан—управо по Својој неподношљивој милости, тим "бичем љубави"¹²⁰ за сваког нарушитеља Његове Свете Правде. Као што један исти пламен светли и греје за једне, а друге жеже и избличава својом светлошћу, тако је и Трисвијателно Светило "за једне - свегаост, а за друге - огањ, већ према томе каква се материја и каквог квалитета среће у сваком".¹²¹ Божија благодат за једне и пећ чини "росодатељном", а друге и у хладовини "пали".¹²² Ако је "тијело наше бачено на земљу" (Пс. 44/25) (ово не одговара руском "если прильпе земли утроба наша", тако да и даљи текст губи смисао, прим. прев.), онда је свако подизање болно јер откида "утробу" од "земље", кида "земљу" из на-

шег срца. Сунце које светли јасно-видном Орлу који лебди у ваздуху, ослепљује подземну кртицу чије су очи полуатрофиране од неупотребе. Зато се у цркви и пева:

"Ношњ неслѣгла нецѣрнимъ Христе,
вѣрующимъ же просвѣщеніе
сладостно словесѣ Твоихъ".¹²³

Али је најизразитије и најпоступније идеја "поларизације" изражена у *"Приступању светом причестију"*. Овде се, заправо, у основи налази само једна идеја: "Огњь бо еси, недостойныя попяляя". Одећа световне таштине, непристојно обучена на брачној гозби, може постати Дејанеирина кошуља; тако, читамо у причи о званима и изабранима: "Изишавши пак цар да види госте угледа ондје човјека необучена у свадбено рухо. И рече му: пријатељу! како си дошао амо без свадбенога руха? а он оћутје. Тада рече цар слугама: свежите му руке и ноге, па га узмите те баците у таму најкрајњу; ондје ће бити плач и шкргут зуба" (Мт. 22/11-13). Свечана одаја брачне гозбе је - боравиште Духа; одећа - емпиријска личност, везивање руку и ногу - лишаване стваралачке делатности. Тако благодат која светли једнима, постаје повод за ослепљење других. Ова се узајамност благодатне силе изражава још представом *"камена"*. "Камен који одбацише зидари, поста глава од угла" (Пс. 118/22 = Мт. 21/42 = Лк. 20/17). Камен овај је основ равнотеже читавог здања Цркве,¹²⁴ тј. читаве средине духовног живота или спасења. Али "сваки који падне на тај камен разбиће се; а на кога он падне сатрће га" (Лк. 20/18 = Мт. 21/44).

Последње питање: у каквом односу стоји овде изложен поглед на посмртно постојање грешника према текућим погледима с једне, и према оригенистичким с друге стране? Другим речима, како у њега улазе ова теза и антитеза које заједно формирају антиномију гејене? Чини се да он представља антиномичку синтезу и једног и другог. Ово није смекшавање и није слабљење тезе и антитезе, већ, напротив, њихово учвршћивање и појачавање: и један и други поглед доведен је до свог коначног развоја, ухваћен у својој идеји.

Поступност развитка оба погледа може се јасно приказати у виду двеју колона, а овде изложен поглед биће, у овом случају, њихов архитрав.

Прва група представа почиње представом о апсолутном карактеру зла: "Сви су осуђени, сви ће пропасти". Приближно овакав поглед развијао је код нас К. Леонтијев.¹²⁵ Следећи ће степен бити примитивна слика пакла где грешници лижу усијане тигање и где ће се во вјеки вјеков кувати у котловима са смолом.¹²⁶ Даље се овај поглед

нијансира до представе о *унутрашњем* извору паклених мука, о мучењу кроз сувише закаслело кајање и удаљеност од Бога. Овакво је мишљење појединих аскета. Коначно, све се муке своде на "бич љубави Божије" и на покајање,¹²⁷ на стидљиво осећање своје недостојности, незаслужености блаженства.¹²⁸ Али ће и ова лагана сенка летњих облака склизнути и нестати с духовног хоризонта - мисле поједини Светогорци. Ето једне групе погледа.

Друга група такође почиње од тврдње о небитности свега људског, али не види све у црним тоновима демонизма, већ у ружичастим - пантсизма. У суштини, кажу они, све људско је тако ситно да су сви - у праву, све је - добро. Вулгарни оригенизам, за који, узгред речено, "дијамантски" Александринац није нимало крив, вулгарни оригенизам произилази из овог стања равнодушности; али, према таквом оригенизму, у учењу о паклу постоји "тајна" и "паметни људи" су давно спознали ову Божанску лукавост. Она је у томе што никаквог пакла, "наравно", веле, нема и неће га бити; Бог ће свима опростити а сада само "плаши" грешнике да би се поправили.¹²⁹

Форму која следи после ове представља истински оригенизам по коме загробне муке служе за васпитање личности и делимично као казна за њене грехе. Прошавши кроз редослед бројних постојања у бројним световима, душа се, најзад, поправља и добија опроштај.¹³⁰ Учење о очишћујућем огњу код обојице *Григорија, Богослова*¹³¹ и *Ниског*,¹³² води на још виши степен. Загробне муке су само нужна хирургија која поправља душу. Као што се уже, протиснуто кроз узан отвор, чисти од прљавштине, тако се и душа, подвргнута мукама, спасава од порока.¹³³ И код истог *Григорија Ниског* муке се приказују у још префинијем виду, а управо као случајна *последница* очишћења, као узгредна појава приликом очишћујућег процеса - као бол приликом операције, као непријатан укус лека.¹³⁴

То су два низа погледа који се изопштавају. Лако је уочити да они имају један исти недостатак: и један и други рационализују мистички процес казне, тако да се, по закону идентитета, грех приказује било као сама супстанција душе (први низ погледа, "протестантствујући"), било као чисто-спољашњи у односу према души (други низ, "католичанствујући"). Али ни једно ни друго се не може прихватити. Човек који има злу вољу никако се не може натерати да је промени; а све док је не промени, неће се поправити: не може се с човека скинути грех не задирући у његову унутарњу суштину (против другог низа). Али, с друге стране, ми нисмо кадри да замислимо апсолутно- и

потпуно-исквареног човека, јер би то значило да Божија творевина није успела: лик Божији не може да буде уништен (против првог низа). Отуда је могућ само онај закључак који смо већ раније направили, тј. - антиномија.

Ако ме, зато, ти упиташ: "Дакле, хоће ли бити вечних мука?", рећи ћу: "Да". Али ако ме ти још упиташ: "Хоће ли бити свеопште обнове у блаженству?", опет ћу рећи: "Да". Једно и друго; теза и антитеза. И мислим да само овде изложен поглед задовољава дух и слово Св. Писма и дух свето-отацког писмености. Али, будући унутарње-антиномичан, он захтева веру и безусловно се не уклапа у равни разума. Он није просто "да", ни просто "не". Он је - антиномија. То баш и јесте најбољи доказ његовог религиозног значења.

Антиномија гејсне није туђа опште-људској, "народној" свести. Тако се, на пример, њен проницљиви одраз налази већ у "Одисеји", у стиховима¹⁵⁵

"Τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα βίην Ἡρακλείην,
εἰδὼλον αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν
τέρπεται ἐν θαλῆς καὶ ἔχει καλλίσφουρον Ἥβην.

παῖδα Διὸς μεγάλῳ καὶ Ἥης χρυσοπέδιλου -
Видех и снажног Херакла, ал' сенку његову само,
а сам се он у друштву бесмртних богова гости,
Хебу глежања лепих имаде он за жену,

Дива великог ћерку и Хере сандала златних,¹⁵⁶

прича Одисеј цару Алкиноју. Ова Хераклова утвара, као окамењена визија страшног сна, вечно циља, спремајући се да отпусти стрелу, али она није "сам" Херакле, већ само "његова ваздушна приказа", будући да се херој огрешио о надљудски свет.

"Около њега иртгаци сви зажуборе к'о птице,
кад се сиуда разбеже; а црпој подобан ноћи,
го лук натегне он, за тетиву запише стрелу,
погледа страшна и спреман да пусти је сваког часа
Грозна прекораница на грудима стајаше њему.

Он ме познаде одмах чим очима угледа мене,
стане да риди и ове проговори крилате речи:
"Дивно чело, довиглях Одисеју, сине Лаертов,
јадниче, вавда и тебе притискује тужна судбина
како сам патио и ја док живлах под зрацима сунца"

Тако ми рече он и врати се у дом Ајдов".¹⁵⁷

Дакле, још код Хомера постоји нејасна слутња или тамна успомена на то да "εἰδὼλον, утвара" човекова може да буде у гејени, а "αὐτός, сам" он у горњем свету. Ово Хомерово разликовање "самог" и "утваре" има интересантну паралелу у разликовању човековог "имена" и његове "душе".

Handwritten signature and a circled mark.

"Помени Господе, *иле рекав*, и *његову душу*"

рекла ми је једном старица из Сергијевог Посада, добивши милостињу. Другим речима, она је исказала жељу да буду поменути: "сам" човек, кога представља његово *иле*, и "*његова душа*", тј. старица их је схватала као нешто што, у загробном постојању, може понаособ да буде у посебном стању. Аналогне представе могу да се нађу у религиозним схватањима најразличитијих народа и времена.¹⁰⁹

Пре него што завршим ово писмо, с осећањем дубоке захвалности ћу ти поменути случај из свог личног живота када сам схватио да постоји црв неумрли и огањ неугасли, када сам душом спознао да постоји одмор и свежина мира.

Зла, јулска страст, као пас, пасртљиво је лајала за мнош; као вихор су се ковиталале мисли, жар пакла се запалио у души: "Страсти су - каже преподобни Макарије Велики¹¹⁰ - горући огњени пламен и распаљене стреле Лукавога". Неподношљиве муке нагониле су на губљење разума. И, губећи себе, час сам лежао на поду пред Ликом Спаситељевим, час сам у очајању предавао душу погубном самуму. "Постоји нечисти огањ - каже исти Подвижник¹¹¹ - који распаљује срце, прожима све удове и гони људе на разврат и хиљаде злодела". Узалуд сам се трудио да кажем срцу: "Не једи - *мџ хар*". Све брже су се ковиталале усијане мисли, све теже је било молити Господа за помиловање.

Видео сам да сам роб, да немам слободу. Али писам могао да збацим са себе своје ропство, и више од свега сам се плашио тога да ускоро нећу бити свестан ни свога ропства. С тупим сам незнањем пратио пад, наднет попут олујног облака. Ни дану ни ноћу није било предаха: ни мира, ни одмора, барем на делић минута. Узалудно сам се трудио да остварим савет *Исаака* Сирина:¹¹² "Ако немаш снаге да се савладаш и паднеш на лице своје у молитви, онда обавиј своју главу мантијом и спавај док не прође за тебе овај час помрачености, али не излази из своје келије". Нисам могао да спавам, ни да једем и само сам се пред другима, сабирајући сву своју присебност, трудио да добијем смирен изглед; али сам видео како су образи мршали из дана у дан. Речју, огњени "точак постојања"¹¹³ захватио је моју душу и понео је у сусрет пропасти. Био сам тада рад и да умрем, да што пре пропаднем: какав било крај, само да ове патње престану! А ти?... Ти си као кротки анђео подносио моје хирове, бодрио. Сећам се како си ме крстио, како си тихим гласом певушио:

"Богородице Дјво, ра-ду-уй-ся

* Арап *zamīm* - пецкани вихор, врели југозападни ветар у пустињама Африке и западне Азије (прим. прев.)

благодатная Марія, Госпо-оди съ Тобою..."

С непроменљивим си се стрпљењем трудио да одагнаш зло искушење и опет си певао моје омиљено:

"Ангелъ воѣваше Благо-о-о-да-ат-и-и-и:

Чистаѣ дѣво ра а-а-а-ду-у-и-и-и-и-и."

Дође субота. Готово да нисам знао за себе, кад ме ти поведе на вечерње. Ту, кроз неких четврт часа, осетих да су твоје молитве услышене. Као некаквим облачком, заклони се разгневно, погубно сунце. Однекуд дуну освежавајући вестар, осети се свежина и мир. Сребрне купе густих облака, као снежни врхови, зарише се у плаветнило. Усковитлани стубови прашњавих мисли одоше некуда: "похота се потпуно заврши, угаси и увену", како каже *Макарије Велики*.¹³ Нешто се тврдо као стена, непоколебљиво као Сама Истина, отвори у души. Опоравио сам се, оснажио и од узбуђена проплаках целу службу. А и како не бих! Мислим да се спасени од самума не осећају тако као ја који сам био исцељен од страстих помисли. Душа је постала као пролећна бреза, као шумарак, још прозрачан после мајске непогоде. Као роса девичанског живота, као капља миомирисног мира која капље на земљу, спустила се ка мени помоћ Духа, и новим су се миром умирили и исправили упањени удови. А онда је у широким мазевима потекла у утробу благодатна сила - умирујућа свежина за душу. Вечност је у прохладној тишини вечерњег заласка запеваала заносну химну Дени Пречистој Узрочници и "Источнику"¹⁴ сваке чистоте. Ја сам се пак осећао отетим од огњеног ковитлаца, и далека су се, ништавна и јадна учинила сва искушења када се вратила "суверена слобода": сам себи сам се, као и мој страшни Наласник, чинио скоро вредним смеха.

Обрео сам жуђени *κατάλασις*, схватио сам тада шта значи *μακάριος*.

Али то сам кроз тебе, Пријатеља, добио свој мир, кроз тебе сам се, Пријатеља, спасао прва који не умире, твојим сам пријатељским молитвама угледао "духовну зору" тријумфалног Неба. Душа је, по речима *Исаака Сирина*, почела да "цвета духом".¹⁵ И јасно су се у свести појавиле речи истог Учитеља о нужди искушења:¹⁶

"Моли се да не узамкне од тебе Анђео целомудрености твоје, да грех не подигне на тебе паметну крстину и не раздвоји те од њега. А спремај се да искушења телесна примиш својом душом и *свадавај из свих удова*: и очи своје папуши сузама, како не би одступило од тебе Чувар твој. Јер се *изван искушења не онама промисао Божија*, немогуће је стати срчаност пред Богом, немогуће је научити се премудрости Духа, нема такође могућности да се Божанска љубав учврсти у души твојој. *Пре искушења човек се моли Богу као неко туђ. Када пак улази у искушења из љубави према Богу и не допушта промене у себи, тада се поставља пред Богом као да Га има за дужника, и као искрени пријатељ; зато што је у њиме испуњења воље Божије водио*

битку с непријатељем Божијим и победио га

У искушењу налазимо себе саме; у победи над страшноћу по први пут схватамо да смо слободни; у оствареном тријумфу над грехом чинимо своју емпиријску природу над-емпиријском. Не признајући фактичку датост помисли која, макар и у нама, није наша,⁴⁷ ми савладавамо закон идентитета, не чинимо својим Ја фактичко Ја, него духовно, које је у Богу, саму Истину. Кроз искушење, *Ја, до сада слепо дато, доказује себе* и Истина постаје његов *"Пријатељ"*, који у њему живи, а није му само дат. Дакле, пресладавање теоријске скепсе могуће је само кроз *фактичку* победу над огњем гејене, спремним да се разбукти у читавом нашем бићу. Да би се угледао *"Стуб Истине"*, треба укротити гејену, треба порушити *"Стуб Злобе Богопротивне"*.⁴⁸

Моје писмо почиње признањем да сам видео другу смрт, а завршава се исповешћу о гејенском огњу. Ево образаза оних чињеница из *искуства* на којима је изграђено овде изнето учење о Паклу.

ПИСМО ДЕВЕТО: ТВАР

Прекинула се тако последња веза са земљом. Груди је притиснула плоча гроба. Све је исто, заувек. Долазе дани без краја - сиви, безнадежни. Нема ни једног блеска, ни једног зрачка светлости. Све се угасило.

Раније сам имао наде. Само је она, једино она давала снагу. Само је она била извор живота. А сада - ничега нема. Ничега. Ничега...

У суседном дворишту су џепали трупце и звук је био непрекидан, као када сабијају кајмак у већ зрелом скорупу или када у кади мешају масно врхње. Као да грумење земље тупо удара о поклопац сандука. Неиздрживо!...

Кренуо сам гробљем. Летимично прочитах на неком крсту:

"Смирно се прах душе благородне,
у овоме уочишту светом.
Васељеном ће звоно да одјекне
и ми ћемо се видети слобом"

"Прах душе благородне"! Господе, и овде мртве душе! Даље, даље према крају гробља - до насипа на коме су посађене брезе, до слободе. Даље, у сусрет сунцу које залази, ка пјивама које се злате.

Блистао је чупави јечам, сав полегао ка северу. Још неналивено јаро жито се сребрило, као да је прекривено брокатним покривачем протканим сребром. Беласала су се озима жита. Раж је дозрела и исушила се; тешко класје је падало по црној земљи. Поља су се таласала у правилном, ритмичном налету. И, пошто би стигао до мојих ногу, талас се разбијао. Изнова и увек изнова ударао је ветар кроз дозрела поља која су чекала жетеоца. Ритмични таласи поново су надлазили и поново су се разбијали пред ногама.

Сетио сам се једног врелог, управо јулског дана. Седим у врту, под багрењем; сви су већ устали и удаљили се од стола за чај, а ја сам остао сам уз књигу и недопијену шољу чаја. Муве у густом роју падају на сваку кап слатког чаја или слатког. Пуцају сазреле махуне жутог багрема и свуда разбацују своја округла зрна, која добују по листовима. Понекад зрно удара у чашу, стаклени тањираћ или чинију са слатким и мелодични одјек кристала прати удар. Шуштећи падају суве махуне. Седим сатима, слушајући шум, ове јасне звуке и сухо пуцкетање махуна: одигравају се тајанствена рођења дрвећа и новорођена семена, напуштајући мајчинско окриће, по први пут виде светлост Божију

и почињу да живе самосталним животом. Шта ли ће бити с њима? Сада су окончане родитељске бриге о њима... Сазрео је багрем, дакле, сазрела је и раж - увек сазревају заједно. Свуда отпочиње нови живот...

Сунце је залазило; зашло је. Дан је прошао: јата врана су се на дрвећу спремала на починак. Небо се преливало попут седефа - осликано црвеним, жутим - као да га прожима безброј слојевитих облачића. А њихове ивице су биле нежно-љубичасте, попут аметиста. Па ватреном пољу зажареног неба јасно су се одртавали врхови звоника у суседним селима. Сеоца - као да су нешто намоловано - као птичија гнезда. Пекавак штап је, чинило се, забоден у само небо. Ветар је доносио житни мирис зреле ражи. Подсећало је то на нешто познато - вечно блиско, што познато јемо одувек - на нешто рођено, драго и присно-привлачно.

Али небо је постајало све тамније, сивело је као уста самртника. Умирало је небо, умирала је с њим сва нада у бољу будућност. Гаснули су и губили сјај, као образи самртника, сви племенити нагони и очекивања. С краја небеског свода, једва чујно, ветар је доносио песмицу пуну туге:

"Последњи пут, последњи час,
последњи сусрет тај
Нећемо скоро видети вас
и већ је близу крај."

Дебели, непрозирни, тамни облак је прекрио небо и као тешка завеса пао на хоризонт. Смрачило се. Остала је само уска трака аквамаринског, сутонског неба, која је додиривала земљу финим златним рубом. Али и она је бивала све тања и блеђа. Коначно је масивни, тешки, равно одсечени крај облака прекрио овај последњи зрачак светла... као поклопац на сандуку.

И ја сам гневно ударио ногом: "Па зар те није срамота, несрећна животино, да јадикujeш над сопственом судбином? Зар не можеш да се ослободиш субјективности? Зар не можеш да заборавиш на себе? Зар не - о, срамоте! - зар не схваташ да се баш треба препустити ономе што је стварно? Оно објективно, које се налази изван тебе, које се налази изнад тебе - па зар те оно не одушевљава? Несрећни, јални, глупи створе! Ти се жалиш и јадикujeш, баш као да је неко дужан да удовољава твојим потребама. Па? Ти не можеш да живиш без овога или онога? Па шта онда? Не можеш да живиш - умри, исквари, али ипак живи објективно, не спуштај се на презрену субјективност, не тражи себе као услов живота. Живи ради Бога, а не ради себе. Буди чврст, буди прекаљен, живи стварно, на чистом планинском ваздуху, у ведрини врхова а не у запаху трулих

долина, где у прашини кокодачу кокоши и у блату се ваљају свиње. То је срамно!"

Постоји објективитет; то је Богом створена твар. Живети и осећати заједно са свиме што је створено, али не као она твар коју је оскрнавио човек, већ као она која је изашла из руку Творца Свога; сагледавати у тој твари другу, највишу природу; кроз кору греха осећати чисту суштину творевине Божије... Али, говорити овако потпуно је исто као и поставити захтев за обновљеном, тј. духовном личности. И опет се поставља питање подвижништва.

Јер нису постови и друга телесна одрицања, нису сузе нити добра дела оно благо подвижника, већ је то у целовитости поново успостављена, тј. уцеломудрена личност. "Ништа - каже свети Методије⁴⁴⁹ - ништа није по природи зло, већ зло постаје зло по начину употребе - τῇ φύσει κακὸν οὐδὲν ἔστι, ἀλλὰ τῇ χρῆσει γίνεται κακὰ τὰ κακὰ".

Нема у човеку никакве реалности која би била зла, али погрешна употреба моћи и способности, тј. изопачене поретка стварности - то је зло; на супрот томе духовна чистота-целомудреност је, по речима св. Амвросија Медиоланског, "у ненарушеној", "у нетакнутој природи": "rudor virginis est intemerata natura"⁴⁵⁰.

Зло није ништа друго до духовна изопаченост, а грех је све оно што до тога доводи. Али постојање ове изопачености личности захтева својеврсну ортопедију, духовну ортопедију. Та ортопедија управо и јесте - тегобни пут подвижништва, како га разумеју Свети Оци. "Није се - размишља један савремени Епископ⁴⁵¹ - није се подвижништво, као скуп одређеног броја ограничења и одрицања ради постизања моралног савршенства, појавило као нужно због тога што то захтева хришћанство. Не, хришћанство од човека тражи само позитивни, морални развој, али управо се сам грешни човек показује као потпуно неспособан да непосредно живи онако како то од њега захтева хришћански идеал и приморан је да прибегава на-разноврснијим мерама ради сузбијања грешног животног садржаја који се у њему накупио, да "у зноју лица свог једс хлеб небески", како кажу аскете".

Духовни живот - то и јесте спасење које нам је даровао Господ Исус Христос; а подвижништво је пут ка њему. Али, да би се разумео не само задавак, који се поставља као подвиг, већ и његова посебна суштина, мора се некако проникнути у онај распоред органа живота, који једини може оправдано да буде назван ред, тј. целомудреност човека.

Могуће је на различите начине прићи објашњавању овога *реда*, али ово је, чини се, најједноставнији пут, у крајњој линији - најочигледнији.

Човек нам је "дат" у различитим значењима. Али, пре свега и најпре, он нам је дат *телесно*, као тело. Људско тело - то је оно што ми у првом реду називамо човеком.

Али шта је заправо тело? Не супстанцу људског организма, која је схваћена као материја физичара, већ његову *форму*, па и не форму његових *спољашњих* обриса већ *читава* његову *уређеност као целине* - управо то ми и називамо *телом*.¹⁵²

Могуће је да је сама реч "тело" сродна речи "цело".¹⁵³ тј. да означава нешто цело, нетакнуто, у себи довршено. *Integrum*: а, по мишљењу А. С. Хомјакова, "тело" потиче од санскритског корена *тал*, *тил* - бити пуц, дебео.¹⁵⁴ тј. према схватању у старини - *здрав, снажан*.

Исто тако, грчко "σῶμα" има исти корен са речима: σῶος, σῶος - *здрав, цео*; σῶος, σῶος - *срећан, здрав, спасен*; σῶκος - *снажан, здрав*; σῶος, σῶζω - *тачније - σῶζω - лечим, излечујем, спасавам*; σῶ-τήρ - *спаситељ, исцелитељ*. Поредели σῶμα са σῶτήρ и са σῶζω, можемо да кажемо да се ове речи односе једна према другој као резултат или инструмент деловања (ἐνέργεια, effectus, vis) према ономе који делује (ο ἐνεργῶν, auctor) и према процесу деловања (ἐνεργέω). А пошто је наставак -τήρ истоимачки наставку -της, онда је, потом, могуће приказати сложени однос:

σῶμα, σῶτήρ, σῶζω = ποιῆμα, ποιητής, ποιέω = κτίσις, κτιστής, κτίζω κтл.¹⁵⁵

На тај начин, *σῶμα* означава нешто пасивно, неку творевину, која поседује целовитост и нетакнутост.

Тело је нешто целовито, нешто индивидуално, нешто особито. Овде није место да се доказује да индивидуалност прожима сваки орган тела и да стога постоји нека, потпуно несумњива, мада, можда, за формулације карактерологије као науке и неухватљива веза - да постоји, дакле, нека веза, нека подударност између најфинијих одлика структуре органа и најситнијих специфичности личне природе. Црте лица; облик лобање, линије дланова и стопала; облик руку и прстију; боја гласа, која изражава најситније специфичности у структури гласовних органа; рукописи, који одсликава најфиније специфичности грчења мишића; укус и идиосинкразије, које показују какве су заправо супстанције и надражаји потребни одређеном организму; то јест, шта му недостаје, итд., итд. - свуда нас иза безличне супстанције посматра јединствена личност. У телу се на сваком месту показује његово јединство. И зато, што се више удубљујемо у појам "људско тело", то се упорније намеће неопходност да се од онтолошке периферије тела иде ка његовом онтолошком средишту, тј. према оном телу које чини јединственим ову разноврсност органа и процеса, према оном телу без кога се на све те органе односи само појам ομοιομοία, али никако не ομοιομοία. Управо тај корен једин-

ства тела, то тело у телу, то примарно тело, то истинско тело и јесте оно што нас занима. Оно што се обично назива телом - није ништа до онтолошка спољашњост, а иза ње, с оне стране *те опне*, налази се мистична дубина нашег бића. И, уопште, све оно што називамо "спољашњом природом", читава "емпиријска стварност", укључујући и наше "тело", све је то само раван расцепа две дубине бића: дубине "Ја" и дубине "не-Ја", и зато се не може рећи припада ли наше тело ономе Ја или ономе не-Ја.⁴⁵⁶

А шта се може рећи о структури нашег истинског тела? Нека нам љуштурса, која наговештава његове обресе, нека нам емпиријско тело покаже његове органе и специфичности његове структуре.

Најпре, примећује се симетрија горњег и доњег дела тела, такозвана *хомотипија* "горње" и "доње" половине. Доњи део човека је попут одраза његовог горњег дела у огледалу. Органи, кости, мишићни систем, крвоток и нервни систем, чак и обојења горње и доње половине као и деловање лекова поларно су условљени⁴⁵⁷. Али, баш зато, зар та подударност не означава да је онтолошко *средиште* тела не један или други крај, већ - центар хомотипије, тј *средишњи* део човека. Који? Свећ површан поглед открива природно рашчлањивање људског тела на *главу, груди и стомак*, при чему сваки од делова, узет као целина, може бити сматран за *јединствен* орган. У *стомаку* се налазе функције исхране и репродукције, у *грудима* - осећања и, коначно, у *глави* - свесни живот.

Нервни систем - а то је, на емпиријском нивоу, на најнепосреднији начин наше тело - нервни систем има у ова три органа своје центре и, колико се може одгонетнути на модерном нивоу знања, ови центри су управо центри горе наведених органских функција.⁴⁵⁸ Али не ради се о њима него о томе да се живот свакога од органа - главе, груди и стомака - одговарајућим тренингом може интензивирати и тада човек постаје мистик одговарајућег органа. Правилан развој свих органа, под руководством оног с којим је првенствено повезана људска личност, тј. *груд*и - то је нормална мистика и она се не достиже другачије до у благодатној атмосфери црквености. А свака друга мистика, мада доноси интензивирање, ипак нарушава равнотежу личности, јер зрио душевно, без моћи да се храни блаженством, зрио које не израста у недрима Пресвете Тројице већ негде са стране, суши се и пропада. Таква је *мистика стомака*, тј. мистика оргијастичких култова у старини као и савремених, а делом - и католичанства; таква је такође и *мистика главе*, раширена у земљама Истока, посебно у

Индији, а коју су у европски свет донели окулисти различитих праваца и, посебно, теозофи.¹⁵⁹

Само *мистика средишта* људског бића, мистика која пре свега указује на постојање благодати у човеку, која храни његова недра, само ова мистика поправља личност и омогућава јој да се хармонично развија. А свака друга мистика неизбежно повећава и без тога нарушену животну равнотежу да би, на крају, изопачила природу грешног човека.

Опасност "*ирелести*" или *лажне мистике* и јесте управо у томе што, уколико се човек који је у њу упао више и ревнијше труди да се изграђује, то горе по њега и тек најгнуснији пад га може навести да се дозове памети и да почне да руши оно што је тако брижљиво градио. Као што се путник, који крене погрешним путем, журећи све више, у ствари, све више удаљава од свог циља, исто тако ће и подвижник, који напусти пут светости, бити уништен баш кроз своје подвижништво. Не упозоравају без разлога старци-духовници оне који почињу: "Не плаши се никаквог греха, не плаши се чак ни блуда, ничега се не плаши, него се плаши молитве и подвига".

Дакле, црквена мистика је *мистика груди*. Али средиштем се груди од давнина сматрало *срце*, у крајњој линији, орган који је називан овим именом. Ако су груди - средиште тела, онда је срце - средиште груди. И срце је од давнина било у центру пажње црквене мистике.

"Ко с дужном пажњом чита реч Божију - тако почиње свој чувени чланак о срцу *П. А. Јуркевич*¹⁶⁰ - лако може запазити да се у свим светим књигама и код свих богомудрих писаца људско срце посматра као средиште читавог телесног и духовног живота човека, као најсуштаственији орган и непосредно седиште свих људских моћи, функција, побуда, жеља осећања и мисли, у свим њиховим аспектима и нијансама." Не може се, као што неки чиле, у текстовима у којима се помиње реч *срце* видети "случајни начин говора којим, тобоже, не руководи одређена мисао". "Срце није алегорична већ тавтогорија."¹⁶¹ Једноставно читање светих текстова, само ако их не будемо тумачили према унапред усвојеним идејама, непосредно нас уверава да су свештени писци паметно и с пуном свешћу о истини проглашавали срце средиштем свих појава људског телесног и духовног живота.¹⁶² "Свети Оци су знали за изузетан значај главе у човековом духовном животу; и поред тога, понављамо, средиште овог живота су видели у срцу. Глава је за њих била попут видљивог врхунца оног живота, који је исконски и непосредно уте-

020
✓ 1012
1212
✓ 1012

мељен у срцу"¹⁶³. Свето Писмо пружа "потпуно одређено мишљење да глава има значај органа који посредује између целовитог постојање душе и оних утицаја којима је она изложена споља или одозго, те да глави припада владајућа улога у целовитом систему душевних процеса."¹⁶⁴

Одатле је јасно да се задатак подвигничког живота - целомудреност - одређује као чистота срца. "Срце ми чисто саздај Боже и дух прав обнови у утроби мојој" (Пс 51,10) - завапио је Псалмопевац, а попут њега, моли се сваки верујући. Али, према особинама јеврејског паралелизма, друга половина молбе је синонимично наглашавање прве половине: "обнови" - то је исто, што и "саздај" и "у утроби мојој" је исто што и "у мени", "прав" је исто што и "чисто" и "дух" је исто што и "срце". Наведене закључке поткрепљује и лингвистика. Срце - то је жариште нашег духовног живота, а одухотворити се не значи ништа друго до "уредити", "средити", "учинити целомудреним" своје срце.

У индоевропским језицима¹⁶⁵ речи којима се изражава појам "срце" самим својим кореном указују на појам централности, средишњег положаја. Како руско *сердце*, тако и речи које имају исти корен: белоруско *сердце*, украјинско *сердце*, чешко *srdec*, пољско *serce*, *siertse*, и слично - деминутив су од именице *сердо*. Корен речи *сердо* образује речи: старословенско *средо*, старо-руске: *середъ* и *середъ* - средишта, *середъ* - посред (предлог и прилог), руске: *середъ*, *среда*, *середина*, *середній*, *средство*, *по-средникъ*, *сердце-в-ин-и* /ср-чи-ка - прим прев./, и све оне изражавају пласу налажења или деловања: "унутар", "између" насупрот налажењу "изван", "изван граница" одређене области. Срце, тако, означава нешто централно, нешто унутарње, нешто средиње, орган који је срж живог бића како по свом месту, тако и по својој функцији. Ола етимологија објашњава употребу речи¹⁶⁶ "срце" у значењима која немају ништа заједничко ни са анатомским, ни са моралним, ни с црствим психолошким смислом. "Народ често *срцем* назива улубљене, грудну шупљину, изнад желуца, где се у унутрашњости трбуха налази велики сплет нерва."¹⁶⁷ Очигледно, и за Библију и за старе списе различитих народа такође је карактеристична таква употреба речи, а њено значење постаје још важније ако се присетимо да плерусни сплет симпатичког нервног система, који се налази у грудној шупљини, окулатисти проглашавају за првни центар мистичке делатности,¹⁶⁸ док су га физиолози-позитивисти прогласили за неоспорно средиште различитих органских функција, попут секреторне и слично.¹⁶⁹

"Срце" потескал добија значење: "унутрашњост, недра, утроба, језгро, унутарњи простор", пошто се каже "земљино језгро", уместо унутрашњост земље, "срце дрвета" (в. француско *coeur d'un arbre*) и "срце оловке" - у смислу њихове "сржи". Такође се могу чути изрази: "срце јабучке", тј. средиште семена заједно с омотачем; "срчка дрвета", тј. средишњи мекан део дрвета који се попут жиле протеже од корена до самог врха; "срчка камења", језгро у коме постоји камел посебног облика или структуре унутар другог камења; "сала срчика" у планинској соли (Иљерк), где се чисте жиле, прозирне попут стакла, налазе у средишњима; облурак кремена у слоју креде или, на казанском дијалекту, *срце*. Баш зато *срчаником* називају сваку шипку која се гура у јед, у отпор, оловину која се промачи кроз предње лежњиге, и осовину кре-

тања на којој се окреће предњи део; заворањ, клин, окидач; гвоздену шипку с куглом за прављења празнице приликом ливења шупљих артиљеријских граната; или још, меко твожђе које ствара електромагнет и ставља се унутар калема, на пример, у динамо-машинама, зову "срце електромагнета" или "срце цилиндра".

Погледајмо сада *селитске* језике, у првом реду *хебрејски*. У руском преводу Библије речју "срце" пренеси се појам, који је хебрејски изражен речју **לב libb**, који одговара асирском **libbu**, арамејском **לב libb**, етиопском **ለቤት libbet**, арапском **لُب libb**, и сл., или речју **לבב libab**, а у арамејском **לבב libb**.⁴⁷⁰

Ове речи потичу из **לכב**. Али глагол **לכב** среће се само у облицима *нифал* и *киел*; у облику *кал* се не користи тако да се о основном значењу **לכב** могу правити само претпоставке.⁴⁷¹ Истита, извесне претпоставке међусобно се не искључују и могу бити обједињене. Ово обједињавање се најприродније изводи ако се за основу узме *Фирстов* хипотеза⁴⁷² која је, осим тога, вероватнија, зато што у етимологији ипато-сиронских речи проналази паралеле које означавају "срце".

По *Фирстов* мишљењу, глагол **לכב** има као своје основно, прелазно значење: *увишњавати, завијати, обмотавати, обавијати, покривати, а као друго, прелазно: палатети, зорети, калити, бити, оклањен*. Прелазност значења се доказује паралелама: у арапском језику: *јајав* покривати - отуда *јајав*, кожа, мешина, шити; *лаффа* convolvit, завити - је глагол истозначан хебрејском **לכב** умотавати; Сиријски: *лаф*, заклањати, одакле *елибе* - калци (очни), тј коже, прекривачи и остало. Одатле је јасно да би глагол **לכב** стварно могао да означава *ringuis fuit*, бити ујојен, како наводи *Гезеније*⁴⁷³, јер бити дебело и значи бити *окужен*, бити, на неки начин обавијен салом. Такође је потпуно јасно да би посматраћи глагол могао имати значење "стајања на нечему, снажнот приљубљивања уз пешто, припијања пузавија уз дрвче" - одакле потом следи "замотавати се, обавијати се"⁴⁷⁴.

Реч **לב** настаје управо од овог прелазног значења глагола **לכב**, пошто означава пешто прекривено, *окужено* органима и деловима тела и, због тога, *скривено* унутар тела, означава, лакше, централно, *центар* тела, средишњи орган тела. Управо у овом правцу иду и друга објашњења. Срце је "дебело" у том смислу што је окружено слојевима тела. Срце је "обавијено", опет у истом значењу, зато што је оно - "упутрашност" - грудима и слично - скривена, као увијена. Зато се арапска реч *лубб* употребљава за језгро ораха или бадема, обмотано кором или неком масом; арапско *'лубб*, језгро плода (н. наше "плод", послastiца од млевених орахових језгара⁴⁷⁵), *лабаб* и *лабаг* - грудли кош (Brust-knochen). Према томе, хебрејско **לב**, арапско *лубб*, итл., означава пајсуставственију тачку, као "чврсту" тачку, као "суштинску" тачку.

Овом етимологијом речи **לב** добро се објашњава зашто Свето Писмо понекад говори о "срцу", тј о средишту, о, по значењу или по положају, централним тачкама или сферама неживих светских ствари - о "срцу неба": **עֲדָלֶיב הַשָּׁמַיִם**, у дубинама небеским (Вт 4,11), о "срцу мора": **בְּלִבֵּי יָם**, "Јер си ме бајио у дубине, у срцу мору **ים בְּלִבֵּי יָם** (Јон 2,4), "стинуше се вали у срцу мора" (Исл 15,8, "Мојсијева песма") и, као одраз хебрејистичког пачина изражавања у: Мт 12,40, о "срцу земље"; **לֵב הָאֲדָמָה** "у средини хрста" или прецизније - у грамама, у крошњи грама великог хрста (2 Сам 18,14)

⁴⁷⁰ По прејоду Ћ. Даничића: "усред мора" (прим. прев.)

Очишћење срца пружа општење с Богом, а општење с Богом поправља и уређује читаву личност подвижника. Као да се по читавој личности разлива и просветљава је, светлост љубави Божанске осветљава и границу личности - тело, и одатле се излива у природу која је у односу на личност спољашња. Преко темеља, уз помоћ кога се духовна личност узноси на небеса, благодат обасјава и све што окружује подвижника и лучи се у унутрашњост свега створеног. Тело, та заједничка граница човека и остале твари, чини њих јединственим. Зато, ако је човек који је отпао од Бога повукао за собом сву твар и који је, пошто је изопачио своју нарав - изопачио и поредак читаве природе, онда, обновљен од Бога, он уноси првобитни склад и поредак у твар која, у целини, "уздише и тужи са нама досад" (Рим 8,22) и "са налом очекује открочење синова Божијих" (Рим 8,19). Човек је преко свога тела повезан с читавом паоти света и ова веза је тако тесна да су судбина човека и судбина читаве твари нераскидиве.

Сам завет Божији, Бог је склопио не само са човеком него и са свима што је створено.¹⁷⁶ У завету Божијем Ноју (Пост 9) ова мисао се понавља много пута на најјаснији начин.

8. "И рече Бог Ноју и синовима његовијем с њим, говорећи:"

9. "А ја ево постављам завет свој - אֶתְבְּרִיתִי - 'ет-б-рити, с вама и с вашим сјемењем пакој вас.

10. "И ево свијем животињама што су с вама од птица, од стоке и од свега звијерја земаљскога што је с вама, са свимим што је изашло из ковчега и са свијем звијерјем земаљским."

11. "Постављам завет свој - 'ет-б-рити - с вама, те отселе неће ниједно тијело погинути од потопа, нити ће више бити потопа да затре земљу."

12. "И рече Бог: ево знак завета - זֶאֵת אֹתֹת הַבְּרִית - зот 'от габ-б-рит- који постављам између Себе и вас и сваке живе твари, која је с вама до вијека."

13. "Метнуо сам дугу своју и облаке, да буде знак завета између Мене и земље."

14. "Па кад облаке напучем на земљу, видјеће се дуга у облацима."

15. "И опоменућу се завета спота - 'ет-б-рити - који је између мене и вас и сваке душе живе у сваком тијелу, и неће више бити ол воле потопа да затре свако тијело."

16. "Дуга ће бити у облацима, па ћу је погледати, и опоменућу се вјечнога завета - בְּרִית עוֹלָם - б-рит 'олам - између бога и сваке душе живе у сваком тијелу које је на земљи."

17. "И рече Бог Ноју: "То је знак завета - б-рит - који сам учинио између себе и свакога тијела на земљи."

Овде је карактеристичан потпуни идентитет формулације Божијег завета с човечанством и са осталом твари. То нису два различита завета, то је један завет с читавим светом као јединственим бићем, на чијем је челу човек. Сама реч "завет" - בְּרִית, б-рит - која се често понавља у

אֶתְבְּרִיתִי אֶתְבְּרִיתִי
וְאֶתְבְּרִיתִי אֶתְבְּרִיתִי

ових десет навода, у Библији се сусреће још на оним местима где се говори о Божијем завету с човеком.¹⁷⁸

Ако изопачење људске природе повлачи за собом изопачење читаве твари, а обнављање човека - и обнављање твари, онда се пред нас поставља питање о конкретним одликама ове оцеломудрене твари, тј. о оним зачецима рајског стања, које подвижник постиже већ сада, у овом животу, пре него што наступи свеопшта промена света. Али, да би се јасније појмила суштина овога подвижничког земаљског *раја*, ова мистика срца, морамо се присетити да изопаченост до које доводи лажна мистика, тај поремећај центра људског постојања, може бити двоструког карактера. Или је то мистика главе, мистички претерани развој ума, којег не храни благодатно срце, већ се храни независно од њега - демонском таштином, и који знањем, што му је право име лаж, покушава да обухвати све тајне земље и неба; или је, насупрот томе, то мистички претерани развој органског живота, мистика утробе, која се исто тако не напаја животом на изворима срца које зрачи духовношћу, већ на изворима демонским - нечистотом. Одрицањем од гордости ума подвижник се разликује од мистика првог типа; обуздавањем похотне утробе - од мистика другог типа. Све што мистик проживљава, код њега не настаје својевољно у овом или оном посебном органу, већ у живом средишту његовог бића, у срцу, и то настаје захваљујући благодатном деловању Духа Утешиатеља. А животи доживљај, који настаје у средишту читавог бића прочишћеног благодаћу, природно (а не неприродно, као код псеудо-мистика) се шири по органима који омогућавају живот и зато сви они делују складно и усаглашено.¹⁷⁹

Подвижник је суштински повезан с читавом твари и није му страно ништа што је карактеристично за твар; али у њему, у његовом осећању твари нема похоте. Он дубоко продира у тајне неба и земље и не недостају му ти увиди, али у њему, у његовом сазнању тајни нема охолости. Рђава бесконачност необузданости, како у материјалном тако и у интелектуалном свету, безусловно је прогнана из њега, јер је она сасечена у корену, у срцу. Он има непропадљиво тело и непропадљив ум. И не само то, него чак и теодуховљени људи добијају од подвижника снагу за бољи однос према твари.

Одуховљени подвижник као да се узноси изнад природе. "Ко се од људи моћних - каже *Макарије Велики*¹⁸⁰ - или мудрих или племенитих, још за *боравка на земљи уздизао на небо* и тамо вршио дела духа, умно созерцавајући његове лепоте? А сада неко, по спољашњем из-

гледу незнатан, до крајности сиромашан и понижен и, чак, суседима сасвим непознат, приклања ничије пред Богом лице своје и, руковођен Духом, узноси се на небо и с потпуном сигурношћу у души наслађује се чудима тамошњим". А, према речима *Никите Ститата*,¹⁸¹ "када се неко начини судиоником Духа Светог и Његову моћ позна по некаквој неисказивој визији или *милосирису* Његовом у себи, који се јасно испољавају чак и у телу, тада такав не може да бивствује у оквирима природе - он не осећа ни глад ни жеђ ни друге потребе природне". Он се преображава и све особине његове природе се мењају. "Који благодат има - каже преп. Макарије Велики¹⁸² - *ини* ум има, *ини* смисао и *ину* мудрост, него што је мудрост овога света". Он је у свему *ини*, он је *инок*. Само *иноковање* (монаштво) није ништа друго до духовност, и духовност не може а да не буде *иноковање*. И ту, за свест *инока* читав свет постаје другачији. Напуштајући световни живот *инок* се предаје животу света. "Према унутарњем расположењу душе - каже *Никита Стита*¹⁸³ - мења се природа ствари"; "ко је постигао истинску молитву и љубав - сведочи баш он¹⁸⁴ - тај не познаје разлику између ствари, не разликује праведног од грешног, већ све исто воли и не осуђује, као и Бог што сунцем обасјава и дажд небески баца на праведне и неправедне". Благосиљајући васељену, подвижник увек и свуда у стварима види знамења Божија и писмена Божија; свака творевина је за њега - лествица по којој се анђели Божији спуштају у долину туге; све што је доле - одраз је онога што је горе. Читава природа је за њега - "*књига*", како је за себе рекао преп. *Антоније Велики*.¹⁸⁵

А сада, помоћу неких историјских примера, пређимо на објашњење овде изречених ставова.

Уосталом, ја се уопште не заварам надом да ћу објаснити узајамни однос Вечне Истине и емпијске датости, која нас окружује. Овде постоји такво обиље материјала да не знам одакле да кренем, какве типичне обрасце да изаберем. Неопходно је само скицирати, овлаш оцртавати предмет помоћу посебних цртица и тачака. Али ја не претендујем чак ни на приближну потпуност.

Поћи ћу директно од одређене тезе која се, вероватно, не слаже са савременим погледима, посебно с погледима оних који себе проглашавају заштитницима религиозног значаја твари.¹⁸⁶ А заправо: тек је у хришћанству твар добила свој религиозни значај, тек се с хришћанством појавило место за "осећање природе"¹⁸⁷ за љубав према човеку и за науку о твари која из тога произлази: "Модерна природна наука, ма како то парадоксално звучало, своје по-

рекло мора да захвали хришћанству" - каже Е. ди Боа-Рејмон.⁴⁸⁸

"Све је пуно богова - πάντα πλῆρη θεῶν εἶναι"⁴⁸⁹ - то је основна паганска теза. Може се учинити необичним, али ћу ипак рећи да ова теза звучи безбожно и несветски, истовремено атеистички и акосмично: како каже св. Атанасије Велики⁴⁹⁰ - "многобоштво је безбожништво, мноштво начела је - анархија".

Све је пуно богова. Али, пре свега, шта је ово "све" само по себи? Ако се узме онај оквир унутар кога се крстало не-хришћанско схватање света, ако се изрека узме у њеној тенденцији, у ономе што подразумева - а само оквир, само тенденција и јесте у њој одређена, утврђена, фиксирана у речи - онда је "све" - само феномен, привид лишен истинске реалности. Оно је - привид, "кожа", према речима Ф. Ницше⁴⁹¹. Оно је - само лепа форма. Али у њему самом нема ничега, боље речено, у њему нема управо "њега самог". Све је - мехур од сапунице који се претвара у кап прљаве воде. Изван благодатне свести нема доживљаја личности, па је зато све полу-стварно и, када се најживије погледа, нестаје у ништавилу.⁴⁹²

"Али - кажу - мада оно нема вредности само по себи, мада је у њему вредно само наше естетско опажање, само гола субјективност, ипак је у њему бог". Да ли баш бог? Не скрива ли се можда иза лепог облика - демон? Зар је само каснија полемика с хришћанством - једино она - дала речи δαίμων његово савремено, негативно значење? Наравно да није.

Ова многобројна демонска бића била су, пре свега, застрашујућа за античко човечанство, као што су и данас застрашујућа и демонска за сваку свест која не познаје благодат Божију, у свакој нехришћанској религији, као ужасни "духови" спиритуалиста и злокобна "божанства" северног будизма. Страх и трепет су окружавали човека; сами богови су били демонски и веза с њима, re-ligio, у суштини се сводила на деисидољоту, на бого- или, тачније, на демоно-бојажливост и на настојања која из тога следе - да се магијски опчини злопамерни демон.⁴⁹³ Timor fecit primos deos, и човек старине је потпуно осећао да не поштује богове него демоне. Одувек се, као и данас, религија која не зна за благодат Божију, на кобан начин изрођавала у црну магију. То је неоспорно осећање у свакој безблагодатној религији, и говорити о "религији уопште", као о нечему хомогеном, може само онај ко ни једну једину религију није конкретно доживео. Благодатна вера и религија која не зна за благодат Божију, ма колико заједничких од-

пуно супротан научном методу. Политеизам настоји на раздвајању и спецификацији природних појава, а наука, напротив, тежи њиховој генерализацији и уопштавању. Политеизам мишљење усмерава ка томе да сваку појаву приписује посебном узроку; а наука га учи да своди мноштво појава на један исти узрок. Али монотеизам, који поучава људе да све што се одиграва у свету има своје утемељење у једном врховном бићу мора, као што је горе показано, неминовно да води науци⁵⁰³

Као потврда тога да без монотеизма нема науке, наводи се пет врста чињеница, и то:

1. "да се ни код једног народа не налази на развој знања уколико он исповеда многобоштво";

2. "да у старој паганској Грчкој није постојало ништа налик на оно што називамо развојем знања"; а философске идеје нису имале утицаја на народ; *ἡ φιλοσοφία οὐκ ἐπὶ τῷ λαῷ ἐγένετο* не

3. "да је Арапе, чим су примили Ислам, чим се учврстио монотеизам, одмах обузела жеља за сазнањем и ускоро су постали најпросвећенији народ тадашњег света";

4. "да су Јевреји, по читавом земаљском шару расејани и подносећи све могуће несреће и прогоне, уза све то увек и на сваком месту показивали жељу за знањем...";

5. "да је у Европи, где се са ширењем хришћанства учврстио монотеизам, отпочео интелектуални развој"⁵⁰⁴

Античко мишљење је до заснивања науке доспевало само у оној мери у којој је постајало "атеистичко" - како су тада говорили - тј. уколико је збацивало са себе јарам бојажљивости од демонског и предосећало монотеизам⁵⁰⁵ низ мислилаца који су по традицији наслеђивали философски престо - Анаксагора, Сократ, Платон и Аристотел, приближавао се науци у мери у којој су разумевали монотеизам. Али "научна нит је после Аристотела ослабила,

пошто је почело кретање у правцу пан- и политеизма. Карактеристично је исто тако да слободоумна Епикурова школа, као и уопште слободни мислиоци у свим епохама и нацијама, није у област науке донела никаква стваралачка начела и, ако је Лукреције Кар за Епикура пететично тврдио да је тобоже он *"potuit rerum cognoscere causas"*,⁵⁰⁶ онда је то, наравно, само високопарна реторика атеизма: код Епикура се мање него код било кога другог може приметити природно-научно сазнање. Врхунац грчке науке је Аристотел. Он је умро 322. године пре рођења Христовог, али за 300 година после његове смрти природна наука није урадила скоро ништа, ако се не рачунају потпуно формална или дескриптивна истраживања, попут

геометрије и астрономије.⁵⁰⁷ Зашто? Зато што су у духовној клими антике постојале снаге које су то спречавале.

"Потпуно основано се може рећи да Грци и Римљани нису имали природну науку...", каже писац кога сам већ цитирао.⁵⁰⁸ Без обзира на почетак који је на први поглед много обећавао, он се показао неспособним за даљи развој. Истина, током миленијума, који раздваја Талеса и Питагору од пропасти Западног Римског Царства, поједини мислиоци показују изванредну дубину. Аристотел и Архимед сигурно спадају у највеће учитеље човечанства. Исто тако је александријска школа у једном периоду, чини се, обезбедила непрекидан прогрес у области природно-историјске науке. Али ништа боље не дочарава ситуацију у проучавању природе код старих него та једноставна чињеница да се четири стотине година после Аристотела - празнина, која је једнака временском периоду између Роцера Бекона и Њутна - могао појавити Плиније, тај сакупљач података који нису критички проверени. То је исто као када би Херодот и Тацит заменили места у историји."

Знам, ти ћеш питати: "Али зашто први хришћани сами нису створили науке?" Зато што им није било стало до тога - као што и уопште, по свој прилици, није до науке хришћанину који се потпуно предао подвигу, мада само он поседује нужне предуслове за истинску науку". А касније су овај развој хришћанске науке ометали чисто историјски разлози - управо они, који су уопште онемогућавали да се из сваког веровања развије наука. Али, осим тога, изворном хришћанству, узвишеном и чистом, ипак је недостајала способност исказивања, у поређењу с оном коју су поседовали каснији подвижници. У раној Цркви људи још нису имали времена да осмисле и анализирају своје доживљаје; па и живот је протицао сувише брзо да би се бавили науком, одвише је есхатолошко било осећање живота да би се бавили пролазним ликом овога света, који је био спреман да се сваког часа распадне и распадне. Али идеја Промисли, као непосредног Божијег управљања светским животом, већ је ту била жива и изражена; попут Творца из 103. псалма, стари хришћани су са богобожаљљивом радошћу сагледавали јединство и хармоничну уређеност света: "Како су непрегледна дела Твоја, Господе! Све Ти начини премодрошћу својом; пуна је земља Твојих творевина" - ова мелодија прожима читав духовни живот првих хришћана. Почуј, зар нису речи св. Климента Римског⁵⁰⁹ дивно развијање ове теме:

"...осмотримо пажљиво Оца и Ствараоца читавог света и разумимо Његове преузвишене и изузетне дарове мира и доброчинства. Обазримо се на Њега умом и загледајмо се очима душевним у Његову много-

трпеливу вољу; помислимо, како је трпељив Он према читавој Својој творенини Цескса, која се крећу по заповести Његовој, мирно му се покоравију. И дан и ноћ прелазе пут који им је досуђен, ни у чему не смегајући једно другом. Сунце и месец, као и звездана јата, по Његовом наређењу једногласно, без икаквог верела, смештају се у границе које су им одређене. Земља плодноста - кифорофта - по Његовој вољи, како је парчено, преобилну храну даје људима и зверима, и свему што на њој живи, не каснећи и не мењајући ништа што од Њега одлучено беше. Бездаче којима се краја не зна и паклене пакане које се изрећи не могу, управо те заповести задржавају. Палима - китос - мора бескрајног, које је по Његовом плану на разним местима укроћена, не прелази границе које су свуда око не постављене, већ као што јој је одређено, тако и чини. Јер рече Он: "...Додеде нећу долазити, а даље нећеш, и ту ће се устављати пописни вавони глори" (Јов 38,11). Океан, који је за људе непроходан и светови, који се иза њега налазе⁵¹¹, управо кроз заповести Божије у равнотежи стоје. Пролета, лета, јесени и доба зимска у свету међусобно смењују се. Ветерона низ, сваки у своје време, предадо вриши своју службу. Измири нересушници, који су на корнст и здравље начиниши, избацили напунају живог људски. Коначно, најмањи од створана живих стварају своје заједнице у слози и миру. Сему овоме заповедно је да у миру и слози буде, Велики Стваралац и Владика свега, који чини добро свима, а најпре нама, који смо се приклонили милосрђу Његовом кроз Господа нашег Исуса Христа. Које слава и хвала па јекни векови Амин "

Да, то је развијале старе библијске теме; али колико ту има нових нијанси. *Тамо* се обраћа пажња на оно што је ефектно у природи, па оно што као да нарушава њел уоби чајени ток и што се у популарним књигама назива "чудима природе"; овде, напротив, на законитост у свакодневном, на универзалност Логоса. *Тамо* је без даха остављала страст; овде одушевљава оно тихо. *Тамо* је у ватреном надахнућу величана моћ и сила Божија; овде се у тихим химнама слави Његова смиреност и трпељивост. *Тамо* је природа настајала и нестајала на миг Свога Творца; овде је она по дрђена својим законима, које је дао Стваралац и Отац, који су заједнички за читаву васељену и чак за непознате прекокеанске светове³¹. Једном речју, нагласак је са стихijske снаге прешао на умну законитост природе. Осећање при роде је постало интимније, присније и срдачније.

И што време више пролази, то се дубље разумева интимни аспект природе. Чувена "Химна Христу Спаситељу" Климента из Александрије, која је, уосталом, посвећена човечанству а не природи, одише новим поимањем твари - мирном и постојаном убеђеношћу у то да без воље Божије ни длака с главе не пада. Ево те химне:³¹²

"Ти, који си Умиритељ магараца ливњих,
 Поуздао Криво птића што аспришају,
 Младића постојати Ослонају,
 И Настир јагњаци царске!
 Окупи Твоју
 децу пенују
 да светост слави,
 и да им поју

уста пречиста
 Тебе, деце Војде - Христа!
 Који си Светих Цар и
 Величанствена Реч,
 Ода свевишег
 Мудрости Весник.
 Удаље оних који пате,
 Владико вечности,
 Исусе који јеси
 Рода смртнога Спаситељ!
 Који си Пастир и Творац,
 Ослонац, Уда,
 Крило Небеско,
 Стада Светог!
 И што си људи ловац,
 Које спасаваш,
 у таласима злобе
 мора несреће
 рибе пречисте
 преслатком храном ловчи!
 Воли нас, Пастире,
 који стадо умно јесмо!
 Воли пас, Свети,
 царе младаца што су од греха чисти!
 Воли пас стазом Христовом
 Ти си Пут небески,
 Реч што је од вечности,
 Жилот без краја,
 Светлост што је од вечности,
 Извор милости,
 Самодржац врипје,
 Живот непорочни
 појаца божијих - Исусе Христе!
Млеко небеско
из прси слатких
Дјеве благодатне -
што га Мудрост Твоја изли!
 Ми, деца Твоја
 што нас пежиа отхранише уста
 и пежни нас испули дах
 Материнских груди
 песме једноставне
 химне пречисте
 Христу-Цару
 за награду свету,
 за живота учење
 сви заједно појемо.
 Пречисто појемо
 Младенца величанственог
 Ви сте, лик света,
 деца Христова,
 људи свети,
 поје сви заједно Бога света!"

Овај спектар монотеистичких мишљења о провиђењу и правилности творевине, понавља се у читавој каснијој светоотачкој литератури али, најчешће уз апологетску ни-

јансу, тј. за "оне изван", за "странце". А када се она обраћа "својима", пајужој, интимној групи пред којом је могуће отворити читаву душу, онда она постаје нежна не само у односу према Творцу и Ствараоцу, него и према самој твари. Бескрајно наглашена самилост и узбуђење узвишене љубави према читавом "прворођеном Адаму" дира срце подвижника, чим га је очистио од окорелости греха. Када је душе спрага нечист кроз дугогодишњи подвиг, дугим самовањем, дугим "самопознањем", тада се пред поново успостављеном и одухотвореном свешћу појављује твар Божија, као самостално и напаћено, лепо и оскривљено биће, као заблудело чедо Божије. Само је хришћанство родило до тада невиђену нежност према твари и нанело је срцу болтада немишљену нежност према свему што постоји. "Осећање природе" - ако се под тиме подразумева однос према самој твари, а не према њеним облицима, ако се у њему види нешто више од спољашњег, субјективно-естетског уживања у "природним лепотама" - то осећање је потпуно хришћанско и независно од хришћанства је апсолутно незамисливо ⁽⁵¹³⁾ јер оно претпоставља осећање реалности твари. Али ово осећање природе није настајало и не настаје у души "умерених", протестантизму склоних и на сваки начин рационализујућих омиусијанаца, који повлађују разуму, већ код аскета и строгих подвижника, који сузбијају разум, који чине подвиг - код пристајалица омоуције.

Овај однос према твари постао је могућ тек онда, када људи више нису видели у њој напросто људску појаву, некакву еманацiju Божанства или Његову привидну појаву, него самосталну, самозасновану и самоодговорну творевину Божију, коју Бог воли и која може да одговори на Његову љубав. Насупрот томе, све друге представе, које тобоже уздижу твар, у ствари је претварају у ништа: њена независност, њено право биће и, дакле, њена слободна самосталност је празни привид. Твар, као таква, је апсолутно ништа, а ствари су само демони, или "супстанција" која се налази у основи тога ништа; непозната и неумитна супстанција, али и демони и супстанција, који не поседују у себи самоутемељење тројичне љубави, нису апсолутни и зато су, поново, привидни. Свако схватање света независно од хришћанства, у својој најдубљој суштини је и акосмично и атеистично: за њега не постоји ни Бог ни свет.

"Бог не може да престане да буде Бог, као што троугао не може учинити да збир његових углова не буде једнак збиру два права угла"; ⁽⁵¹⁴⁾ божански егоизам - ето шта је претварало Бога у демона. Насупрот томе налази се хришћанска идеја о Богу као о Најстварнијој Љубави, као о Љу-

бави унутар Себе, па зато - исто тако и изван Себе; идеја о смртности Божијој, о само-унижењу Божијем, које се најпре пројављује у стварању света, тј. у постављању независног бића поред Себе, у слободи која му је подарена како би се развијало по сопственим законима и, према томе, у добро-вољном ограничавању Самога Себе; идеја о смртности Божијој, о само-ограничавању Божијем - ова идеја, кажем, по први пут је поставила основ за проглашавање творевине за независну и зато морално одговорну за себе пред Богом. У Старом свету није могла постојати идеја о моралној одговорности твари пред Богом, зато што није постојала идеја о слободи творевине. Христос је довео идеју о смртности Божијој до крајње границе: Бог, долазећи у свет, одбацује обличје славе Своје и узима обличје Своје творевине (Фил 2,6-8), потчињавајући се законима живота твари. Он не ремети светски ток, не заливљује свет муњом нити га заглашује громом - као што су мислили пагани (сетимо се макар мита о Зевсу и Семели), већ га само обасјава благом светлости, призивајући себи грешну и напаћену творевину Своју - саветујући је, али је не кажњавајући. Бог воли творевину Своју и пати због ње, пати због греха њених. Бог пружа руке према творевини Својој, моли је, позива је, очекује Свога сина блудног. А човечанство, које предводи целокупну творевину, пред Богом је одговорно за њу, баш као што је и човек одговоран за човека.

Наравно, ту није прецизно изражена догматска идеја; али то је учињено намерно, пошто у изражајнијим, па, услед тога, и очигледнијим обрисима приказује доживљаје. Очекивање спасења и обнављања твари, тегобно осећање слободне одговорности за творевину, снажно сажаљење према њој, јасна свест о сопственој немоћи - немоћи због греха и обешчашћености - све се то пројекторно, све до скривеног извора суза, исцеја у душу подвижника. Ми, који смо огрезали у греху, често чак ни не видимо свет кроз тај грех, иако "Богу тако омиље свијет да је и сина својега јединороднога дао, да ниједан који га вјерује не погине, него да има живот вјечни. Јер Бог не посла сина својега на свијет да суди свијету, него да се свијет спасе кроз њ" (Јн 3,16-17); мада је Христос, у на-јсвечанијем тренутку Свога земаљског живота заповедио јеванђеље штавој твари - паши тј ктисот (Мр 16,15); иако имамо "наде јеванђеља, које чуште, које је проповиједано свој твари под небом - ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν" (Кол 1,23), мада "чекање твари чека да се јаве синови

ТВАР

Божији. Јер се *твар* покори таштини (не од своје воље него за вољу онога који је покори) са надом да ће се и сама *твар* ослободити од ропства пропадљивости на слободу славе деце Божије. Јер знамо да сва *твар* уздише и тужи с нама досад. А не само она, него и ми сами у себи уздишемо чекајући усиновљење и избављење тела нашега" (Рим 8,19-23).

"Љубав према природи... А аскетизам, а бекство од природе? - чује се негодовање образованих људи. Као одговор унапред тврдим да у световној литератури дух хришћанског подвижништва све до сада апсолутно није схваћен, а оно што се о њему говори, говори се отприлике и неосновано. Говори световних писаца о духовним вежбама, у огромној већини случајева су "жалосни" говори, делом, уосталом, изазвани невештином њихових црквених противника, а делом - немогућношћу да се о аскетском искуству говори *независно* од самог тог искуства. Отуда се догађа да обично не увиђају суштинску разлику између хришћанског подвижништва и подвижништва осталих религија, посебно индијске. Наравно, није тешко "доказати" подударност једне и друге религије, упоредивши неколико појединачних речи и неколико ставова издвојених из контекста. Али онај ко је досегао унутарњу суштину једног и другог подвижништва, рећи ће да нема ничега што је супротније него што су ова два подвижништва. Оно подвижништво је бекство, а ово је - задобијање; оно је потиштеност, а ово је радост. Оно се заснива на лошој висти о злу које влада светом; ово - на благој висти о победи, која је савладала зло света. Оно пружа надмоћ, а ово светост. Оно полази од човека, а ово - од Бога. Оно се гади твари, мада нехотице тежи њеном злу, стичући магијске моћи над њом; ово је - заљубљено у *твар*, иако мрзи грех који је нагриза, а подвижнику нису потребне магијске моћи, зато што творевина коју је озарила благодат Божија скида јарам хетерономије греха и способна је да живи сама по себи, по облицима бића које јој је дато од вечности. За оно подвижништво - све је привидно и само споља изгледа лепо, док је изнутра гадно и пуно трулежности; за ово - све је препуно стварности а привидна лепота је "пропадљивост" и ништавило према ономе што се скрива у тајанственој унутрашњости од Бога створене твари. За оно подвижништво творевина је ропски везана за свој узрок; за ово - она се слободно самоодређује у односу према Творцу и Оцу. За оно подвижништво смрт је конститутивни елемент живота твари; за ово - она је бесмислена, случајна појава, коју је Христ сасекао већ у корену. Онај подвижник се исцрпљује

да би се исцрпљивао, скрива се; овај се искушава да би постао чист, побеђује. Онај скреће поглед са творевине; овај настоји да га просветли, да би видео јасније. Нема ничега супротнијег него што су онај и овај облик подвижничтва. Очајање и тријумф, потиштеност и радост - таква је већ основна разлика.⁵¹⁶

Али, што је подвиг дубљи, то се јасније истичу они карактеристични елементи хришћанског односа према ствари уопште и према човеку посебно. Хришћанин који не прихвата подвиг до краја, који се не васпитава кроз теškoће, хришћанин који наставља да буде "од овога света"⁵¹⁷, хришћанин који не може и не настоји да буде "много више од светског талога"⁵¹⁸ - такав може да хули на творевину Божију, да се гадљиво мршти на ову или ону природну манифестацију тварног живота и да је се гнуша. Погледај, ко се још, као интелигенција, с одвратношћу односи према браку? Зар Толстојева "Кројцорова соната" - то типично интелигентско дело - није истовремено и гнусоба и богохуљење! Зар снисходљиво-гадљиво и, у суштини, гнусно-одвратно окретање од телесног, од стране људи "научног" схватања света, не пориче само тело у његовим тајанственим дубинама, у његовој мистичној суштини. Аскетизам се не прихвата зато што се не прихвата његова идејна суштина - идеја обожења⁵¹⁹, идеја - усуђујем се да употребим синтагму коју су оскрнавили јеретици - идеја *светог тела*.

Интелектуалци приговарају црквеном схватању живота због метафизичког дуализма, а сами не примећују да неистину дуализма пребацују са себе на Цркву.⁵²⁰ Међутим, богословље светих отаца у највећој мери јасно открива ту истину да вечни живот није само живот душе, него исто тако и тела; тако по св. *Григорију Ниском*, ἡ ζωὴ αἰντὴ οὐ τῆς ψυχῆς ἐστὶ μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῦ σώματος.⁵²¹ Не постаје само "душа хришћанина" "саучесник у божанској природи - κοινωνὸς θείας φύσεως γένηται"⁵²², него и тело; човек се сједињује с Богом духовно и телесно. Као што каже *Симеон Нови Богослов*, "homo Deo spiritualiter corporaliterque unitur"⁵²³ И тако даље. Прочишћење срца отвара поглед на виши свет и, тиме, уређује читавог човека. Посвећује се душа, посвећује се и тело; са светом душом је повезано и свето тело.

Стубови црквеног схватања живота - свети *Иринеј* Лионски, свети *Методије* Патарски, свети *Атанасије* Велики, свети *Јован* Златоуст и читав низ других, изражавају ову идеју тако јасно и заступају је с таквом сигурношћу да читалац - посматрајући подвижничество очима световних писаца који о њему говоре или из незнања или из зле

намере против свете Цркве - сваки такав читалац не може а да не буде запрепашћен.

Идеја светог тела...

Њој служе постови; и управо из најинтимнијег разлога из кога се одбацује пост, интелигенција се стиђи јела. То је искрено, и ужас управо и јесте у томе што је искрено. Интелектуалац не уме да једе, а тим пре ни да окуси храну; не зна чак шта значи окусити, шта значи свети обед: не "о/кушају" дар Божији, нити чак "једу" храну, већ "ждеру" хемијске материје. Обавља се само животињска, чисто "физиолошка функција" - несносно-срамна, и те "функције" се гаде, стиђе је се. Стидети се и чинити; ето зашто интелектуалац једе с цинизмом, зашто се према ближњем односи цинично, изазовно, вређајући свој и туђи стил. Нема у души спокојства и мира, већ постоје немир и тегоба: први знак душе која не зна за благодат, душе неблагородне према животу, која одбацује непроцењиви дар Божији, охоло желећи да читаво биће преуреди по својој.

Да бих истакао колико се од овога гадљивог интелектуалног осећања света или, боље речено, интелектуалног безосећања за свет, разликује црквено духовно искуство, подсетићу на неке каноне који се односе на телесни живот, тј. на црквена правила која уређују однос верника према телу, при чему подсећам да ова формулација црквеног сазнања није намењена неким еудејмонистима него подвижницима и борцима за подвижничку идеју.

Ово су правила Св. Апостола⁵¹:

"Правило 6. - Епископ или презвитер, или ђакон, да не изгони жену своју под изговором побожности. А ако ли је отера, нека буде рашчињен".

"Правило 51. Ако ли се ко, епископ, или презвитер или ђакон, или уопште од чина свештенога, уздржава од брака и миса и вина не подига уздржљивости ради, већ из разлога гађења, заборавивши да све јесте добро веoma и да је Бог, начинивши човска, мужа и жену, све начинио и да тако, хулећи, клевете на творевицу: или да се поправи или да буде чин свештенога лишен и од Цркве одбачен. Нека је тако и мирјаницу."

Још су одлучније исказана правила помесног сабора у Гангру. "Сабор, који бејаше у Гангру, у митрополији Пафлагонској - приповедају *Зонара* и *Валсамон*⁵² - бејаше после првог Никејског сабора против некаквог Јевстатија и његових истомишљеника, који су, клеветујући законити брак, говорили да нико од оних који су у браку од Бога нема наде за спасење. Поверовавши им, како мушкарци тако и жене, једни су терали жене своје, а друге, напуштајући своје мужеве, хтедоше да живе непорочно; потом су, не издржавајући ванбрачни живот, падали у прељубу. Јевстатијеви следбеници су научавали и друго што је супротно црквеној традицији и обичају, и присвајали су црквене да-

рове, и жене су се код њих облачиле у мушку одећу и сексом, а постоје које је установила црква су одбаћивали и јели су, гадећи се меса, и у кућама ожењених људи нису хтели ни да се моле ни да се причешћују, уклањали су се од свештеника ожењених и презирали су, као нечиста, она места на којима су се налазиле мошти мученика, и осуђивали су оне који су имали новац и нису га предавали, тобоже на немогућност спасења, и много шта друго су забрањивали и поучавали. Дакле, управо су против њих свети оци, када су се окупили, изложили доле наведена правила.

Ево неких од тих правила: 525

"Правило 1. Ако ли ко одриче брак и жене се, верне и побожне, која је са мужем у заједници, гади, или поменути одбацује, као ону која не може ући у царство небеско, нека је проклет."

"Правило 4. Ако ли ко о презвитеру, који је ступио у брак, размишља као о недостојном да суделује у приношењу, када овај обавља литургију, нека је проклет."

"Правило 9. Ако ли неко девствује или се уздржава, уклањајући се брака, као да му је одвратан, а не ради саме добротe и светиње девичанства: нека је проклет."

"Правило 10. Ако ли се неко од девственика, Господа ради, узносио буде изнад оних који су у браку сједињени: нека је проклет."

"Правило 14. Ако ли која жена мужа напусти и пожели да отпуст лобије, јер јој се брак гади: нека је проклета".

И томе слично. А сличне кетве су намењене онима који одбацују свилену и "лепу" одећу, онима којима се гади месо, онима који својевољно измишљају себи пост недељом и тако даље.⁵²⁷

То су примери како Црква гледа на живот дат од Бога и на његове манифестације. Интелектуалац-рационалиста, који живи омиусијански, на речима "воли" читав свет и све сматра "природним", али, у ствари, он мрзи читав свет у његовом конкретном животу и желео би да га уништи, тако да уместо света постави појмове свога разума, тј. у суштини, своје само-одређујуће Ја; и он се гнуша свега "природног" зато што је природно, а стога и конкретно и несводиво на појмове, зато што интелегент жели свуда да види само вештачко, само формуле и појмове, и то своје, а не живот. XVIII век, који је понајвише био век интелектуализма и који је, не без основа, називан "Веком Просвећености", наравно, интелектуалистичке "просвећености", свесно је себи поставио циљ: "Све вештачко, ништа природно!" Вештачка природа у облику поткресаних вртова, вештачки језик, вештачки обичаји, вештачко - револуционарно - државно уређење, вештачка

религија. Круну ове тенденције према извештачености и механичности поставио је највећи представник интелектуализма - Кант, код кога, почевши од животних навика до највиших принципа философије, није било - а по његовој замисли управо и није требало да буде - *ничега* природног. Можда у овој механизацији читавог живота постоји особена, ужасна грандиозност, дах Деније; али све те *извештачености* су се, наравно, ослањале само на оно стваралаштво, које су крале од живота који Бог даде. И то исто се мора рећи за оне који данас развијају Кантово учење.

Потпуно другачије на живот гледа "умни" подвижник. Мада ни он не сматра постојећи поредак "природним" него изопачењем природе, он ипак воли свет истинском љубављу, а нечистоћу, која се накупила на њему, милосрдно подноси и заклања својом кроткошћу. "Волећи све људе, он - по речима авве *Таласија*⁵²⁸ - не воли ништа људско, тј. што припада грешном човечанству"; а развијајући мисао светог Авве, према схватању светих отаца може се рећи да "волећи читаву твар, он не воли ништа тварно", тј. карактеристично за палу твар. Не треба се гнушати ни узрујавати - чак ни због самога себе и својих слабости.⁵²⁹ Душевни мир који, уосталом, понекад не искључује ни свети гнев, али без острашћености, без нервозе, без хистеричних испада - то је мирно и уједначено расположење подвижника. Он живи одмерено и мирно, попут сунја, док извршава подвиг свој.⁵³⁰

И што се више уздиже хришћански подвижник на своје путу, према узвишеној земљи, што блиставije светли његово унутарње око, што се дубље у његово срце спушта Дух Свети, то јасније види подвижник унутарњу, по себи вредну бит ствари, то се јаче распаљује у души подвижника сажаљење према заблуделом чеду Божијем. А када се на светитеље, у њиховим најузвишенијим молитвеним прегнућима, спуштао Дух, они су тада сјали заслепљујућом и свеозарујућом љубављу према твари. Сама Пресвета Владичица је говорила једноме од изабраних да "испосништво јесте - посветити се молитви за читав свет".⁵³¹

Аскетизам, као историјска појава, јесте директан наставак харизматизма; у суштини, аскете су најкаснији харизматици, а харизматици су најраније аскете. Веза духоности и подвижништва је несумњива.⁵³² И управо се међу харизматичима и аскетама срећу најизразитији примери онога осећања које ја не умет да назовем другачије до заљубљеност у твар.

Ето зашто нас у "Великом канону преподобног оца нашега Андреја Критског и Јерусалимског", тј. приликом одлучног покајања и самокажњавања, када аскетска страна православља достиже свој врхунац, савест шиба подсећањем на злочин према телу:

"О како се препознах у Ламеху,
убији првом,
који душу као мужа,
који ум као младића,
а тело, као брата свога, уби,
као Каин, убија, сластољубивим жељама".⁵³³

То је један од многобројних вапаја које испушта душа која се каје. Обещчашћење тварног организма узима се за велики грех и тело се назива *братом*, као што се, много векова касније, *Фрањо Асишки* обраћао своме телу, називајући га *"братом магаретом"* и на сличан начин као што је преп. *Серафим Саровски* звао нашу плот *"пријатељем нашим"*: "Не треба - говорио је он - предузимати подвиге преко мере; морамо се старати да *пријатељ* - наша плот - буде поуздан и способан за остварење врлине".

Ово је она иста идеја, која се у другачијем тону чује на опелу које прати сахрану:

"Плачем и ридам,
када се смрти опоменем
и видим по лику Божијем створену нашу лепоту,
без лика и смисла,
без икаквога облича".⁵³⁴

Или још:

"Плачем и ридам,
када се смрти опоменем,
и видим како у гробу лежи
по лику Божијем створена наша лепота,
без лика, без славе и без облича икаквога

· Ἰδοὺ... τὴν κατ' εἰκόνα Θεοῦ πλασθεῖσαν ἡμῖν ἀφαιρέτητα ἀμορφον
ἀδόξον μὴ ἔχουσαν εἶδος.⁵³⁵

О чудеса! Каква нам је ово тајна поверена,
како се трудежности предадосмо
како се са смрћу састависмо..."

Или још:

"Икона сам неизречене Твоје славе,
нако жиг носим изопачености
- εἰκὼν εἰς τὸν τοῦ ἀρρήτου δόξης σου εἰ καὶ στίγματα φέρω πλασ-

μάτων".⁵³⁶

Па каква је то лепота, начињена по лику Божијем - *ἡ κατ' εἰκόνα Θεοῦ πλασθεῖσα ἀφαιρέτης*? Из наведеног појања је очигледно да је то - управо она која лежи "у гробу" без лика, без облича, распаднута. Наше тело и јесте та лепота, тај лик неизредиве славе Божије - *εἰκὼν ἀρρήτου δόξης*. Такво је литургијско схватање лика Божијег, које је, узгред речено, својствено и руском народу, што се најочигледније показало у сложеној борби против бријања браде;⁵³⁷ то схва-

гање се потврђује још и списима Светих Отаца. Тако су Тертулијан³³⁸ и блажени Августин³³⁹ видели човеков Божански лик, човекову сличност с Богом управо у људском телу.

Уосталом, ови одломци су наведени случајно. Могла би се написати читава књига о идеји тела као по себи вредног начела у богослужбеним списима. Код нас све до сада не постоји литургијско богословље, тј. систематизација богословских идеја нашег богослужења. А управо је ту жива самосвест Цркве, пошто је богослужење цвет црквеног живота и, истовремено, његов корен и семе. Како би ту богатство идеја и нових појмова у области догматике, какво обиље најдубљих психолошких запажања и моралних упутстава могао да прикупи чак и не претерано ревностан истраживач. Да, литургијско богословље чека свог проучаваоца.

Бог и свет, дух и тело, невиност и брак међусобно су антиномични и међусобно се односе као теза према антитези. За површно религиозно разумевање ова антиномичност може да буде скоро не приметна; у суштини, на тај начин се поништавају и теза и антитеза. Човек који није преживео борбу и који нема иза себе остварени подвиг, не разуме унутрашњу лепоту ни тезе ни антитезе. Тако, за површну веру разврат је нешто попут брака, а брак се по мало чему разликује од разврата: и једно и друго се слажу у некаквом полу-браку и полу-бладу: па не зове се случајно овај религиозно непродуктовани свет једним својим делом (а и другим би било право да се зове) не "светлост" или "тама", већ "полу-светлост"; целокупна интелигенција, у својој мистичној суштини, јесте управо "*demi-monde*" или, у најмању руку, за свога правог господара, који одређује смер, има "*demi-monde*". То је неминовно осећање света "*оземљених*" душа.

Али, у мери одухотворења личности, долази до свести лепота и једне и друге стране антиномије; она се заострава, за разум теза постаје све мање спојива са антитезом, рационално се међусобно све непомирљивије истичују и, упоредо с тим, за највишу религиозну свест антиномија постаје у себи јединствена, унутарње целовита духовна вредност. Ма коју половину антиномије да прихвати одухотворени подвизник, њен поларно-напопуњајући двојник ће бити у свести успостављен снагом која је директно-пропорционална религиозној узвишености онога који прихвата. Тачније: истинска невиност је једино и спољно да схвати праву важност брака. Само се с висине оцењује висина; планине расту пред очима у мери у којој се

успињемо на супротни врх. А исто тако је само с висин свести, која је досегла целомудреност, могуће схватити светињу брака и његову квалитативну разлику од раз-
врата; само истинска, благодатна невиност разликује већ уста-
није извикана "институција" грађанске заједнице већ уста-
нова којој је почетак Сам Бога. И обрнуто, само часни брак,
само благодатна брачна свест омогућава да се разуме
значај невиности: само супружник схвата да монаштво није
"институција" црквено-правног уређења, већ установа Са-
мо Бога и да се оно квалитативно разликује од самачког
целибата. Исто се односи и на друге аспекте телесног
живота.

Сада ћемо прећи на опште разматрање о твари. Ту пос-
тоји иста она антиномија. Навешћу неколико њених конк-
ретних примера:

То је Ориген - аскета, који је због својих подвига наз-
ван "Дијамантски" и који је дневно трошио само један обол
(око 15 копејки) и то у скупој Александрији; подвижник
који је често блео и мукотрпно постио; духовник над
духовницима, који је ради Царства Небеског, како причају,
себе кастрирао. Здраворазумска последица онога што је
наведено била би - мржња према твари. Али - није тако у
животној и живој антиномичности. Само га почујте! (Пол-
сетићу само да су, по Оригеновом схватању, небеска све-
тила тела анђела, који су својевољно пристали да се пот-
чине оном пролазном ради служења космичком процесу и
свеопштем препоруку).

"А погледај сада - у молитвеном запосу скоро кличе аскет-фило-
соф - а погледај сада та бића /свистила небеска/, која се покорављају
таштини света не добропољно, већ по вољи Онога Који Покоравља и која
имају наду завета; - зар се не може применити следећи Павлов узвик:
"Имам жељу умрети и са Христом бити, што је много боље" (Фил 1,23) У
пајмању руку ја мислим да би управо на исти начин могло рећи и сунце:
"Имам жељу отићи и с Христом бити, пошто је то неупоредиво боље"
Али св. Павле још додаје: "Али остати у телу потребније је вас ради"
(Фил 1,24) И Сунце, заиста, може рећи: "А остати у оплом небеском и
светлом телу је потребније ради откривења синова Божијих". Управо се
то мора мислити и говорити исто тако и о Месецу и о звездама. - А сада
погледајмо, шта је заправо слобода твари и ослобођење од ропства. Када
Христос буде предао царство Богу и Оцу, тада ће и она одуховети
бића, заједно с читавим царством Његовим, бити дјела на управу Оцу
Тада ће "Бог бити све у свему"; али она бића припадају свему; зато ће
Бог бити и у њима, као у свему.

Присећамо се овде још једног примера: "Сунце да не
зађе у гњеву вашем" (Еф 4,26), писао је ап. Павле Ефес-
цима. А погледај сада какво уверљиво тумачење овим Апос-
толовим речима даје св. Антоније Велики.
"И не само у гњеву - развија мисао Подвижник - већ и у
сваком греху вашем, пошто сунце може да вас осуди ради

вашега свакодневног поступка, ради помисли злобне³¹²

А ово је абисински светац Јафкерана-Егзија Гугубенски, "звезда пречиста и светла", како га назива његово "Житије".³¹³

"У име Оца и Сина и Светог Духа - каже се у његовом "Житију" - отпочесмо уз помоћ Господа нашег Исуса Христа описивати житије и подвиге, и напор, и уздржавање не само од хлеба и воде, него и од речи празних што душу нашу убијају. И подсетићемо на преобиље стрпљења, што га показа према људима, а о добрима што их учини тајно, ко ће знати осим Творца његовог? Ми ћемо приповедати о племенитости оца нашега што се делима прослави, авве Јафкерана-Егзије. Нећемо описати ни пола од тога, већ (ћемо описати само оно) чега се сетимо и што смо приметили, као што каже Књига Прича: "Постоји море, чијој се дужини, ширини и дубини ни краја не зна и дође птица, звана 'Ewit, најмања од читавог птичијег рода. Она је доле-тела и пила из тога мора". О, љубезни, зар ће се море потрошити пошто га је птица пила? Исто тако се неће потрошити нити ће бити исцрпљено житије овога авве-монаха, звезде јеванђеоске, што је на челу сјајним звездама, срца кроткога, што је лако сузу пустио ради љубави Божије и што је патио због свих, због људи и стоке и чак због црва". Ваистину - каже се на другом месту у "Житију" - ми имамо оца нашега Јафкерана-Егзију, који се моли за нас, и не само за нас, него за читаву васељену; за цара и за митрополита, да им подари веру православну; хришћанима - њено поштовање; паганима обраћење, а свему створеном милост и милосрђе да дарује". "И поштоваху га цареви Макванени, Сејуми због сиромаштва и испосништва његовог. Он за њих страшан бејаше, као лав страници. И све који њему долажаху, он је на добро упућивао. Свима бејаше отворен његов дом". Његови подвизи су били најмукотрпнији. "Он је постио данима и ноћима". "Одбади он овај свет да би онај стекао; затворио је уши своје да не би слушао пусте речи, затворио је очи своје да таштину не би гледао, желећи да види лице Исуса, Женика Небеског и да јасно чује Његов глас слатки. Он је престао да говори с људима, јер га је освојила љубав према Богу" и са посетиоцима је расправљао само знацима или уз помоћ азбуке. "Потом - говори "Житије" - он поче да се искушава тешким подвигом, радом, бдењем, молитвом, клањањем, учесталим постом уз молитву, при чему су му сузе лиле, као бујице водене; одрицањем и уздржавањем од говора. Кости су му се спекле на бедрима, огрубела је кожа

на глави и очи су се замутиле од суза многих, ноге су му отежале од стајања многог и читав се он осушио због заборава хране и пића. Браћо, то је оно што видесмо, а дела која он чинише тајно, нико не зна, осим Творца његовог. У таквим подвизима проведе шест година. Потом је пошао у земљу Хамла и стигао на планину, што се Ајфарба зове. Ту проживе годину дана, хранећи се биљем пустињским, и плодовима дрвећа, и корењем". У потоњем животу "храна његова у три четрдесетнице годишње није био хлеб, већ плодови траве и ко, осим Бога, Творца његовог, зна да ли је јео или није?". Три године он није пио воде (примећујемо, на врућини је жеђ посебно тешка) задовољавајући се тиме што је спуштао у воду три стабљике једне биљке и потом, у време обода, цедио их себи у уста. "У дан, када је падала киша, он је чистио камен и пио с њега оно мало што се сливало". "Још један духовни подвиг: Он је постио 40 дана, изузимајући суботу, не једући ништа: ни лишће ни воду. Тако је он провео три четрдесетнице. Схвати, човече, ако имаш ума: зар није три пута по 40 једнако 120 дана? И то, као што сам ти рекао, не (током) једне године, већ за три године". "Још један подвиг духовни: Јафкерана-Егзија је без прекида правио по 7000 поклоњења, попут клатна, и број његових поклоњења је 42000. Он није знао за тродневни пост, већ само за четвородневни, петодневни и постио је недељама". Једном се настанио "на острву Галила, на коме не бејаше људи, већ само место опустело. Овде је он у посту, молитви и сузама живео три године, славећи Бога, искушавао се три године, немајући помоћника ни у џепану дрва ни у извлачењу воде, а ни као утеху, већ је своје боравиште тако уредио, као да у њега не бејаше тела".

Такви су подвизи овога што туговаше због црва и мољаше се за твар. Цитираћу једну вишезначну причу, из које се види однос Светитеља према твари.

"Почујте поново - позива "Житије" - нешто о узвишености изабраног, о звезди најсјајнијој, авви Јафкерана-Егзији. Бејаше у то доба један монах, светитељ Божији, по имени Захарија. Живљаху на острву Галела, где је некада боравио свети авва Јафкерана-Егзија. Они созерцаваху један другог очима духовним и љубљаху се веома. Једном се они договорише: "Срешћемо се управо на језеру Азаф - ја из Гуегуебена, а ти - из Галеле, да би ободрили један другог, ради славе Божије". И одредише дан. И тако, устао је преузвишени Јафкерана-Егзија у Дабра Гуегуебену и обуо се. Устао је и светитељ Божији авва Захарија на острву Галели и обуо се. И кренула су обојица по језеру, као по копну, снагом Господа Бога свога и срели су се на

средици језера и сјединише се у љубави духовној. Скинуо је авва Захарија своје сандале и стресао прашину с њих; скинуо је и авва Јафкерана-Егзија своје и нашао мало влаге на њима. И рече авва Јафкерана авви Захарији: "Брате мој возљубљени, зашто су сандале моје мокре, а за твоје видим да ти с њих прашину стресаш. Реци ми, молим те, о највољенији мој". Одговорио је авва Захарија и рекао му: "Оче, устани, помолимо се Господу Богу нашему, не би ли нам показао откуда влага на сандалама твојим". Чувши то, авва Јафкерана-Егзија је рекао: "Нека буде као што кажеш". Они су заједно устали и помолили се. После молитве рекао је авва Захарија авви Јафкерана-Егзији: "Оче, не ради преузвишености моје мени објављено би, него ради узвишености молитве твоје. Сандале твоје вода окваси зато што ти сакри зрневље јечмено, да га птице појеле не би, јер је Бог милосрдан и пролисао је његова о свему створењу и он му храну даје. Управо зато се и показа влага на сандалама твојим". Чувши ово, авва Јафкерана-Егзија је рекао авви Захарију: "Оче, помени ме у својим молитвама". И они су разговарали до поднева, а потом су се вратили у своје манастире. Преузвишени отац Јафкерана-Егзија је престао да птицама склања зрневље јечмено и наставио је да се моли због те ствари. После неког времена устао је свети авва Јафкерана-Егзија, обуо сандале на ноге као и пре, и они су духовним путем уговорили дан у који ће се срести. И авва Захарија је кренуо с острва Галела и притегао сандале, као и пре. И кренула су обојица по језеру, као по копну, и срели су се на старом месту. И изули су сандале, стресли прашину и не бејаше воде на сандалама светог авве Јафкерана-Егзије..."

Ова прича је једна од великог броја приповести у житијима. У скоро свакој од њих приказује се светитељев живот у окриљу природе, "са зверима", приказује се послушност дивљих звери према њему и брига светитељева о њима; нису ретка чуда покоравана животиња и њиховог служења подвижницима.⁵¹⁴ "Живљаше са зверима" - у то мало речи, које се тако често срећу у житијима светих авва-подвижника - у те три речи је изражена читава суштина новог, измиреног, обновљеног живота с целокупном твором. То је истински "хилијазам" о коме чак не смеју ни да сањају савремени представници лажне хилијастичке идеје. Али, због недостатка простора, нећу наводити примере који се у изобиљу могу пронаћи у житијима и животописима.

Следећи је Јерма - римски харизматичар и аскета с краја I и с почетка II века. Читав његов "Пастир" је написан у аскетско-есхатолошким тоновима. Али и овде је ревност

уздржавања усклађена са задивљујућом, суштинском сме-
лошћу у доживљавању лепоте.

"Онај који ме васпита - тако почиње Јерма свој "Пастир"⁵⁴⁵ - про-
мале ме пекал кој Роду у Рим После много година ја се спријатељих с
њом и почех је волети као сестру Кроз неко време видех је како се умива
у реци Тибру и пружиши јој руку, из реке је изисдох. И тако, опазивши
плену лепоту, помисао имах у срцу своме, говорећи: "О, како бих блажеи
био када бих жеиу управо такве лепоте и такве парави имао." Кроз неко
време, када се у Куми беах запутио да бих славни дела Божија, као уз-
мешена и најбоља и моћна, у холу сам заспао. И Дух ме узнесе и понесе

201
put
le.
[ме неким слезом - *δὲ ἐνδοχίας τινός* - којом човек не могаше хитати: Јер
беах место степовито и ради вода непроходно. И тако, пребродивши
преко те реке, стигох у равину; клекнух на колена и почех се молити
Господу и исповедати грехе своје. А баи када сам се молио, небо се от-
вори и видех жеиу олу - коју сам пожелео - како ме љубазно с леба
поздравља, говорећи: "Јерма, радуј се!" А ја јој, погледавши је, рекох: "Го-
спођо, шта овде радиш?" А она ми одговори: "Овде сам узнесена, да бих
грехе твоје пред Господом разјаснила." Казах јој: "Сада си ти она што ме
оптужује?" [Те - рече - него послушај речи, које се спремам да ти кажем.
Бог који на небесима пребива и који из онога што не постоји начини оно
што јесте и умпожи и узвиси ради свете Цркве Своје, на тебе се љути
зато што си према мени сагрешио." Одговарајући јој, рекох: "Према теби
сагрешио? На који начин? Рекох ли ти некада реч недолучну? Зар те
писам увек као богину поштовао? Нисам ли увек о теби као о сестри
бринуо? Зашто ме клењеш, о жеиу, то је непоштен и нечасит!" Ос-
мехнувши се, она ми рече: "У срцу си имао жеиу грешну Или се теби не
чини да је за човека праведнога - лоша ствар, када у срцу своме има жеиу
грешну? На грех је то, и то велики - рече она - Јер човек частан има
мисли чисте. И тако, због тога што су му мисли чисте, слава га његова
чула - *κατορθοῦται* - на небесима и Бог је Заштитник његов у сваком
делу његовом. А они што мисли нечисте имају, признају пропасти своју и
ропство своје." Пошто она ове речи изговори, небеса се затворише; а ја
сам беах у страху и бризи. На сам себи самом говорио: "Ако овај грех
мене терети, па како се ја могу спасити? Или, како ћу ја Бога
умилостивити у односу на моје праве грехове Или, каквим ћу речима
Бога молити, не би ли према мени милостив био?" За време ових
размишљања Јерма је имао визију Цркве у облику Старице. Постављам
лање речима Аугора: "и поздравља ме: "Радуј се Јерма!" А ја, забригун и
плачан, рекох: "Радуј се госпођо!" И рече ми: "Зашто си тужан Јерма,
који си стрпљења пуи и пема у теби мржње, већ си увек насмејан - зашто
си тако потиштена лика и несвесно?" А ја јој рекох: "Због једне жеиу, што
је доброту пуи, а окривљује ме да сам према тој сагрешио." А она одго-
вори: "Нека не буде тога терета на рабу Божијем Али у сваком случају у
срцу твојме помисао о тој бејаше. А слугама Божијим таква помисао - за-
вобди - грех доноси: јер је помисао - зла и саблажљива - *ἐκκληκτός* - за-
опог што је увек у славу Духа и пећ искусаи, а посебно Јерми - иску-
шенику - *Υερμὸς ὁ ἐυκρίτης* - што се уклаија од сваке помисли пакосне и
испуњен је простотом сваком и сваком незлобивошћу"

То је било сагрешење великог искушеника и духовника
Јерме, који је лане, као што се види, проводио у посту и
молитви. То је пре задобијања пуноће Духа: Кула-Црква
још није довршена. Али ево, у новој визији Јерми се јавља,
као пророчко предвиђање будућности, Кула-Црква у ко-
начном облику. Аскетско прочишћење света се довршило,
време је добило своју пуноћу. Пастир показује Јерми Бо-

жанску Грађевину. При томе Јерма пророчки пронице у будућност и описује постигнуту чистоту твари. Њево слике будућности пуне неусиљене љупкости:⁵⁴⁶

Пастир, који је водио Јерму, желео је да оде. "А ја сам га - пише Јерма - ухватио за торбу и почео га заклињати Господом да ми објасни оно што ми је показао. "Морам мало да одморим и све ћу ти објаснити: причекај ме овде, док не дођем". Кажем му: "Господару, када останем овде сам, шта да радим?" "Ти ниси сам - одговорио је он - јер су дјеве ове с тобом". Пастир их позва и рече им: "Препуштам вам овога, док не дођем", и оде. А ја сам остао сам с девојкама; а оне бејаху веома веселе и према мени су се понашале љубазно, а посебно четири међу њима, што бејаху најпоштованије. - Кажу ми девојке: "Данас пастир неће овамо доћи". - "Па шта ја, у том случају - кажем - да радим?" - "До вечери - одговарају - чекај га, и ако дође, разговараће с тобом, а ако не дође, остани овде с нама, све док не стигне". Казах им: "Причекаћу га до вечери; ако не дође, отићи ћу кући и вратићу се ујутро". А оне ми одговорише: "Ти си нама остављен, не можеш нас напустити". - "А где ћу, - велим - остати?" - "Са нама ћеш спавати, као брат, а не као муж; јер ти си наш брат и убудуће ми намеравамо да с тобом живимо: јер веома те љубимо". А мене је било срамота да останем с њима. И она, која међу њима прва бејаше, поче ме нежно љубити и грлити. А остале, видећи да ме она грли, почеше ме и саме љубити и око куле водити и са мношвом играти. А ја некако млађи постадох и почех и сам с њима играти. Јер су једне плесале, а друге у колу играле, а треће певале. А кад паде вече, ја сам хтео да идем кући; а оне ме нису пустиле, већ су ме задржале. И остадох с њима те ноћи и одмарах се покрај куле. Јер су девојке своје платнене хитоне прострле по земљи и мене су у средину наместили, а саме ништа друго радиле нису, него су се молиле. И ја сам се с њима непрекидно молио, не мање од њих. И радоваху се девојке томе, што сам се ја тако молио. И остадох ја тамо до следећег дана, с девојкама. Потом дође Пастир, те им рече: "Да га нисте некако увредиле?" "Питај - рекоше - њега самог". Ја му казах: "Господару, велику сам радост стекао, пошто с њима остадох". - "Шта си - рече - вечерао?" "Вечерах - казах - Господару, читаву ноћ речи Господње." "Јесу ли те добро - говораше он - прихватиле?" "Да - рекох - Господару".

Таква је победа над грехом оних који живе у плоти, таква је невиност која овенчава аскетски подвиг. Али та невиност је узлет и олуховљење полности, њено блистање, а никако њено бесполно и кукавно затирање - цвет пол-

ности, а не ушкопљеништво. Ова победа, ова невиност, овај свети полет постиже се кроз сабирање Духа - у општењу с тајанственим дјевама, које представљају дарове Духа. Савршенство невиности је само у пуноћи Духа, тј. на *крају* аскетског подвига читавог црквеног човечанства, у обоженом телу твари; претходно савршенство невиности је само у претходној пуноћи Духа; тј. на *крају* аскетског подвига појединачног хришћанина, у обоженој плоти светитеља. Св. мошти, схватајући ову реч и дословно и симболично - то је суво и неразвијено, наизглед мртво зрно тела светог: "Које неће оживети, ако не умре". Само-потврђивање у само-негацији, према највишем и духовном закону идентитета, исто је што и само-негација у само-потврђивању, према nižем и плотском закону идентитета. Као што се феникс, свијајући себи ватру самртну, изнова рађа из огња, тако и плот васкрсава у огњеном одрицању од себе, пошто је ово кригтење огњено само *страна* духовне обнове, која је окренута греху. Нема другог пута. И, као да Јерми ставља до знања да је лик највише чистоте који му се објавио - идеал, који се не може досегнути постепеним приближавањем, непрекидним развојем, већ *радикалним одрицањем* од самости, Црква инсистира на уздржавању и чак налаже Јерми да од сада живи са женом својом, као са сестром⁵⁴⁷ - подвигом веома уобичајеним у ранохришћанској средини, а који је, због злоупотреба које су ту настале, уништен у свом првобитном облику, да би касније попримио форму монаштва.

Чистота невиности коју приказује *Јерма* је идеал, баш као што је и *надање* наше пуноћа Духа Светог. Али највише тачке светог човечанства су већ осветљене зрацима Светлости Долазеће, Апокалиптичког Христа. Оне су подвигом Дух задобиле и у благодатним даровима Утешитеља налазе снагу за највишу љубав према твари. То су - "олабране посуде Духа"⁵⁴⁸, "посуде до врха испуњене благодатима".⁵⁴⁹ Сам *Јерма* у себи пројављује чистоту недостижну за човека неблагородног. Можда је управо такав однос према сродним женским душама постојао код св. *Јована Златоуста*⁵⁵⁰, код св. *Атанасија Великог*. Подсетићу још на св. *Серафима Саровског*, на св. *Теофана Затворника*.⁵⁵¹

Ево, најизврснији бејаше авва *Јован*, игуман на гори Синајској, који је живео у VI веку. Његова "Лествица", нарочито у свом првом делу, својим леденим ужасом може да окамени изненађено и неприпремљено срце; подсећам само на "Поучку пету" где се описује "Тамница" с њеним најсуровијим самокажњавањем. У тој "Лествици" постоји

"Поука петнаеста" која носи поднаслов "О чистоти и цело-мудрености, непролазним врлинама које смртници постижу трудом и знојем". Ту, у читавом низу мера за осамљивање, необјективан или непажљив читалац може себи пронаћи најбогатији материјал ради доказивања да је аскетизам лагана само-кастрација.⁵⁵² Можда се у читавој аскетској литератури не може пронаћи неки други, овоме сличан избор привидних доказа за то. Али овај Јован, најжешћи међу жестокима, сам жури да изрази своја најдубља надања, усхићено причајући о скоро достигнутом крају подвижничког пута.

"Неко ми је приповедао - каже Јован⁵⁵³ - о изванредној и највишој граници чистоте - *παραδοξον μοι τις καὶ ἀκρότατον ἀνείκας ὄρον ὑψηλότεον*. "Јер, неки човек - рече ми тај - угледавши лепотицу - *καλλος* - неона због ње спављаше Творца; и од једног погледа погрузи се у љубав Божију и у извор суза; и задивљујуће бејаше видети како јаме ужасна што другоме прети, за некога патприродно непажљивост постаје". Ако такав - додаје сам Лествичник - у таквим доживљајима задобија увек такав благотворни лик, онда ће он као непронадљив васкрснути пре онитог васкрсења - *εἰ πάντοτε ὁ ταυτοῦς ἐν τοῖς ταυτοῖς ἀβύθρον καὶ ἔρυσσιν κέκτηται, ἀνέστη ἀφ' αὐτοῦ πρὸς τῆς κοινῆς ἀναστάσεως*.

Циљ подвига је, као што је познато, постићи чистоту и обожење плоти кроз сабраност Духа. Ова чистота, тако, у очима најстрожега међу аскетским писцима није неодлучност подвижника, није атараксија нити равнодушност, већ, напротив, највиша осетљивост на лепоту плоти, способност ганућа до суза, плача од усхићења због виђења лепог женског тела. Тегобни подвиг и полетни занос се показују као антиномично-повезани у питању *полности*, као и у другим питањима.

"Истим правилом - каже још Лествичник⁵⁵⁴ - руководићемо се и у погледу музике и песама. Јер за оне што Бога љубе карактеристично је да радост и љубав божанску и сузе имају како од световних - *ἐκ τῶν ἔξωθεν* - тако и од духовних песама; а сладострасцима - напротив".

Дакле, циљ настојања подвижника је да *читава* твар доживи у њеној *исконској неупоредивој* лепоти. Дух Свети открива себе у *способности да се види лепота твари*. Увек видети у *свему лепоту* - то би значило "васкрснути пре васкрсења *своопштег*" - значило би пред-видети коначно *Откровење Утешитеља*.

Под "неким човеком", о коме говори Јован Лествичник, треба разумети св. Нону⁵⁵⁵ који је од 448. године био епископ у Едеси, потом у Илиопољу, а потом - од 457. године - поново у Едеси, и који је умро 471. године; управо онога еп. Нона, који је у Едеси основао први лазарет Старог света. Жена, коју спомиње прича, тада уопште није била никаква светица; напротив, то је била у читавој Антиохији - где се случајно налазио и Нон - позната блудница *Пелагија*, због својих дражи прозвана *Маргаритом* - Бисером. О ње-

ном сусрету са *Ноном* детаљно се говори у "*Житију преподобне мајке наше Пелагије*", која раније бејаше блудница", које је написао очевитац, ђакон илиопољске цркве *Јаков*.³³⁶ Та прича је, на жалост, сувише дугачка да бих је овде наводио, па ћу се зато ограничити само на почетак приповести ђакона Јакова:

"Архиепископ свети града антиохијскога себи дозвола поради некијех црквених потреба осам епископа из градова околних, а међу њима бејаше свети Божији човек Нон, епископ мој, који из Илипоља пристиже, са собом ме узевши, муж предивни и монах савршени, који од манастира, што га зваху Тавенисиот, ради свога богоугоднога живота на епископство узет бејаше. А када се епископи у цркви светог мученика Јулијана сабраше, пожелеше од Нона поучителни говор чути и сви уз врата од цркве седоше. А Нон отпоче златоусно науковати, беседећи оно, што на ползу бејаше и спасење онима што га слушаху. И док се сви дивљаху светоме учењу његовом, хођаше мимо врата црквених некаква од жена неверних, која у читавој Антиохији чувена блудница бејаше, са гордошћу великом, скупocenим одежама одевена, златом, камењем драгим и бисерима украшена: а око ње иђаше мноштво дскојака и младића, одевених красно и с гривама златним; а лице њено тако би лепо, да се људи што од овога света бејашу не могаху наситити гледања лепоте њезине. А док покрај нас иђаше, читав се ваздух миомирисним дахом испуни; а кад је угледаше епископи како иђаше без стида, и главу не покривши и рамена обнаживши, саклонише очи своје и уздисаху тихо, и као од греха великога лица своја одвратише. А блажени је Нон пажљиво и дуго у њу гледао, све док с видика не нестане јој лик. И обрати се епископима, пошто се то збило, и рече им: Да ли вам се допаде оволика лепота жене ове? Пошто му нико није одговорио, Нон главу своју преклони и плачући сузе своје у марамицу купахше, и груди своје сузама ороси, из дубине срца уздишући, поново епископе питахше: зар не уживаху душе ваше у лепоти њеној? А они ћутаху. А Нон збораше: ваистину, многа се ја од ње научио јесам: јер ће жену ту узвисити Господ на своме суду страшном, и кроз њу ће нас осудити; јер шта мислите? колико сати у ложници својој проборава жена та, мијући се и одевајући и о свему мислећи и старајући се, не би ли се ода свих лепша појавила пред очима пролазних својих старатеља; а ми, у којих Женик бесмртни на небесима јесте, Онај на кога Анђели гледати желе, не старамо се украсити покајањем душу нашу, а која сва недолична, пага и хладна јесте; потрудимо

се да је оперемо сузама покајања, и лепотом врлине оденемо, како би пред очима Божијим она благоугодна била, а да не буде посрамљена и одбачена када наступи време брака с Јагњетом."

Још упечатљивије - најупечатљивије - љубав према твари је изражена код највећих представника православног подвижништва - код преп. Макарија Великог и Исака Сирина, који су истински стубови Цркве. И један и други описују стања највишег заноса и најузвишеније духовности. Ако се размишља аналитички, из њихових описа би се могло закључити да је то лебдење у празном простору, бескрајно и велико Ништа⁵⁵⁷ нехришћанских мистика. Управо се ту и појављују највећа конкретност и пуноћа; управо је ту у свести и присутна твар у својој свеобухватности и у свом вечном садржају, обасјана блистањем непролазне свепрожимајуће лепоте.

Преп. Макарије Велики чињаше подвиге, за које се чини да превазилазе људске моћи и само је одржавао телесни живот. Његов ученик Евагрије, кога је мучила жеђ, молио је једном за допуштење да попије воде. "Буди задовољан и тиме што се налазиш у сенци - одговорио му је старац који љубави преобиље имађаше - многи су лишени и те утехе. Већ је двадесет година како једем, пијем и спавам само онолико, колико је неопходно ради одржања живота". Заиста, он сам је кушао храну само једном недељно. Када је морао да обедује с пустињацима и када му они нуђаху чашу вина, светитељ није одбијао, али касније, за једну попијену чашу вина, читав дан није пио воде. Његово сиromaштво и несебичност су сезали дотле да он није препоручивао да се поседују чак ни оне књиге које би другима могле бити поучне; а он сам је помагао лоповима да износе ствари из његове келије. Његова бескрајна љубав и трпеливост према свему, сувише је позната да би на њу било потребно подсећати⁵⁵⁸. Али ево шта сам светитељ говори о тренуцима јављања Духа⁵⁵⁹.

"Они што су удостојени да постану чедо Божија и да се роде одозго од Духа Светога, и који имају у себи Христа, просветљавајућег и успокојавајућег - ἡλλάττα καὶ ἀναλαβόντα - на разноврсне и различите начине од Духа вођени бивају и благодат невидљиво делује у срцу њиховом, успокојавајући га духовно - ἐν τῇ καρδίᾳ, ἐν ἀναλαβῇ πνευματικῇ. Али позамићемо примере уживања што се могу видети у свету овоме, да би делимично приказали и благодат што у души пребива. Дешава се да они (обдарени духом) постану радосни као на весељу царском, кличући од тријумфа и весеља невиђеног. Понекад су попут невесте,

која се са-успокоји - συναναπαυσομένη - у општењу са жеником својим у спокојству божанском - ἀναπαύσει θεϊκῇ. Понекад постају попут анђела бестелесних, такву лакоћу према телу имајући; понекад као да су ошамућени од пића, раздрагани су и од Духа опијени - у пијанству од божанских тајни духовних. Понекад као да наричу и туже за родом људским и, молећи се за читавог Адама, осваја их плач и риданье, што их побуди љубав Духа према човечанству. Понекад таквом радости и љубављу од Духа они запламте да би, ако је могуће, сваког човека прилими у своју сопствену плот, не разликујући злога од доброга; понекад се толико унизе пред сваким човеком у скрушености Духа да сами себе све слабије и незнатније поштују. Понекад су, у радости неизрецивој, непрестано Духом испуњени... Понекад душа смирење проналази у неком великом тиховању и тишини, боравши само у наслади духовној и смирењу неизрецивом и благостању. Понекад у некоме знању и мудрости неизрецивој и у виђењу Духа Несазнатљивог просвећују се благодаћу, али се то не може изрећи говором и језиком људским. Понекад човек постаје полут једнога међу људима (тј. "као сви"). - Јер, када душа достигне савршенство духа, потпуно од свих страсти очишћена и с Духом Утешитељем путем неизрецивог општења сједињена и спољена, и у Духу растворена, достојна буде да дух постане, тада она сва постаје светлост, сва јесте око, сва јесте дух, сва јесте радост, сва јесте спокој, сва јесте тријумф, сва јесте љубав, сва јесте милосрђе, сва - доброта и трпељивост постаје.

Исте доживљаје још снажније изражава још ревноснији подвижник³⁶⁰ - св. Исак Сирин.³⁶¹

"Савршенство читавог подвига - каже он - састоји се у три следеће ствари: у покајању, у чистоти и у самоусавршавању. Шта је покајање? - Напуштање онога што је раније било и туга због њега. - Шта је чистота - њ каθάρотης? - Укратко: срце што сваку природу створену љуби - καρδιά ἐλεῖμων ὑπὲρ πάσης τῆς κτιστῆς φύσεως. Шта је самоусавршавање - њ τελείотης? - Дубина смирености - βάθος ταπεινότητος - тј напуштање - κατάλειψις - свега видљивог и невидљивог (видљивог - свега чулног; а невидљивог - свега што се замишља) и ослобођење од бриге за њега."

"Други пут опет су га питали: "Шта је покајање?" и рече: "Срце скрушено и примирено". - ["Шта је смиреност?"] - Потпуно, добровољно прихваћено умирање за све". - "И шта је срце милостиво - καὶ τί ἐστὶ καρδιά ἐλεῖμων?" и рече: "Срце што гори за читаву твар - καρδιά καρδίας ὑπὲρ πάσης τῆς κτισεως - за људе, за птице, за

животиње, за демоне и за твар читаву. И од сећања на њих и созерцавања њиховог очи његове сузе лију, од великог и силног сажаљења, што срце обузима. И од великог искушеништва разнежује се срце његово и не може он поднети или чути или видети штету неку, или тугу најмању, што твар сналази. Па зато и за бесловесне, и за непријатеље Истине, и за оне што према њему сагрешилише - непрекидно у сузама молитву приноси не би ли се они очистили и сачувани били; а исто тако се и за природе ништавне моли са савишћу великом, која се у срцу његовом безгранично рађа, пошто се на Бога у томе угледа. А оних, који савршенство постигоше, ово је обележје: ако би за дан и десет пута били предати пламену због своје љубави према људима, и тиме не би били задовољни, као што је Мојсије рекао Богу: "Али опрости им гријех: ако ли нећеш, избриши ме из књиге своје, коју си написао" (2 Мој 32,32) и као што каже блажени Павле: "Јер бих желео да ја сам будем одлучен од Христа за браћу своју..." (Рим 9,3); и још: "Сад се радујем у својему страдању за вас", незнабошце (Кол 1,24). И остали Апостоли су због љубави према животу људи, смрт у различитим облицима задобили. А врхунац свега тога заједно, јесте - Бог и Господ. Због љубави према творевини, Сина Свога смрти на крсту предаде... "На другом месту, авва Исак преноси следеће:⁵⁶² "Причају исто тако за авву Агатона да некада рече: Желео бих да пронађем губавца и да узмем тело његово, а њему своје да дам. Видиш ли љубав савршену?..."

Дакле: "чистота је срце што сваку природу створену љуби", а "срце милостиво је срце што гори за читаву твар", када му се показује као праве љубави достојна, па, према томе, вечна и света страна сваке ствари, укључујући ту чак и демоне и "непријатеље Истине", тј. силе нечисте. Показује за последицу има смиреност срца, тј. умирање за све од овога света, поништавање зле самости и најнижег закона идентитета. Срце се прочишћава од оне нискости, која га је одвајала и од Бога и од твари. И кроз подвиг одвојено од одвојености, срце постаје целомудрено, тј. несебично доживљава лепоту твари и у њему љубав пламти за читаву творевину. Више или мање јасно, детаљније или краће се задржавајући на овом или оном делу тога пута, управо то говоре сви подвижници. Али, наравно, савршенство чистоте је величина која је задата, а не дата. Па ипак, сваки пут када је подвижник колико толико напредовао "рајском Лествицом", пада у очи живо "осећање природе". Сећаш ли се шта је о очишћујућем значењу твари говорио еп. Тео-

фан Затворник?⁵⁶⁵ Нећу, уосталом, наводити његове речи; биће боље да наведем одломак из забележака једног ходочасника.⁵⁶⁶

"И ето, ходим сада тако - пише Ходочасник - и престано Христову молитву извршавам, која ми је драгоценија и сласнија од свега на свету. Немам ни о чему бриге, ништа ме не занима, ни на шта ташто погледао не бих и био бих потпуно сам у својој самоћи; по навизи само једну жељу имам, да непрестано молитву вршим и, када се њоме бавим, онда врло велико весеље имам. Бог зна, шта ми се дешава. Во времја оно моју Библију читам и осећао сам да сам почео да је схватам јасније, не онако као раније, када ми је много шта изгледало неразумљиво и када често у недоумици бехам. Када сам тада почињао од срца молитву, све око мене ми се приказивало у облику најзаноснијем: дрвеће, траве, птице, земља, ваздух, светлост, све као да ми је говорило да постоји човека ради, да сведочи о љубави Божијој према човеку, и све се моли, све у славу Божију поје. И из тога разумех оно што се у "Добротољубљу" назива *"вѣдѣніе мѣ словесѣ твари"* (сазпањем језика твари) и схватио сам на који се начин може са створењима Божијим разговарати. Исто сам тако непосредно сазнао шта значи рај и на који начин се у срцима наших Царство Божије указује. "Месецима ја напредовах лагано - наставља своје приповедање ходочасник - и дубоко сам осећао како поучни јесу добри примери животни; често ја "Добротољубље" ишчитавах и проверавах све оно што сам слепом богоугодику говорио. Његов поучни пример подстицао је у мени ревност, захвалност и љубав према Господу; молитва срца толико ми мила бејаше, да замислити не могах има ли ко од мене на земљи срећнији и сумњах да има већег и бољег уживања у Царству Небеском. Али једино то у души мојој осећах, а све спољашње ми се приказивало у облику чудесном и све је упућивало на љубав и захвалност према Богу. Све ми бејаше блиско и у свему налазих слику имена Исуса Христа."

Једном речју, нашем ходочаснику се читава твар открила као нешто чудо Божије, кад живо биће што Творцу и Оцу своме молитве упућује.⁵⁶⁶ Овај доживљај је у великој мери карактеристичан за наше ходочаснике, а његове поједине одлике су забележене у мноштву уметничких дела.⁵⁶⁶

Из обимног материјала, који се односи на објашњавање везе између аскетског подвига, девствености душе, духовног богатства и љубави-самилости према твари и заљубљености у творевину, навео сам само малени део. Али надам

се да је кроз наведене примере објашњена ова веза - овај мост који подвижника води до апсолутног корена твари, пошто је једном, умивен Духом Светим, одвојен од самости своје кроз лично усавршавање, у себи осетио свој апсолутни темељ - онај темељ вечности који му је дат кроз суделовање у окриљу Тројичне Љубави. Одатле нужно настаје ново питање, заправо, како се то замишља твар сама у себи или сама по себи или сама за себе, тј. питање о Софији.

ПИСМО ДЕСЕТО: СОФИЈА

Тек сам био почео да живим самостално и настанио сам се у маленој усамљеној кућици. Сам, не само без намештаја, него и без клупе на коју бих сео: сат је био једини предмет "покућства". Седео сам на неком сандуку, на њему сам и радио. Хладноћа, празнина и живот у оскудици... Посебно су ужасне биле вечери. Смркавало се. Почињала би да ромиња кишица, добујући по лименом крову. Потом би се, одједном, удари појачавали, надјачавајући тупи удар клатна. И киша би пљуштала у налетима. Кров би јецао, у дубокој тузи и хладном очајању. Ударала је као грумење смрзнуте земље о поклопац мртвачког сандука. Чинило се да су груди отворене и да ледена киша тече право у мене, у срце уморно и препуно туге. Ова хладна јесења киша будила је суморну чаму и језу. У читавој кући била су само два жива бића: сат и ја; а још би, понекад, немоћно зазујала мува у прозору - мрачном попут рога. Ах, и муви сам се радовао...

Повремено, смирујући се, почињао бих дрхтавим гласом да певушим сетни "стих" који сам чуо од слепца:

"Да ли ћу отићи на гору ви-со-ку,
провалију хоћу ли видети ду-бо-ку?"

Ма где на свету ту-го-ва-о,
само сам Тебе, Вечности, че-ка-о.

Гробе, гро-бе мој,
ти си ми ве-чи-ти дом.

Постеља ми је песак жути,
камен ми је сусед први.

При-ја-те-љи су ми црви,
Влажна земља мати.

Мајка, мајка си моја ти,
У по-кој вечни ме прими.

Господи помилуј...

Шта је то? Ко је куцао на врата?... Скидао сам са ексера мутну зидну лампу, обувао каљаче и ишао да откључам резу на трему. У дворишту - мрак, каљуга. Ослушкујем... поново ударци. "Одмах! Одмах ћу отворити". Спуштам се до капије по клизавом степеништу. "Ко је тамо?" Тишина. Затим - опет ударац. "Ко је тамо?" И поново тишина. Откључавам резу на капији, отварам је - никога нема. И још је туробнији повратак у собу... Колико пута сам излазио због

куцања, колико пута сам отварао капију и... то је само ветар долазио к мени.

Од туге нисам могао ни да радим ни да се молим. Ништа ми пије полазило за руком. Са надом очајника сам погледао на Лик Спаситеља и глинено кандило које је горело пред њим. Жалобно је по лименом крову хујао изненадни удар ветра! Злокобно су поред прозора шумеле три брезе.

И управо ту, у тој усамљеној колиби, у тим самотним вечерима јасно сам се присећао покојног Старца *Исидора*. Сав благодатан и у благодати - прелеп, он ми је у животу пружио најсигурнију, најнепобитнију и најчистију визију духовне личности. Оно, што се раније само наслућивало у маштањима, сада је стајало опипљиво и видљиво. Духовни свет се појављивао очигледно реалнији него телесни свет. Од тада је сваки доживљај, сваки нови утисак провераван у односу на тај - најверодостојнији. И ја пожелех да разумем своје мисли и осећања која сам имао према лику Старца Исидора, пожелех да схватим лепоту духовног живота.

Про-духовљена личност је лепа, и то *двоструко* лепа. Она је лепа *објективно*, као предмет посматрања за оне који је окружују; она је лепа и *субјективно*, као средиште новог, прочишћеног, созерцања околине. У светом се, нашем умном созерцању отвара дивна прво-створена твар; за созерцање светог прво-створена твар се ослобађа своје пролазности: црквеност је лепота новог живота у *Бес-* ујј зусловној Лепоти, у Духу Светом. То је чињеница ^{16.} Али ова двострука чињеница не може а да не наведе на размишљање, не може а да не изазове питање: Како заправо разумети овај моменат светости, овај моменат лепоте твари? Каква је његова објективна природа? Шта је он метафизички?

Па ипак, пре него се да одговор на постављено питање, корисно је направити једну напомену.

Јединствени и целивити објект религиозног опажања *распада се* у разумској области на мноштво аспеката, на посебне гране, на крхотине светости у којима нема благодати: драгоцен алабастер је разбијен, а суви песак жарке пустиње жудно упија посвећено миро. То је већ раније показано на разумским *антиномијама* догми; сада ће бити говора о таквим деловима који се не налазе у *очигледној* антиномији један према другом, пошто нису *супротни* већ *напросто различити*. Сваки од ових логичких аспеката непосредног доживљавања је веома различит од осталих - разумски, и никако није повезан са осталима - логички, јер само целовито искуство одређује сваком аспекту његово

место: повезаност појединих сегмената је синтетичка, али не и аналитичка и присутна је само а posteriori, у облику откривења, тј. као чињеница духовног искуства. Ипак, последњи аспект се у доживљају појављује не само као чињеница, не само као интуиција, него и дискурзивно, пошто се његово биће доживљава као стваралачки чин. Само Троједите Истине Фактички дата синтеза поссебних аспеката објекта вере налази своје оправдање - оправдање своје нужности - у вечно постојећој Светлости Пресвете Тројице. Али, не само такво оправдање, него ни сама синтеза не подлеже разумском закључивању. То је могуће разјаснити на примеру. Зар онај ко уопште не познаје геометријска тела може да стекне представу о телу, имајући у рукама само геометријске форме - тачке, линије и делове површине, који су ограничени овим или оним контурама ("делове равни"⁵⁶⁸)? Зар можемо замислити формирање четвородимензионалног простора према три његове пројекције у тродимензионалном простору?⁵⁶⁹ Познајући само две боје, сваку засебно, зар можемо да замислимо шта ће настати њиховим мешањем? Тако је и овде, у области вере. То ме, сто, веома збуњује. У ствари, ако се не гради потпуни систем појмова, ако се не излаже дovршена схема доживљавања - а ја сам управо у таквој ситуацији - онда је скоро немогуће одлучити о томе шта да се каже а шта да се изостави - о чему најпре говорити а о чему - касније. Јер овај или онај систем појмова није стварно-логички, него је увек само условни, више или мање пригодан. Посебни појмови се механички придружују један другом: када религиозни објект улази у област разума, онда је за ту ствар наприкладнија свеза "и". Јер је немогуће рећи шта је дато пре а шта после у вичном бићу онога што се доживљава: тамо је све - јединствено; а психолошки се једно показује раније, а друго касније, у зависности од многих специфичних услова. Мени је тешко да за другог одлучим какав ће след он лакше да сагледа. Пишем и опет сам свестан да се узалуд трошим, пошто не могу одједном да искажем све оно што је сузбијено у свести.

До сада сам настојао да на неким конкретним примерима утврдим главну тему мог наредног писма, заправо подвижнички доживљај вечних темеља читаве твари, којима је она утмељена у Богу. Али оцажање вечног као таквог јесте, са сазнајне стране, визија ствари у њеној унутрашњој нужности, визија ствари у њеном значењу, у смислу њеног постојања. Созерцавајући безусловну вредност ствари, свети подвижник види ум њеног објективног бића, њен Абуос. А пошто се секундарни ум мисли као ак-

туално-сушти само утолико уколико је утемељен у Апсолутном Уму, уколико га обасјава Светлост Истине, онда је ум твари, са становишта творевине, онај чин преко кога се твар ослобађа своје самости, излази из себе, и путем кога у Богу налази своје потврђивање као оно што се у себи испуњава; другим речима, ум ствари јесте, са становишта твари, љубав према Богу и визија Бога која отуда потиче, посебна идеја о Њему - условни појам о Безусловном. А са становишта божанског бића, ум твари је безусловни појам о ономе што је условно, Божија идеја о посебној ствари, онај чин којим Бог у непојмљивом само-унижавању своје бескрајности и апсолутности, истовремено с божанским садржајем свога божанског мишљења благоизвољева да мисли о коначном и ограниченом, уноси у пуноћу бића Тројичних Њедара тројно полу-биће твари и дарује му бивствовање и само-одређивост, тј. као да поставља твар на исти ниво са Собом; са становишта Бога, ум твари јесте само-унижавајућа љубав Божија према творевини. Неизрецивим чином (у коме се стичу и истовремено суделују неисказива смиреност божанске љубави и несхватљива смелост творне љубави), улазећи у живот Божанске Тројице, Која се налази изнад поретка (јер у броју "3" нема поретка), ова љубав-идеја-монада, овај четврти ипостасни елемент у односу на себе изазива разлику у реду - ката таџив - Ипостаси Пресвете Тројице, Која благоизвољева на овај међусобни однос Себе управо са Својом твари и на одређивање себе преко твари, које одатле следи, и тиме Себе "троши" или "постоши" у односу на своје апсолутне атрибуте. Остајући свемогућ, Бог се односи управо према Својој творевини као да није свемогућ: не присиљава твар него убеђује, не наређује већ моли. Остајући "једно" у Себи, Ипостаси постају за Себе "друго" у односу на твар. Оно коначно се показује у природи деловања провиђења, како у сваком посебном животу тако и - првенствено - у три повезана Завета с читавим светом. Другачије речено, ова три Завета, која се прототипски и претходно показују у личном животу монаде (онтогенетски), понављају се у потпуности у историји целокупне твари (филогенетски).

Али, мили, опрости ми због ових грубих и сурових пинџета и скалпела којима морам да проучавам најфинија душевна влакна. Само немој да мислиш да су моје хладне речи метафизичка спекулација, "гностицизам". Оне су само јадне схеме за оно што се доживљава у души. Та монада, о којој говорим, није метафизичка суштина која је дата логичким дефинисањем, него се доживљава у живом искуству; она је религиозна чињеница, која пије

12.11.19
 одређена a priori него a posteriori - не умишљеношћу кон-
 струкције, него смерношћу прихватања. Истина, принуђен
 сам да користим метафизичку терминологију, али ти тер-
 мини у мом начину говора немају строго-технички већ
 условни или, пре, симболички смисао; попут значења боја,
 којима се осликава оно што се интимно доживљава. Дакле,
 рекао сам "монада", тј. одређена реална јединица.
 Логички и метафизички она би као таква била супрот-
 стављена осталим монадама, искључивала би их из сфере
 свога Ја или би, пак, изгубивши своју особеност била
 апсорбована од других монада и стопила би се с њима у
 безразлично, елементарно јединство. Али, у тим духовним
 стањима о којима је реч ништа не губи своју индивидуал-
 ност; све се доживљава као унутарње, органски међусобно
 повезано, као удружено слободним подвигом самоодбаци-
 вања, као у себи јединствено, у себи целовито, једном речју,
 као једно-мноштво биће. Све је - једносушно, и све је -
 различито по ипостаси. Не сједињује га напросто-дато,
 елементарно, фактичко јединство, већ јединство које је
 остварено вечним чином, променљива равнотежа ипо-стаси,
 попут оне када се приликом сталне размене енергија тела
 која зраче, између њих успоставља променљива равнотежа
 енергије - то је непокретно кретање и покретно миро-
вање. Љубав вечно "исцрпљује" сваку монаду и управо њу
 вечно "прославља", изводи монаду из себе и успоставља је у
 себи и за себе. Љубав вечно одузима да би вечно давала;
 вечно убија да би вечно оживотворавала. Јединство у
љубави јесте оно што сваку монаду изводи из стања чисте
потенцијалности, тј. духовног сна, духовне празнине и бе-
зобличне хаотичности и што, на тај начин, даје монади
стварност, актуалност, живот и свежину. Чисто-
 субјективно, отуђено и слепо Ја монаде, троши се за Ти
 друге монаде и, кроз то Ти, Ја постаје чисто-објективно, тј.
 потврђено. А од треће монаде схваћено као оно што се
 потврђује преко друге, Ја прве монаде задобија себе у Он
 треће као потврђено, тј. довршава процес само-доказивања
 и постаје "за себе", добијајући истовремено своје "по
 себи", јер доказано Ја јесте предмтно-појмљено "за друго"
 овога "по себи". Од простог и празног само-идентитета
 "Ја!" - монада постаје чин пун садржаја који синтетички
 повезује Ја са Ја (Ја = Ја), тј. постаје орган јединствене
 6 - Суштине

Љубав Божија, која струји у овој Суштини - то је ства-
 ралачки чин којим она добија: прво, живот; друго, једин-
ство и треће, биће; јединство, пошто није чињеница него
 чин, јесте мистичка творевина живота, а биће је творевина

јединства; истинско биће јесте супстанцијални однос према другом и кретање из себе које, као што даје јединство, тако и произилази из јединства бића. Али свака монада постоји само уколико уколико у себе прима Божанску љубав, "јер кроз Њега (Бога) живимо, и крећемо се, и јесмо - ἐν αὐτῷ ὡς ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμεν" (Дел 17,28). Ово "Велико Биће" није оно коме се молио О. Конт, него заиста велико; Оно јесте остварена Мудрост Божија, Παρά, Χοχμά, Σοφία, Софија или Премудрост.⁷¹

Софија јесте Велики Корен цело-купне твари [в. πάσα ἡ κτίσις (Рим 8,22), тј. све-укупна твар, а не напросто сва], којим твар стиже до Тројичног-живота-у-себи и кроз који задобија Живот Вечни од Јединог Извора Живота; Софија јесте прво-створена природа твари (перво-зданное естество твари)⁷², стваралачка љубав Божија "...јер се љубав Божија изли у срца наша Духом Светијем који је дат нама" (Рим 5,5); баш зато је истинско Ја обоженог, његово "срце", управо Йубав Божија, као што је и Суштина Божанства - унутар-Тројична Йубав. Јер све истински постоји само уколико уколико суделује у Божанству-Йубави, Извору бића и истине. Ако се твар одвоји од свога корена, онда је очекује сигурна смрт: "Јер ко Мене палази - каже сама Премудрост - налази живот и добиа љубав од Господа. А ко о Мене гријеши, чини криво души својој; сви који мрзе на Ме, љубе смрт" (Приче 8,35-36).

У односу на твар Софија је Анђео-Чувар творевине, Идеална личност света. Као Творачки ум у односу према твари, она је створена садржина (образуемое содержание) Бога-Ума, Његова "психичка садржина", коју Отац вечно твори кроз Сина и довршава у Духу Светом: Бог мисли стварима.⁷³

Зато постојати управо и значи бити мишљен, бити запамћен или, коначно, бити сазнат од Бога.⁷⁴ Они које Бог "познаје" поседују реалитет, а они које Он не "познаје" - не постоје у духовном свету, у свету истинске стварности и њихово биће је привидно. Они су празни и у светлу Тројијатељне Ључе постаје очигледно да њих уопште нема и да се само чинило да они постоје: да би се постојало треба бити љубљеним од Бога (в. Јн 10,14; Мт 7,23, 25,31, и даље).⁷⁵ Онај Који јесте у Вечности, тај управо и "сазнаје" у Вечности; али оно што он "сазнаје" у Вечности⁷⁶ јавља се у Времену у једном одређеном тренутку. Бог, Над-времени, за Кога је Време у свим својим моментима дато као једно "сада", не ствара свет у Времену; али за свет, за твар која постоји у времену, стварање света се нужно одређује према одређеним добима и епохама.

разлика је између тога и онога, који се налази у времену и онога, који се налази изнад времена. 7

Поставља се питање: "Зашто баш према овим добрима и епохама, а не према било којим другим?" Ово питање се, мислим, заснива на неразумевању и заправо на мешању космичког Времена са временом у апстракцији. Космичко Време је след и, као след, оно даје доследност свему ономе што поседује след⁵⁷⁷. Другим речима, оно је унутарња организација чији се сваки члан безусловно налази ту где се налази. След свега другог, који се одиграва - математички речено - кроз "подударност" са овим основним, изворним - "таксогеним" низом, исто тако мора бити организован. Подударност момната Времена и појава, догађа се на основу унутарње сродности сваког одређеног момента Времена и сваке одређене појаве; у суштини одређеног момента садржано је и то да је он подударношћу повезан управо с тим појавама. А када је таква подударност утврђена, одмах се поставља питање: "Зашто је појава настала баш тада и тада, а не онда?" - питати то је исто тако бесмислено као и питати: "Зашто 1912. година следи после 1911, а не после 1915?"

Али, мора се потпуно другачије говорити о времену које је разумска апстракција. Јер разум одваја спољашњи изглед Времена од његове унутрашње анатомске структуре; разум узима форму следа, али одстрањује садржину следа; добија се празна и индиферентна схема следа у којој, стварно, сваки пар момената може бити премештен, а ипак, на основу несамосталности ових момената, оно што се добија апсолутно, се ни по чему не разликује од онога из чега је добијено⁵⁷⁸. Када овај, у суштини апсурдни појам проглашавају за Време, тада се, наравно, мора поставити бесмислено питање: "А зашто је Бог створио свет пре толико и толико хиљада година, а не било када у неко друго време?" грешка коју је, попут многих других, направио чувени Ориген⁵⁷⁹. За нас, Бог је створио свет онда када је свету приличило да буде створен - то је одговор на слична питања. Ис наводећи светоотачка сведочења у прилог овде изложеног схватања Времена⁵⁸⁰ (то би нас одвело у сувишне дигресије), поменућу само сведочење св. Григорија Богослова.

Пре стварања света, осим бића Пресвете Тројице, "Свето-родни Ум у Својим великим умним поимањима посматраше исто тако ликове света, што их Он сачини; света што је касније створен, дан је за Бога и тада био стваран. Јер Бог сагледава све, и што ће бити, и што је било и што сада јесте. За мене време успоставља такав расцеп да је једно напред, а друго назад; а за Бога све се стапа у једно и све се одржава снагом Великог Божанства"⁵⁸¹.

"Од светова - каже исти св. Отац на другом месту⁵⁸² - од светова један је створен раније. То је друго небо, пресветло пребивалиште богопосаја, које умом созерцава јединствени ум; у њега ће напоследку

ступити човек Божији када се, очистиши ум и тело, пачини подобан Богу. А други - пропадљиви свет - пачињен је за смрт, када је било потребно удесити и красоту светила небеских, што сведоче о Богу лепотом и узвишености и царска су палата Лика Божијег. Али први и последњи свет је створен Словом Бога великог."

"Ми смо - говори исто тако *Климент Александријски*⁵⁸³ - постојали већ пре стварања овога света, пошто је о нашем стварању Бог одлучио много пре самога нашег стварања и, према томе, ми смо, још пре то што смо створени, постојали у замисли Божијој - ми, који се потом показасмо као умне творевине Божанског Слова; управо смо због Њега веома старог порекла, пошто "у почетку бјеше Слово".

Али вратимо се на питање о Софији.

Вечна Невеста Слова Божијег, изван Њега (Слова) и независно од Њега нема биће и расипа се у расцепканост идеја о твари; а у Њему (Слову) добија стваралачку снагу. Једна у Богу, она је мноштвена у твари и ту се у својим конкретним манифестацијама доживљава као *идеална личност човека*, као његов *Анђео-Чувар*, тј. као сјај вечне вредности личности и као лик Божији у човеку. О овој божанској "искрици", овде је немогуће говорити пошто то захтева осврт на скоро сва мистичка учења. Ограничићу се само на подсећање на то како се понекад означава овај одсјај божанског у Посланицама Апостолским. Управо је то за појединца "стан на небесима", "кућа нерукотворена, вјечна на небесима" (2 Кор 5,1), "небески стан" (2 Кор 5,2), у који ће се човек "обући" када се разруши његов "стан земаљски". Овај последњи ће се неминовно срушити, не зато што је он на земљи, него зато што је он земни, *ἐπίγειος*, тј. пропадљив у својој суштини. И мада је сада тај стан "на небесима" - *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (2 Кор 5,1), то ипак за њега није суштинско, већ је суштинско то да је он "стан небески" - *τὸ οὐκτίριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ* (2 Кор 5,2), тј. важна је његова природа, а не пребивалиште које му је одређено. Земаљски стан и стан небески су супротни по својој природи, а не по положају. У паку је чиста телесност, мада он може и не бити на земљи (па и не може поднети Земља Господња пакао на себи⁵⁸⁴); у рају је чиста духовност, мада и за живота светитељ може да му се приближи. Идеални лик ће се пројавити у просветљеној твари, у преображеном човеку. Земни "кућерак, окћивоца", тј. пропадљива емпиријска природа, помиње се и код ап. *Петра* (1 Петр 1,23-24), пошто се идеална природа, супротна том "кућерку", означава као "нашљедство непропадљиво, које неће иструхнути ни увенути, сачувано на небесима за вас" (1 Петр 1,4). То су "вјечне куће, αἰώνια σκηνῶν" (Лк 16,9) или *облици духовног развоја* о којима говори Господ Исус у причи о неправедном приставу.

Целина ових "многих домова", тих идеалних ликова онога што јесте, сачињава истински "Дом Божији (Јевр 3,6) у коме је човек "домостројитељ (1 Кор 4,1-2; Тит 1,7) и то често неспитени, који претвара Дом Оца Својега у "дом трговачки" (Јн 2,16). "Многи су станови у кући Оца Мојега, ђв τῆς οἰκίας τοῦ Πατρὸς μου μοναὶ πολλαὶ ἐσὶν" (Јн 14,2), каже Исус Христос; посебни домови, попут Ђелија саћа, формирају Дом Божији, Свети Храм Господњи или, у развијеном приказу исте слике, Град Велики, Ђебески Јерусалим, Јерусалим Вишњи и Свети (Откр 21,2, 10; Јевр 12,22 и сл.). Дух Свети живи у томе Граду, обасјава га (Откр 22,5) и зато кључеве Града поседују обдарени духом³⁸⁵ - они што знају тајне Божије (Мт 16,17-19; Откр 3,7-9; Мт 18,18 и остало). *Пад* твари се - на онтолошком плану - огледао у напуштању *стана* небеског, у нескладу-емпиријског пројављивања подобија Божијег и небеског лика Божијег: "анђеле који не држане свога старјешинства него оставише свој стан" (Јуд 1,6). Али изгубљени склад поново се постиже само у Духу Светом, због чега *овај* Град Божији или Царство Божије има себе само у Непресушном Царству Божијем - у Духу Светом, баш као што и *ова* Премудрост има себе само у Непресушној премудрости Божијој - у Сину, а *ово* Материнство - само у Непресушном Родитељству - у Оцу Прожета Тројичном Љубављу, Софија се *религијски* - не разумски - готово стапа с Речју и Духом и Оцем, као с Премудрошћу и Царством и Родитељством Божијим; али, *разумски*, она је нешто сасвим друго од било које од ових Ипостаси.

О Софији су писали многи мистици. Али, мада пеона самоуверено, ипак се допекле с пралом о њима прилично оштро изразио Вл. Соловјов у писму грофици С. А. Толстој: "Код мистика - писао је он 27 априла 1877 године из Санкт Петербурга - има много потврда мојих сопствених идеја, али нема никакве нове светлости, и, осим тога, скоро сви имају изразито субјективан карактер и, такође, недоурео. Пропапао сам три специјалиста за Софију: Georg Gichtel, Gotfried Arnold и John Partridge. Сва тројица су имала лично искуство скоро истоветно са мојим и то је најзанимљивије, али заправо у теозофији су сва тројица прилично слаба, паде Ђемеа, али га не досежу. Мислим да се Софија с њима бактала више због њихове безизвесности, него због нечега другог. Коначно, као прави људи свесно се показују само Парајселус, Ђеме и Сведенборг, тако да за мене остаје веома широка област. Недовољно сам упознат с полским филозофима; укупан тон и настојања су веома симпатични, али нема позитивног садржаја - као и код наших словенофила".³⁸⁶

Пошлом овога и, желећи оним тога да останем у оквирима теолошких идеја, дозвољавам себи да одложим анализу мистичких дела за неки специфични рад и ограничићу се само на цитирање једног одломака, који разјашњава идеју Софије. Овај занимљиви одломак је део рукописа нашег познатог мистика М. М. Стеранског, који носи наслов "Ομοούσιος, Πρῶτος σφης" и писан је, вероватно, између 1812 и 1814

године.⁵⁸⁷ Рукопис који нас занима се скупа са много других чула у Императорској Јавној Библиотеци; а одломак који наводим позајмио сам из још необјављених "Материјала за проучавање мистицизма М. М. Сперанског" А. В. Јељанинова. Ево тога занимљивог одломка, који је за нас поучаи тим више што је гроф М. М. Сперански добио богословско и православно образовање и има ауторитативну - мада, можда и пренаглављену - потврду свога православља од преосв. епископа *Теофана* Затворника.⁵⁸⁸

"Голут жене <г> Еве, ова прва жена није била створена ни рођена; него начињена (aedificata) одвајањем дела сопственог бића Сина и ово јесте прво и исконско одвајање, прва жртва покорности, која је принета Оцу, први степен онога одузимања (exininationis) које је касније доведено до саме смрти и распећа *Име женино* је Софија. Она јесте оно знање које поседују Отац и Син; али она јесте умно содржање њихових жеља, оддало у коме се одражава Слава Њихова. У односу према Оцу она је кћер његова; јер представља део Сина његовог. У односу према Сину по законима очинске љубави она јесте сестра његова. А у односу на закон поновног стварања, обнављања, она јесте његова невеста. У односу на будућа рађања она јесте мајка свега што постоји изван Бога; јер она сама јесте прво спољашње биће. Син је предао остваривање закона бића. А себи је оставио само закон љубави. Као што је Ева, одузимањем славе коју првобитно имахаше Адам, добила право да буде мајка свима што живе на земљи, тако је почита Ева, којој је на сличан начин одузето семе небеско, постала мати свих што јесу на небесима. Али, шта су они што се тако родише? - Богови; јер прво, семе њихово пореклом јесте божанско, а друго, само семе ово било би јалово, ако сила Сина, као мужа, не би синила мајци њиховој, као жени. Тако је настао свет духова, који су у почетку створени - узора и ликова свих будућих створења. И лик Анђела бестелесних је завапио "Слава њ њишних Богу", док земље још не бејаше".

Цитирани одломак има прилично јасну пантеистичку нијансу; изрази: "одвајање дела сопственог бића Сина" и слични, наравно, нису православни. Али, ако их оставимо по страни, основна идеја одломка није противречна ни библијском учењу ни његовом светлостачком тумачењу.

Идеја о *пре-егзистентном* свету Софије-Премудрости, о Вишњем Јерусалиму, о Цркви у Њеном небеском аспектима или о Царству Божијем, као о Идеалној Личности Твари или о њеном Анђелу-Чувару или, још, као о Ипостасном Систему светотворачких мисли Божијих и Истинском Стожеру и Непропадљивом Моменту тварног бића, та идеја је на много начина изражена у читавом Светом Писму и у делима Светих Отаца. Али нећу наводити сва та сведочанства и то из два разлога. Прво, део њих је већ проучен у посебном раду о Цркви; друго, преостали материјал је предвиђен за посебан рад о Софији. Дакле, у овом раду *начелног* садржаја ограничићу се само на неколико примера.

Тако, у причи о Страшном Суду Господ Исус каже: "Ходите благословени Оца Мојега, примите *Царство које вам је приправљено од постања свијета* - τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου"⁵⁸⁹ (Mt 25,34). То је један пример; али, могла би се навести и друга места из Јеванђеља у којима Царство Божије очигледно има

значење пре-егзистентног света, транс-цендентне реалности. Њихов изразит пример може бити оно откривење Јована Богослова, у коме он "виде град свети, Јерусалим нов, гдје *силази од Бога с неба*, приправљен као невеста украшена мужу својему" (Откр 21,2), а затим опис "жене, невесте Јагњегове" - "град велики, свети Јерусалим, гдје *силази с неба од Бога*" (Откр 21,3-10 и касније в. 21,11), место које подсећа али није идентично с речима: "тада, тј. у последња времена, појавиће се Невеста и јављајући се, показаће се она што је сада земља скрива" (3 Јздр 7,26). Нећемо умножавати примере.⁵⁹⁰ Довољно је подсетити да постоји чак и посебан правац библијског богословља по коме царство Божије има *искључиво* значење трансцендентне пре-светске величине, која ће се катастрофично спустити на земљу последњег дана. А да је у јеврејској апокалиптици била владајућа управо таква идеја - о томе једва да је потребно говорити.⁵⁹¹

Као одјек баш тих појмова, у евхаристичким молитвама "Учења дванаест Апостола" чују се речи: "Помени, Господе, *Цркву Твоју*, избави је од сваког зла и усаврши је у љубави Твојој, и окупи је, освећену, ода четири ветра у *Царство Твоје, које Си јој припремио*, пошто је Твоја сила и слава во вјеки. Да дође благодат и прође овај свет - *μνῆσθαι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου... καὶ σύναξον αὐτήν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἁγιασθεῖσαν εἰς σὴν Βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ...*"⁵⁹²

У такозваној "*Коринћанима посланици* другој св. Климента Римског" која је, у ствари, поука непознатог проповедника (по свој прилици, неког харизматика), проповед сачињена у Коринту у првој половини II века⁵⁹³, мисао о пре-егзистенцији Цркве је исказана сигурно и разговетно.

"Дакле, браћо - поучава непознати Аутор - творећи вољу Оца нашега Бога ми ћемо бити део *Цркве прве, духовне, што је пре сунца и месеца начињена - ἐσόμεθα ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης, τῆς πνευματικῆς, τῆς πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισσαμένης*, а ако ли не остваримо вољу Господњу, онда ћемо бити они, о којима је у Писму речено: "А ви начиисте од њега (дома Божијег - прим. прев.) пећину хајаучку" (Јер 7,11; Мт 21,13). Тогa ради, дакас, изаберимо да *јесмо од - ἀπὸ - Цркве живе - τῆς ἐκκλησίας τῆς ζωῆς* - да бисмо спасени били. А не мислимо да ви не знате да "Црква" која живи - *ἐκκλησία ζῶσα* - "јесте тело Његово" (Еф 1,22-23): јер каже Писмо: "...*мушко и женско створи их*" (Пост 1,27) Мушкарац је Христос, Жена - Црква (τὸ ἄρσεν ἐστίν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία, 14,2 Речи ἄρσεν и θῆλυ указују управо на *полну* разлику) И исто тако - *ἐτι* - Пророчке књиге и Апостоли да Црква није оно што јесте сада, већ од Бога - *τὴν ἐκκλησίαν οὐ νῦν εἶναι, ἀλλὰ ἀνῶθεν* (14,2). *Јер она бежаше духовна - πνευματικῇ - као и Исус нати, а показала се - ἐφανερώθη δέ - у последња времена да би нас спасла. А Црква се, будући духовна, показала у телу Христомом, постајући очигледна за нас, тако да ако је неко од нас поштује у телу и не разара, он је задобија*

заузврат у Духу Светом, *јер је сама плот символ Духа* - ἡ γὰρ σὰρξ αὐτῇ ἀντίτυπον ἔστιν τοῦ πνεύματος (14,2). Дакле, нико ко разори символ (ἀντίτυπον; словенски - *оно што наличи*) не учествује у истинском - αὐθεντικόν. Дакле, не каже ли он, браћо, следеће: Поштујте тело, да би учествовали у Духу (ἵνα τὸ πνεύματος μεταλάβετε - да би добили Дух). А ако кажемо да тело јесте Црква и Дух - Χριστός - εἶναι τὴν σάρκα τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὸ πνεῦμα Χριστόν - онда, паравио, онај који обешчашћује тело обешчашћује Цркву. Такав неће задобити Дух. Који јесте Христос. Ето какав (τοσαύτην, толики) живот и бесмртност може стећи сама плот, када је с њом сједињен (дословно: "за њу прилепљен") Дух Свети - не може се ни рећи, ни изустити "шта уготови Господ" (1 Кор 2,9) онима што их одабра".⁵⁹⁴

У наведеном фрагменту Исус Христос се, у аспекту Своје Божанствености, идентификује са Светим Духом тако да се, тобоже, добија Божанство у две Ипостаси, при чему трећу замењује Црква. Али овај "би-унитаризам", последица недовољне *смисаоне и логичке* диференцираности појмова, која није у складу са суштинским *религиозним* увидима, овај "би-унитаризам" доказује само ту везу, којом су за непосредну религиозну свест повезане идеје Духа, Христа, Цркве, Твари и још неке друге (о њима - касније). Значајно је да се у Јермином "Пастиру" - који, по Цану⁵⁹⁵, потиче из 100-те године, а по општој мисаоној структури је сродан "Посланици" - Ипостаси Духа, Сина Божијег и Цркве или очигледно разликују, или исто толико очигледно идентификују. Тако у IX појави Анђео Покајања, који управља Јермом, говори овоме: "Хоћу да ти покажем све што ти показа Дух Свети, Који је с тобом разговарао у лику Цркве: *Дух Овај јесте Син Божији* - θέλω σοι δεῖξαι, ὅσα ἔδειξε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ λαλήσαν μετὰ σοῦ ἐν μορφῇ τῆς Ἐκκλησίας ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὃ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἔστιν".⁵⁹⁶

Али, било би то потпуно неразумевање религиозне психологије када би се у овом идентификовању видело једноставно несхватање, збуњеност. Уопште се не ради о томе. Што се непосредније и надахнутије одвија живот онога који верује, то му се као целовитија и потпунија показује његова вера; посебни аспекти вере се само за школско богословље атомистички раздвајају; али, у стварном животу они се, чувајући своју самосталност, тако тесно преплићу један с другим да једна илеја неприметно изазива другу. Школском богослову је једноставно да каже да су појмови Цркве, Светог Духа и Сина Божијег различити; једноставно зато што су у његовој свести то само појмови. Али за верника, за кога су све то реалитети који се не могу доживљавати независно један од другог, реалитети који се узајамно прожимају и који су узајамно повезани, за верника који их прихвата у њиховој живој датости, за кога је Црква

потпуно опипљиво тело Христово, пуноћа Духа што га посла Христ, за таквог верника - кажем - *болно је да прави цагле подседе и разграничења, пошто оне расецају живо тело.* Говор вере уопште није оно што је говор богословља, а своје знање догматске истине вера одева у симболичко рухо, у језик слика, који непрекидним противречностима прикрива највишу истинитост и дубину умног созерцања.

У већ помнутом Јермином "Пастиру" Црква је приказана у два своја аспекта, заправо као *предсветско постојање* и као *величина која се остварује у свету*.

У првом, *предсветском* аспектју Јерма је Цркву видео у лику жене, одевене у блиставу одећу; најпрв се ова жена појавила као стара, затим као млађа и, на крају, као сасвим млада:

"Она ми се, браћо - каже Јерма⁵⁹⁷ - у првој визији јавила: као прла стара и на престолу. У другој визији она је имала лице младо, али тело и косу старачку, и са мном је разговарала стојћи; уосталом, бејаше не саслија него раније. А у трећој визији она читава бејаше много млађа и предивнога лика, само је косу имала старачку; она је била потпуно нессла и седела је на клупи"

Ево места достојног пажње на коме се разговетно и дословно потврђује оно што се осећа у читавом Спису, заправо идеја *пре-егзистенције* Цркве:

Услу ми се, браћо - каже Јерма⁵⁹⁸ - јавио један аспи младић, говорећи: "Ко је, шта мислиш, та Старија од које си добио књигу [у другој визији]?" Рекох: "Сибиле." "Грешиш" - одговори он - она није Сибиле". "А ко је она, господине?" И рече ми: "Она је *Црква Божија*". Упитах га: "А зашто је стара?" "Понито је - каже - она *створена пре свега, онда је стара; и за тоу је створен свет*" - *Πρὸ οὖν ἔστιν; φησὶ. Ἡ Ἐκκλησία φησὶν ἔϊλον αὐτῆς. Διὰ τὴν οὖν πρεσβυτέρα; Ὅτι, φησὶν, πάντων πρῶτη ἐκτίσθη, διὰ τοῦτο πρεσβυτέρα; καὶ δὲ διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατετίσθη*"

А у првој визији о Богу се каже:⁵⁹⁹

"Који живи на небесима, Који пачини од онога што не постоји све што јесте и умножи и увећа *ради Свете Цркве Своје* - *ὁ θεὸς ὁ ἐν ταῖς οὐρανοῖς κατοικῶν καὶ κτίσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος (!) τὰ ὄντα καὶ πληθύνας καὶ αὐξήσας ἕνεκεν τῆς ἀγίας ἐκκλησίας αὐτοῦ*".

Такав је први аспект Цркве, *небеско-еонски*. У другом, *историјском* аспектју Јерма је видео Цркву у лику куле коју на реци крштења граде младићи који представљају првостворене анђеле и која је окружена /кула/ женама које је подупиру; ове последње су у симболичкој визији представљале основне хришћанске врлине. А камење за грађњу Цркве јесу хришћани. Улазећи у темељ, то камење се спајало тако чврсто да је читава кула изгледала као да је исклесана из једног целовитог камена. Али пошто мој садашњи задатак није да се бавим откривањем учења о Цркви, ја ћу, не залазећи даље у детаље, упозорити само на то да између два аспекта цркве, без обзира на њихову јасну развојеност, у Јерминој свести постоји узајамна суштинска

веза. Два аспекта - то уопште није оно што се сада код модерних непријатеља цркве уобичајено назива "Мистичка Црква" и "историјска црква", при чему се прва уздиже - и то скоро искључиво - да би се касније осуђивала друга. Не, то је једно исто биће, али само сагледано са две различите тачке гледишта, заправо са становишта небеске и преезистентне, сједињујуће мистичне форме, и са становишта сједињеног емпиријског, земног и привременог садржаја, који у форми задобија обожење и вечност. Али, ово последње се са новим не повезује случајно, него се стапа с њим и у њему се преображава; зато, раздвојеност симболичких ликова указује само на разлику две тачке гледишта; једном, такорећи, одозго наниже, са неба на земљу, κάτω, доде, а други пут одоздо навише, са земље на небо, άνω, горе. Уосталом, ево сведочанства самог записа:

"Почуј сада објашњење куле: открићу ти све - каже Јерми Црква у лику Старице.⁶⁰⁰ Дакле, кула чију градњу гледати, то сам ја, Црква, која ти се објави сада и раније - ὁ μὲν πύργος, δὲ βλέπεις ὀκκοδοοῦμενον, ἐγὼ εἶμι ἡ Ἐκκλησία, ἡ οὐδεὶς αὖ σοι ὕδιν καὶ τὸ πρότερον"

Дакле, у списима који су непобитно православни и својевремено су чак спадали у новозаветни канон, на најодређенији начин се говори о Цркви као о еону који претходи свету. Исто тако, из дела св. Атанасија Великог - о томе ће бити речи касније - видимо да се, у складу с православљем, мора говорити о нашој "пред-слици" у Богу, тј. поново о некаквој преезистенцији. То је несумњиво. Али, с друге стране, исто је тако несумњиво и то да је гностичка еонологија била осуђена од православља, баш као што је осуђена и идеја преезистенције душе, коју су развијали оригеновци.⁶⁰¹ Отуда је разумљиво да је и сам појам "преезистенције", пошто се историјски појавио у атмосфери саблажњивих умовања, постао недоличан. Па ипак, за нас и даље важи мишљење да, ако је тај појам у почетку био православан, онда, у суштини, не може престати да и даље то остане, иако га је, по црквеним канонима, ради избегавања саблазни у жару борбе, разборитије избегавати. Али, Црква нас и сада за време богослужења подсећа на ову идеју. Заиста, молитва (в. Јо 19):

"Христe, светлости истинска, просветли и осветли свакога човека који долази на свет..."

Зар ова дирљива молитва не упозорава на оне који ће се родити у овоме свету, који "долазе" у овај свет, али, и пре него што су овде стигли, већ су просветљени и осветљени светлошћу благодатном? Дакле, и данас Цркви није страна идеја преезистенције.

А по чему се, питамо се, по чему се православна идеја преезистенције разликује од гностичке? За философска

схватања читаве старине, "давнина" и "савршенство" су исто тако тесно међусобно повезани као за схватање новог времена "савршенство" и "будућност". Ако данас код већине реч "напред!", изазива пријатно узбуђење, онда је баш таква значајна реч тада била "назад!". Зато је на језику епохе у којој је владала теорија регреса реч "давнина" имала двоструко значење: прво, хронолошке старине и, друго, квалитативне супериорности⁽⁶⁹⁾ баш као што у језику наше епохе "будуће" (у изразе: "друштвено уређење будућности", "наука будућности", "техника будућности", итд.) означава, прво, кретање живота у времену, наступање нових догађаја и, друго - усавршавање. Према томе, када се у старини говорило о "преегзистенцији" Цркве, душе, итд., онда је логички нагласак могао бити или на хронолошком првенству Цркве пред светом, или душе пред стварним људским животом, или на њиховој већој вредности у односу на свет, на овај пролазни живот. Другим речима, "преегзистенција" је била или ознака одређене разумске теорије, за коју Црква, душа, итд., нису биле ништа више него управо материјалне датости које претходе свету, или символ духовног доживљавања које у Цркви, у личности, итд., открива највишу реалност у односу на пропадљиви лик овога света. У ствари, шта значи "хронолошки претходити свету?" То значи бити с њим у извесној временитој вези, тј. бити истоврстан са светом. Они који су говорили о хронолошкој "преегзистенцији" Цркве, личности, итд., немишљено су својим објектима одузимали њихову духовност, њихову оностраност, њихову посебну, вишу природу. Деградирали су их из Вечности у Време, па макар и веома давно, макар и бескрајно давно време, подређивали су их законима пропадљивог бића и обезвређивали оно "ради чега је створен свет". Међу многе, неистовремене светске појаве смештали су још неколико старијих: дали, чине ли године светим оно што је свето? Управо такво је било од Цркве осуђено мишљење лажног уагностика, оригеноваца и свих оних који су желели да на плотски начин мисле о духовном.

Насупрот томе, православни су, говорећи о "преегзистенцији" Цркве, личности, итд., имали у виду уцрпиво пуноћу реалности која се у њима налази. Црква, личност, итд., за њих су били res realiores и у томе је била читава ствар. Ако је, сада, у складу с философским схватањима околине, неспобитно тврђино да је вредније оно што је старије, онда православни, слажући се само условно, као да су говорили: "Ако се у философији прихвата да су res realiores самим тим и res anteriores онда ми не поричемо и

спремни смо да вашим језиком говоримо и о хронолошком првенству; ипак, запамтите: ако философија будућности прихвати да су *res realior* нужно *res posterior*, онда ћемо ми - и не кривите нас за недоследност - рећи да Црква, личност, итд., "пост-егзистирају". А у суштини хоћемо да кажемо само оно што постоји у нашем доживљавању и што је за нас једино важно, заправо: Црква, Лик Божији, итд. имају пуније биће него свет, емпиријска природа, итд. Али, као што у одређеном хронолошком тренутку личност настаје у свету, потпуно исто се у одређеном тренутку и Црква емпиријски појавила у свету, оваплотила се, од Господа Исуса Христа је рођена.⁶⁰² Пре тог тренутка и личност и Црква постојали су само у Вечности, а не и у Времену и зато је питати: "да ли је - у хронолошком смислу - постојала Црква пре Рођења Христовог, да ли је она постојала, на пример, 1000 година пре Христовог Рођења?" потпуно исто што и питати: "да ли су постојали Иван или Петар 100 година пре свог рођења?" - напосто глупост. "Постојати", у значењу у коме је тај глагол занимао јеретике, значи постојати у Времену, тј. у оквиру света, а заправо у свету, пре одређеног тренутка у Времену, Цркве није ни било, као што није било ни одређене личности, као што није било оваплоћеног Бога. То су чињенице. Али ако философија свеједно сматра да свака вредност, пошто је *ens realius*, нужно мора бити и *ens antierius*, тада ћемо ми поново, у философском духу, говорити о преегзистенцији Цркве, личности, итд.

То је мишљење које је у темељу црквене осуде плотског, разумског појма јеретика о "преегзистенцији". Одатле је јасно да се, уколико православље омогућава извесан степен слободе у праћењу философских токова, мора у православним мишљењима о преегзистенцији за модерног читаоца нагласити философска терминологија и, пошто се преобрази у модерни философски еквивалент, мора се дати ново рухо духовном доживљају пуноће који је тамо садржан. А ако се таква слобода не прихвати, онда се ова учења морају узимати са резервама и разјашњењима попут оних каква смо дали горе.⁶⁰³

Скрећем ти пажњу на још једну одлику која суштински разликује извор који проучавамо од гностичких списа. Читава Јермина књига је прожета духом подвига и прочишћења. Све визије, заповести и откривења од којих се плете ткање књиге представљају, на крају крајева, утемељење подвижништва. Али, ако се пажљиво погледа, може се приметити да су све врлине које се захтевају - нијансе једне, главне, која би се насупрот расцепканости и шаре-

нилу могла назвати *целовигоишћу* душе, *целомудреноишћу* душе, једноставноишћу - ἀπλότης⁶⁰¹ - која омогућава да се буде кротак, незавидљив и чист, која даје снагу да се подвизи извршавају без колебања и сумњи, али и без унутарњег поуздања искључиво у себе, самоузношења и самољубља. Ова највећа и темељна врлина се постиже само кроз задубљивање у себе - μετανοία - или *покајање*, због чега је Јермин вођа приказан као "Анђео Покајања - ὁ ἄγγελος τῆς μετανοίας".⁶⁰⁵ Аскетско заснивање духовног живота јасно је изражено и ликом седам жена које подуширу кулу, при чему је свака следећа кћер претходне; то су: *Вера*, *Умереност*, *Једноставност*, *Невиност*, *Скромност*, *Знање*, *Љубав*.⁶⁰⁶ Појединачно, "Пастир" посебно инсистира на целомудрености. То је најсуштинскија разлика између православне и јеретичке мистике, која је увек обузета духом блуда и пропадања.

Подсетићу још једном да књига "Пастир" почиње осудом Јерме због тога што је о једној девојци помислио: "Био бих срећан када бих управо такву жену имао, по лику и по карактеру. Само *сам то* - додаје укорени Јерма - и ништа друго помислио нисам. Извесно време ходих с таквим мислима и славих творевину Божију [тј. ту девојку? или уопште читав свет, али у вези с размишљањем о тој девојци?] помишљајући како је она узвишена и дивна". Али му се она јавила у визији и почела да га окривљује пред Господом; а он је у својој свести био толико недужан да чак није ни схватао шта је лоше учинио и зато се због оптужби растужио и заплакао је.⁶⁰⁷

И Јермина књига се завршава поновним упозорењем да ће седморка девојака-врлина живети у кући Јерминој (тј. у телу), само уз услов непрестане *чистоте*.⁶⁰⁸ А ево шта Јерма чита у препису тајанствене књиге, коју је добио од Старице-Цркве:

"... тебе ће спасити то што не напусти Бога живог и *једноставност* твоја и умереност велика - καὶ ἡ ἀπλότης σου καὶ ἡ πολλὴ ἐγκρατεία: то је тебе спасло, ако у њему будеш пребивао, и све ће спаси који тако чине и који ходе у благости и једноставности - ἐν ἀκακίᾳ καὶ ἀπλότητι. Они се уздржавају сваке пакости и преостаће за живот вечни. *Блажени - پاکړتیا - сви који истину чине* Јер никада пропасти неће".⁶⁰⁹

А у чему је спас? У томе да се буде камен у кули која се гради, у реалном јединству с Црквом; на то указује не само мноштво појединачних места у нашем спису, него је такође и најважнија тема читавог његовог садржаја. Спасење је у *једносусности* с Црквом. Али највише, надсветско јединство твари, која је сједињена путем благодатне силе Духа, приступачно је само смиреном и кроз подвиг прочишћеном. Тако се утврђују онтолошка реалност и

објективни значај смирења, целомудрености и једноставности, као над-физичких и над-моралних сила које у Духу Светом, читаву твар чине *једносушно* Цркви. Ове силе су пројављена другог света у овдашњем свету, духовног у просторно-временском, узвишеног у униженом. Оне су *анђели-чувари* ствари, који силе из неба и узносе се од твари ка небу, као што је било објављено праоцу Јакову. И, ако се настави поређење, онда у *"лествици"* треба видети Пресвету Богородицу, уосталом, о томе касније.

Учење о *Софији* такође налазимо и код подвижника из IV века, који је најснажније бранио и аскетски заснивао идеју одуховљености и обожења твари; да би се ти досетио о коме се ради, биће довољно ако још додам да је својим *"Животом Антонијевим"* изазвао узлет монашког духа и да је њиме, можда, у смеру аскезе дефинитивно скренуо читав ток црквене историје: - о *Атанасију*, Светом и Великом.

Често се враћајући на тумачење познатих у историји аријанских спорова о изрекама из *"Прича"*, где Премудрост казује о Себи: *"Господ Ме је саздао - ѣκτισε με - у почетку пута Својега, пре дела Својих..."* (Приче 8,22), и трудећи се да на разноврсне начине објасни то, за аријанце саблажљиво *"саздао, ѣκτισε"*, Атанасије на различитим местима у својим делима као да под Премудрошћу подразумева различите ствари; заправо: или *Људску Природу Христа*, или *Тело Његово*, или *Цркву*, или *Особину тварнога света*, окренуту ка вечности. Али, то разликовање је само привидно, јер су сви набројани начини схватања речи *"Премудрост"*, у ствари, једна иста *Софија*, као од Бога саздано јединство идеалних одређења твари, једна иста *Софија*, али појмљена с различитих аспеката, целовито јестество твари.

Показану ти детаљније како *Атанасије* схвата тај идеални момент тварног бића.

"Иако јединородна и изворна Божија Премудрост - говори св. Отац - све твори и заступа, ипак, да би оно што је створено не само постојало, него и постојало у слави, Бог је изводео да Премудрост његова сиђе до твари; тако да у свим створењима заједно и, у сваком посебно, остављен буде неки печат и подобје Њенога Лица - *τύπον τῆς καὶ φαντασίαν εἰκόνης αὐτῆς* - и да би оно што је доведено до постојања било и премудра и Бога достојна сличар. А пошто и у нама и у свим стварима (чак је јаво - каже св. Атанасије на другом месту, био *"печат подобја"* - *ἀποσφραγίσματα διοικήσεως*^{61b)}, пошто и у нама и у свим стварима постоји такав *триг саздање Премудрости* - *τύπου τῆς σοφίας κτισθέντος ἐν ᾧ καὶ ἐν πάσι τοῖς ἔργοις ὄντος* - онда истинска и творачка Премудрост, прихватајући на Себе *Печат који јој припада* - *τὰ τοῦ τύπου ἑαυτῆς* - говори о Себи: *"Господ Ме је саздао пре дела својих"* - *τοὺς ἔργους* - то Сам Господ означава као своје. И, мада Он, као Творац, није спорен, ипак, због *саздања Лица Свога пре дела* - *τὴν ἐν τοῖς ἔργοις εἰκότι κτισθεῖσαν αὐτοῦ* - оно као да говори о Себи. И као што Сам

(K) 1965

Господ каза: "Који вас прима Мене прима" (Мт 10,40), пошто у нама постоји печат Његов - τύπον αὐτοῦ ἐν ἡμῖν εἶναι - дакле, макар и не будући међу створенима, уколико се ствара Лик и Печат Његов у делима - τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ τύπον ἐν τοῖς ἔργοις κτίσθαι - као да је Он Сам био тај Лик, каже: "Господ ме је саздао у почетку пута својега, пре дела својих - Κύριος ἔκτισε με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ" А траг Премудрости постоји у делима, као што сам рекао, да би свет у Премудрости свога Оснивача препознао Слово, а кроз Слово - Оца - οὕτως δὲ γέγονεν ὁ ἐν τοῖς ἔργοις τῆς σοφίας τύπος ἵνα - ὁ κόσμος ἐν αὐτῇ γινώσκῃ τὸν ἐαυτοῦ δημιουργὸν λόγον καὶ δι' αὐτοῦ τὸν Πατέρα А то је управо оно што је говорио Павле: "Јер што се може дознати за Бога познато је њима (тј паганима): јер им се Бог јавио; јер што се тај њему не може видјети, ђа постања стварања могло се познати и видјети на створењима, и његова вјечна сила и божанство, да немају изговора" (Рим 1,19-20). Управо зато Слово у суштини није твар; а оно што је речено у Причама односи се на мудрост која постоји у нама и обележава нас - περὶ τῆς ἐν ἡμῖν οὐσίας καὶ λεγομένης σοφίας ἐστὶ τὸ ἐν ταῖς παρεmiais ῥητόν А ако (аријанци) и томе не верују, нека сами кажу: постоји ли у створењима нека мудрост или не - εἴ ἐστι τῆς σοφίας ἐν τοῖς κτίσμασι, ἢ οὐκ ἐστι Ако је нема, зашто онда Апостол окривљује говорећи: "Јер будући да у премудрости Божијој не позна свијет премудрошћу Бога" (1 Кор 1,21). Или, ако премудрости нема, зашто се у Светом Писму помиње "множина премудрих" (Прич 6,26). Јер "мудар се боји и укања се од зла" (Прич 14,16) и "мудрошћу се кућа зида" (Прич 24,27). А Проповедник каже: "Мудрост просвјетљује човеку лице" (Проп 8,1) и прекорсва перазумне: "Не говори: шта је то, те су прешашњи дани били бољи од ових" (Проп 7,10). А ако је, као што о мудрости каже син Сирахов, (Бог) изли на сва дела Своја у свакој плоти, својим деловањем и полари је онима који га воле (Сир. 1,10) - а такав излив - ἡ τοιαύτη ἐκχυσίς - знак је постојања не Мудрости Изворне и Јединородне, него Мудрости што се показује у свету - τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐξεικονισθείσης [подразумјева се: σοφίας] - шта је онда невероватно у томе ако та утемељујућа и истинска Мудрост, чији је печат Мудрост и Звање које се излива у свет - ἡς τύπος ἐστὶν ἡ ἐν κόσμῳ ἐκχυσίς καὶ ἐπίστημι - према њојме што је раније речено, као да и Себи Самој говори: "Господ ме је саздао у почетку пута својега, пре дела својих" Јер у свету није творачка Мудрост него она створена у делима - ἡ ἐκτίσασθαι τοῖς ἔργοις [подразумјева се: σοφία] - кроз коју "небеса казују славу Божију и дела руку Његовијех гласи свод небески" (Пс 19,1). Али, ако људи прихвате и ту Мудрост, они ће сазнати истинску Премудрост Божију - сазнаће да су они заиста начинени по лику Божијем

Нема никакве сумње да ова тварна Премудрост, о којој говори наведени одломак, по схватању Атанасија Великог ни у ком случају није ограничена само на психолошки или гносеолошки процес унутрашњег живота твари, него је првенствено метафизичка природа тварног бића. Премудрост у твари није само деловање, него и супстанција, она има суштински, материјални, стварносни карактер. То постаје још очигледније у сликовитом поређењу које наводи св. Отац. Он творевину замишља у лику града, чију је изградњу наручио неки цар за свога сина. Да би ауторитетом оца обезбедио грађевине од претензија на њих и да би, истовремено, сачувао сећање на себе и свог оца, царевих исписује своје име на свакој грађевини. Ако сада,

по завршетку градње, питају царевиха како је изграђен град и царевих одговори: "Поуздано, јер сам, вели, по до- пуштењу оца, ја представљен на свакој грађевини, име моје је начињено на овим здањима", онда, говорећи тако, "он не објављује своју суштину као саздању, него свој лик - τὸν εἶκόσιν τούτου - због свога имена". Потпуно исто и Истин- ска Премудрост, тј. Логос, одговара онима што се диве тварној Премудрости, тј. Софији: "Господ ме је саздао пре дела својих, јер је у њима Мој Лик; и ето до које мере сам се ја спустио у творењу своме". Поређење, које нуди Атанасије, није чиста измишљотина. Подсећам на светско- историјски обичај да се пише име градитеља на грађевини или на још развијенији обичај навилонских царева да на сваку циглу здања која су градили утисну жиг с именом цара-градитеља. Али да би се разумео прави смисао тога обичаја, баш као и смисао Атанасијевог поређења које се ослања на обичај, мора се имати у виду стара представа о имену као о реалној сили-идеји која обликује ствари и та- јанствено управља "срцем" њихове најдубље суштине.⁶¹³

Дакле, стапљајући на грађевини своје име, царевих из Атанасијевог поређења самим тим уноси - према схватању старих - у биће тих грађевина нову тајанствену суштину, дарује грађевинама мистичну снагу.

Своје поређење Атанасије користи и даље, непосредно помињући Цркву.

"Не треба се смеједити чудити - каже он - ако Сил говори о Лику који постоји у нама као о Себи Самом; и када је Савле онда прогонио Цркву у којој је био Његов/Господњи/ Лик и Његово Подобије, онда као да је говорио Сам прогонио: "Савле! Савле! зашто Ме гониш?" (Дан 8,4). Истинска Премудрост - Логос - говори "створио", такође са ста- новништва "Премудрости која је ушета у свет и кроз дела - τὴν ἐν κτίσει καὶ τοῖς ἔργοις ἐκτίσθεσαν [подразумева се: σοφίαν]", са становништва "Свога Подобија - τῆς εἰκόσος ἑαυτοῦ", као када би то говорио о себи "сам Печат Премудрости, који јесте у делима - αὐτός ὁ τύπος τῆς σοφίας ὁ ἐν ἐν τοῖς ἔργοις". Ископска Премудрост је стваралачка и творачка, а њен Печат се преображава у дела, као лик лика - ὁ δὲ ταύτης τύπος ἐκτίσεται τοῖς ἔργοις, ὁμοῦ καὶ τῆς εἰκόσος κατ' εἰκόνα. Реч је дивна, почетком пута, јер таква Премудрост постаје извесан почетак и нешто попут зачетка божанског живота. Созерцавајући ову тварну Премудрост у свету и у себи, човек схвата Истинску Премудрост и од ње се узноси ка Оцу (Јн 14,9; 1 Јн 2,23).⁶¹⁴ Речи: "Кад је уређивао небеса, онда бијах" (Пс 8,27) Атанасије парафразира овако: Све је добило биће од Мене и кроз Мене, а пошто је потребно ушести Премудрост у дела - ἐκτίσθεσαν σοφίαν τοῖς ἔργοις - онда, како сам ја по суштини постојао са Оцем, инак, у снажењу на тварима, отиснула сам свој лик на делима у складу с њима, да би цео свет био као једно тело, не у нескладу, него у хармонији са самим собом. Зато су - поставља св. Отац - сви они, који према Премудрости која им је дата чистим умом гледају твари, и сами у стању да кажу: "По твојој наредби свјет стоји сад" (Пс 118, 91). А они који се не побринуше о томе не чути: (потом се наводи посланица Римљанима 1, 19-25 о познању Бога кроз пажљиво созерцавање твари) И они ће се

посрамити када чују: "Јер када свет Мудрошћу својом не позива Бога у Премудрости Божијој, била је Божија воља да аудошћу проповеди спасе оне који верују."⁶¹⁵

Тварна Софија, Божански печат твари јесте "лик и сена Премудрости - δι' εἰκόνας καὶ σκιάς τῆς Σοφίας, τῆς ἐν τοῖς κτίσμασιν οὐσης."⁶¹⁶ Али она која се остварује, која оставља печат у свету који је искусио време; она, иако је тварна, претходи свету, будући пре-светски ипостасни скуп божанских пра-ликова онога што јесте. Св. Атанасије се у том тврђењу позива на речи ап. Павла:

"Благословен Бог и отац Господа нашега Исуса Христа, који нас је благословио свакијем благословом духовнијем на небесима кроз Христа; као што нас изабра кроз Њега прије постања свијета, да будемо свети и праведни пред Њим у љубави, одредивши нас унапријед кроз Исуса Христа Себи на посинаштво." (Еф 1,3-5). "Дакле - каже св. Атанасије - како би нас изабрао прије него што посталосмо, ако ми не бејасмо, као што је Сам рекао, пред-пројављени у Њему - πῶς οὐν ἐξελέξατο, πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς, εἰ μὴ, ὡς αὐτὸς εἶρηκεν, ἐν αὐτῷ ἦμεν προετιμημένοι?"⁶¹⁷

А потом св. Отац објашњава да се управо на том нашем пред-пројављивању у Господу, на том нашем вечном темељу, и заснива могућност "живота вечног" за нас.⁶¹⁸ Такво је схватање божанског аспекта твари код Атанасија, који је даље од било кога одступио од пантеистичког мешања твари с Творцем. Читав свој живот посветио је дефинитивном раскринкавању јеретика, који су покушавали да избришу границу између Творца и твари. Ето зашто Атанасијево сведочење има за нас изузетан значај.

Догма једносушности Тројице, идеја обожења тела, захтев за аскетизмом, очекивање Духа Утешитеља и увиђање пре-светског непропадљивог значења твари - то су лајтмотиви Атанасијевог догматског система, који се тако тесно прожимају да је немогуће чути један а да се у њему не открију сви остали. Управо на тим основним мотивима и заснива се читава ова књига, тако да се заиста може рећи да она полази од идеја св. Атанасија Великог.⁶¹⁹

Софија учествује у животу Триипостасног Божанства, улази у окриље Тројице и суделује у Божанској љубави. Али, будући да је четврта, тварна и, дакле, не једносушна Личност, она не "образује" Божанско Јединство, она "није" љубав, него само ступ у однос љубави, омогућава да се ступи у тај однос кроз неизрециву, непојмљиву, немисливу Божанску смиреност.

Као четврто Лице, она по благонаклоности Божијој (али ни у ком случају не по својој природи!), уноси разлику у односу према себи промислитељске активности Тројичних Ипостаси и, пошто је за Тројично Божанство једна иста, она је сама у себи различита у односу према Ипоста-

сима; идеја о њој добија ову или ону нијансу, у зависности од тога коју Ипостас ми у првом реду созерцавамо.

Са становишта *Очинске Ипостаси Софија* је идеална *супстанција*, основа твари, моћ или сила њеног бића; ако те окренемо Ипостаси Речи, онда је *Софија ум твари*, смисао, истина или правда њена; и, коначно, са становишта *Ипостаси Духа* ми у *Софији* имамо *духовност* твари, *светост*, *чистоту* и *непорочност* њену, тј. *депоту*. Та троједна идеја *основе ума-светости*, распајајући се у нашем разуму, приказује се грешном уму у три узајамно-искључујућа аспекта: *основе ума и светости*. У ствари, шта је заједничко у основи твари с њеним умом или с њеном светашћу? За ум пропадљиви, тј. за *разум*, те идеје се никако не могу *сјединити у целовити лик*: по закону идентитета *оне су ту међусобно непојмљиве*.

Али не само то; у односу према домостроју твари, Софија има још читав низ нових аспеката, који разбијају јединствену идеју о њој на мноштво догматских *појмова*. Најпре, Софија је почетак и средиште искупљене твари, *Тело Господа Исуса Христа*, тј. тварна природа, коју је прихватила Божанска Реч. Само су-делујући у Њему, тј. поседујући своју природу као укључену - као да је уметнута - у Тело Господа, добијамо од Духа Светог слободу и тајанствено очишћење. У том смислу Софија је претходна, у Христу очишћена Природа твари,⁶²⁰ или *Црква у њеном небеском аспект*у. Али, будући да од Духа Светог потиче освећење и земне стране твари, њеног емпиријског садржаја, њене "одежде", Софија је утолико *Црква у њеном земаљском аспект*у, тј. свеукупност свих личности, које су већ почеле подвиг обнове, које су својом емпиријском страном већ ступиле у Тело Христово. А пошто се прочишћење догађа од Духа Светог, који се објављује твари, онда Софија јесте *Дух*, будући да је Он обожио твар. Али Дух Свети се објављује у твари, као *девичанство*, као унутарња целомудреност и кротка непорочност, у тим главним даровима које од Њега добија хришћанин. У том значењу Софија је *Девичанство*, као небеска сила која даје невиност. А носитељка Девичанства - *Девица* у правом и апсолутном значењу речи - јесте Марија, Благодатна Дјева, Благословена (κεχαρισμένη, Лк 1,23) Духом Светим, Испуњена Његовим даровима и, као таква, Истинска Црква Божија, Истинско Тело Христово: јер је из Ње настало Тело Христово.

Ако Софија јесте читава Твар, онда душа и савест Твари - Човечанство - пре свега јесте Софија. Ако читаво Човечанство јесте Софија, онда душа и савест Човечанства

- Црква - пре свега јесте Софија. Ако Црква јесте Софија, онда је душа и савест Цркве - Црква Светитеља - пре свега Софија. Ако је Софија Црква Светитеља, онда душа Цркве Светитеља - Молитељка и Заступница твари пред Речју Божијом која осуди твар и расцепи је на пола, Мајка Божија - "Чистијиште свету", поново првенствено јесте Софија. Али право обележје Благодатне Марије је Њено Девичанство, Лепота душе Њене. То и јесте Софија. Софија јесте "у тајноме човеку срца, у непропадљивој лепоти кроткога и тихога духа - $\delta \kappa \rho \upsilon \tau \acute{o} \varsigma \tau \eta \varsigma \kappa \alpha \rho \delta \iota \alpha \varsigma \alpha \nu \theta \rho \omega \pi \omicron \varsigma \epsilon \nu \tau \acute{o} \alpha \phi \acute{\alpha} \rho \alpha \tau \omicron \upsilon \tau \omicron \upsilon \pi \rho \alpha \epsilon \omega \varsigma \kappa \alpha \iota \eta \sigma \psi \chi \iota \omicron \upsilon \nu \lambda \epsilon \upsilon \beta \mu \alpha \tau \omicron \varsigma$ " (1 Пет 3,4) - прави украс људског створења који прожима све његове појре, блиста у његовом погледу, разлива се његовим осмехом, ликује у његовом срцу неисказивом радошћу, одражава се у сваком његовом гесту, окружује човека у тренутку духовног успона миомирисним облаком и светлавајим лимбом, који га чини "надређеним светској мешавини", тако да остајући у свету он постаје "не од овога света", постаје над-светски. "И видјело се свијетли у тами, и тама га не обузе" (Јн 1,5) - таква је не-световност про-
духовљене прекрасне личности. Софија је Лепота. "Ваца љепота (украш) - $\kappa \omicron \sigma \mu \omicron \varsigma$ - да не буде споља у плетењу косе, и у ударању злата, и облачењу хаљина, него у тајноме човеку срца, у непропадљивој лепоти кроткога и тихога духа, што је пред Богом многоцено" (1 Пет 3,3-4). Само Софија, једино Софија је суштинска Лепота у читавој твари; а све остало је само лажни сјај и гизавост одеће, и скинуће личност тај привидни блесак када искуси ватру.

То су неки од аспеката Софије у психовим узајамним односима. А проучићемо их нешто детаљније.

Чистота срца, девичанство и целомудрена непорочност су нужни услови да би се угледала Софија Премудрост, да би се постало сип Вишњег Јерусалима, који је "Мати свима нама" (Гал 4,26). Јасно је зашто је то тако. Срце је орган за опажање вишњег света. Посредством срца созерцава се првобитни темељ личности, њен Анђео, а преко тог темеља се успоставља жива веза са Мајком духовне личности, са Софијом, која је схваћена као Анђео-Чувар читаве твари; читава твари једносупне у љубави, која се преко Софије добија од Духа. У Њој је личности омогућено умно созерцање Бога-Љубави (в. Мт. 18,10), које пружа блаженство: "Благо онима који су чистог срца, јер ће Бога видјети" (Мт. 5,8), видеће Бога својим очишћеним срцем и у своме срцу. Чистота, коју даје Дух Свети, потпуно раскида окове срца, разоткрива његове вечне темеље, про-
 чишћава оне путеве којима неисказива Светлост Триипос-

тасног Видела допире до људске свести. И тада се читаво унутарње биће, окупано чистотом, испуњава Светлом апсолутног знања и блаженством јасно доживљене Истине.⁶²¹

"Онај ко је чистота срца - по речима *Григорија Ниског* - неће угледати у себи ништа осим Бога".⁶²²

Благодат се у јаким млазевима улива у све прочишћене поре срца. А "што је милошћу Божијом, у томе јесте радост, јесте мир, јесте љубав, јесте истина - τὰ τῆς χάριτος χάραν ἔχει, εἰρήνην ἔχει, ἀγάπην ἔχει, ἀληθείαν ἔχει" - каже св. *Макарије Велики*.⁶²³ Другим речима, са субјективне стране Софија се доживљава као *посредница радости* и тиме се идентификује с *Радостићу*. Чистота срца јесте блаженство; девичанство душе је радост и чак извесна веселост.

"Εὐστὶν σαοφροσύνης καὶ τὶ γαλήνην ἔχειν - међу знаке целомудрености спада и извесна веселост", примећује св. *Григорије Богослов* у својим "Гномским дистисима".⁶²⁴

Али, ако је чедност душе нужен услов за созерцање Вишњег Јерусалима, онда важи и обрнуто: "долир другога света"⁶²⁵, проницање до духовних темеља онога што јесте и благодатно созерцавање себе у Богу, само то и може дати снагу чедности. Да би се постигла чедност мора се "*препознати своја природа у Јерусалиму Вишњем*", треба видети себе као сина Заједничке Мајке, која је предвечно постојеће Девичанство.

"Желиш ли, брате, да будеш девственник?" - пита Аутор Прве посланице о девствености, посланице која је раније приписивана св. *Клименту Римском* и датирана је у III век. - "Знаш ли - настањао ли - колико је напора и тежбе у правој девствености?... Умеш ли да испрати водич борбу, сукобљавајући се наоружан силом Духа Светог, пошто изабра за себе тај подвиг, да би стекао венај спелат? Видиш ли - discernis - природу твоју у Јерусалиму Вишњем?" (Гал 4,26).⁶²⁶

Не треба се чудити овој противречности између тезе и антитезе, тј. између ставова: "Девственост је извор созерцања Софије" и "Созерцање Софије је извор девствености". То је само посебан случај велике антиномије између Божанске благодати и људског подвига, која се показује у апсолутно сваком питању промисли Божије, почевши од судбина читавих народа до обичних активности, да се и не говори о светим тајнама. Али за мене је у овом тренутку важно само да утврдим неодвојивост и недељивост идеја "*девственост-созерцање*". Управо та неодвојивост и објашњава зашто се уколико упорније говори о чистоти у списима црквене литературе, уколико се више утврђује место идеје *харизматизма*, продуховљености, обожења - ма како она била називана у различитим временима - и што се јасније појављује представа о безусловној *вредности* твари.

Опет понављам и непрестано ћу понављати да су хришћански аскетизам и апсолутн процепи твари, девичанство и о-духовљеност, знање Премудрости Божије и љубав према телу, подвиг и познање апсолутне Истине, уклањање од ништавности и љубав - *антиномијске стране једног истог духовног живота*, исто тако нераскидиво међусобно повезани као наспрамне ивице правилног декаедра. Када је било речи о созерцавању твари у њеном јединству и о идеји Софије према схватању светоотачких списа, већ тада сам упорно упозоравао на ту везу и не мислим да је сада потребно поново наводити примере. Подсећам само на тон тих осећања кроз речи св. *Исака Сирине*.

"Моли се да те напустио не би Анђео твоје целомудрености, да грех не би подигао на тебе клетву пламену и одвојио те од њега. И припремај се да искушења телесна прихватиш својом својом душом и предаји их свим својим удовима; и очи напуни сузама да те не би напустио Чувар твој".⁶²⁷

Божански праузор човека, његов Анђео-Чувар првенствено је чувар његове чистоте, његове целомудрености. Он је Анђео целомудрености и зато

"схрам - наказа блудних и приказа одвратних... не подносе свети Анђели Божији".⁶²⁸

Скоро у сваком аскетском делу налази се мисао о вези девствености с кроткошћу и о наканама блудним, као последицама гордости и егоистичног само-узношења Ја. Пажња св. Отаца потпуно се објашњава оним што је раније установљено, заправо да је целомудреност - као виша слобода над својим намерама - благодатна сила која делује једино код само-препуштања хришћанина Богу. Насупрот томе, егоистична само-изолација од Бога води у робовање сопственим помислима, тј. у нечистоту, и чини човека "само-кумиром", као што је речено у Великом Канону *Андреје Критског*. Ту се ми опет враћамо на основну идеју о разлици закона идентитета у духовног и телесног. Први чини мене, који се созерцавам у Богу, *идеалом* самог себе, а други - *идолом* себе самог, кумиrom.

Узор истинске чистоте је Пречиста и Преблагословена Мајка Господња, Кротка у Својој вечној чистоти, Чиста у Својој непрскидној кроткости. У Њој, Невести Духа Светог, што је Он прочишћава вечно, извор је живи светске чистоте, "Извор ума што истиче непрестано". У Њој избија врело воде живе што утољава жеђ сваку и гаси у души оган паклени; и зато Њој Црква молитве упућује: "Чистилице света, Богородице" и "Читавага света Прочишћење". Јер то је Она - "мрачну хорду страсти и похоте наше што прогони"; то је Она - "стуб огњени, који нас од

искушења и саблазни света скрива", "стуб огњени што нам кроз маглу греха свима пут спасења показује"; то је Она - "што од пламена огњеног избавља росом молитви својих". Ако је Господ Глава Цркве, онда је Кротка Марија - "Доноситељка блажности божанских" - заиста Њено Срце преко кога Црква предаје својим удовима Живот, Вечност и дарове Духа, истинска *"Подаритељка живота"*⁶²⁹, истински "Извор живоносни". Јер је Марија - "Госпођа пренепорочна", "једина чиста и благословена", "благодатна", "једина непропадљива и голубица добра". Она је Живи Символ и Почело света који се прочишћава, *"Очиститељка"*; Она је *"Несагорива Кутина"*, обузета пламеном Духа Светог, жива претходна појава Духа на земљи, врста пневматофаније. Као што је дух Лепота Апсолутног, тако је Богородица Лепота Створеног, "свету слава" и Њоме је украшена читава твар: "Радују се земнородни, Твојом се Славом божанском диче", тј. "Украшавајући се Твојом Славом божанском, радује се род земни" пошто лепота, схваћена у срцу, јесте радост. И лепота Света, коју он созерцава у богобожљивом трепету, јесте Радост Света, *"Изненадна Радост"* његова, *"Умиленије"* његово, *"Благост и Утеха"* његова, *"Умилно целивање"* којим Доњи Свет целива Горњи Свет. То је "Радост свих радости", како нам је заповедао да називамо икону "Умиленија" Серафим Преподобни, управо ону икону коју је једино имао у својој ћелији и пред којом се он спасавао⁶³⁰ Богородица је Радост и "радости света Заштитница". У созерцавању небеске Лепоте је *"Ублажавање Туге"*, *"Радост Свима Који Пате"*, *"У патњи и јадима Утеха"*. Богородица је "Заступница ревностна"; Она је *"Утеха онима што пронадоше"*, *"Подришка Грешника"*, *"Ублажавање срца злих"*. Она је "Уточиште у јадима", Она је *"Послушница"*, *"Услишатељка"*, *"Избављење оних што их патње море"*, *"Исцелитељка Милостива"*. Она је Анђео-Чувар света. Она је "Покров" свету, "што облаке наткриљује", *"Одигитрија"* [или *"Путеводитељка"*] његова, која или као пламени стуб или као стуб од облака води свет ка Земљи Обећаној, у "живот вишњи"; Она је *"Неразорива Стена"* која штити свет, *"Избавитељка"* његова. Она је "читаве васељене Покровитељство поуздано". Њоме и кроз њу радује се све створено и род људски. И поје се:

"Теби се радује"⁶³¹, Благодатна, свака твар, сабор анђeosки и род људски, храмe освeћени и рају духовни, хвало чедна... Теби се радује, Благодатна, свака твар, слава Теби"

Богородица је најдивнији цветак земаљски, *"Цвет миомирисни"* и *"Непролазни"*. Она - Поседница Софије - је

"Небо одуховљено" и "Небо умно", *"Благодатно Небо"*, тј. Вишњи Свет, Јерусалим Небески, који се одсликава у Пречистој души Девице. Зар Црква не каже:

"Заистину објавила јеси *небо на земљи*, веће од небеса вишњих, Девице непевестна: јер из Тебе Сунце у свету засја, која Истину имаи:"?

Ова најнепосреднија веза између идеје о Богородици и о Вишњем Јерусалиму назире се и у поређењу Божићног ирмоса:

"Чек си свет, свет
Нови Јерусалиме:
 Јер слава Господња
 на теби засја.
 "Ликуј, сада
 и весели се Сионе.
 А ти Чиста
 блистај *Богородице*
 јер се појави Рождество Твоје".

За неке од подвижника Пречиста Девца, која им се објави, говорила је: *"Овај је од нашег рода"*.⁶² *"Овај је од нашег рода"*. Речи веома карактеристичне! Дакле, постоји неки посебан *"род"*, род Мајке Божије, и у овом роду, у тој посебној природи суделују свети подвижници. А какав је то род? Род предиспониран за душевну девственост. Људи или, прецизније, анђели земни - чланови овог тајанственог рода, још од ране младости блистају смиреном светлошћу оностраности и непорочности. Још у мајчиној утроби они су обележени и предодређени за нарочити душевни склад. Они *као да* су изузети од закона грешности, као да долазе директно из Едема, као чедо првобитног и непорочног пара. Без папора они извршавају оно што други стичу у зноју лица свог; без потреса они се усавршавају и досежу до највише моћи, као што се развија цветић миомирисни. Без лутања, од самог почетка сигурним кораком иду "до части вишње хијерархије". Они су јеванђеоски "школци од утробе материне". Такав је био, на пример, *Јован Богослов*. Такви су атоски светитељи *Јован Кукузељ* и *Атанасије*.⁶³ Такви бејаху преподобни *Сергеј Радоњешки* и *Серафим Саровски*. Задивљујући пример такве непорочности објави свету Мајка Божија у лику старца Кијевско-Печорске Лавре јеросхимонаха *Партењца*, који од детињства није познавао страсти нечисте и плотске мукe - није знао чак ни за искушења због њих.⁶⁴ Такав бејаше старац гетсиманског скита *Исидор*.⁶⁵ Дакле, постоји посебан род Мајке Божије - мада није сваки праведник од овог рода - постоји виши тип духовног устројства, света (то још не значи и безгрешна) личност. Једном речју, то је софијност

душе, која тече из Извора Чистоте. А ко је Извор Чистоте? Ко је *"Слуб Девствености"*? - *Пресвета Богородица*.⁶³⁶

Ето зашто су ови анђели у телу, ови монаси по природи, ови цетови света свесни себе као посебних изабраника Пречисте Дјеве, ето зашто сами, у првом реду Њу поштују и од Ње добијају помоћ благодатну и знамења. И, ако се удубимо у њихов однос према Пречистој, постаје очигледно да се у Њој за њих, за њихову свест, за љубав њихову на првом месту не налази Њено *Богородитељство*, тј. не Христос, него Њено *Приснодевичанство*, *Она Сама*. Управо зато је такав изабраник Мајке Божије, као што је преп. Серафим, имао код Себе у ћелији само једну једину *јединствену* икону. Чију? Природно би било помислити да, ако је једина, буде Спаситељева. Али не, не Спаситеља него Мајке Божије, па, при том, још и без Спаситеља, икону *"Умиленија"*. А слично се може рећи и о другим девственицима.⁶³⁷ Они у Мајци Божијој поштују Поседницу Софије, Појаву Софије и осећају да је њихов духовни склоп управо од Софије. Преподобни *Серафим* је чак захтевао, истовремено са исповедањем Богочовечанства Исуса Христа, посебно исповедање Приснодевичанства Мајке Божије.⁶³⁸ Попут постојања врста и чак народа пропадљивих, такође постоје и врсте чисте. Код првих су уништене особине едемске непорочности, код других је остало нешто од првобитне лепоте. Читава твар је пропадљива, али код једних је пропадање дубље, а код других - није тако дубоко. А постоје ископски чисти, такорећи остаци разореног првобитног света, који су мање од других створања изобличили свој лик. То су поштоваоци приснодевичанства и прва међу њима, Носитељка и Средиште рајске чистоте - *Приснодјева Богородица*.⁶³⁹

У Богородици се сједињују сила софијанска, тј. анђeosка и људска смиреност - *"Божија благонаклоност према смртнима"* и *"одважност смртних према Богу"*. Мајка Божија се налази на граници која одваја твар од Творца и, пошто је средица између једног и другог потпуно непотмљива, онда је потпуно непотмљива и Мајка Божија. Она је "висина која се тешко досеже помислима људским". Она је "дубина коју је тешко сагледати и анђeosким очима". Она је "виша од небеса" и "шира од небеса".⁶⁴⁰ Она је *"Поштованија од Херувима и неупоредиво Славнија од свих Серафима"*. Она је *"Владичица Анђела"*.⁶⁴¹ О Њој је речено: *"Изнад Пламено-сјајних Серафима објавила се јеси Чиста Преузвишена"*. Носитељка чистоте, Објава Духа Светог, Почетак твари духовне, Извор Иркве, над-анђeosка *"Богоневесна Детеродитељка"* престаје да буде *Једна од мно-*

гих у Цркви; чак у Цркви светитеља она није *prima inter pares*. Она је посебна, Она је апсолутно средиште црквеног живота. Она је срце Исусово. Она је Црква. Никола Кавасила, архиепископ солунски, један од најуваженијих тумача божанске литургије (живео је у XIV веку), који је искуствено спознао тајанствену суштину богослужења, каже⁶¹² да "ако би неко могао да угледа Цркву Христову управо у том облику како је она сједињена са Христом, и учествује у Његовом телу, онда је не би угледао никако другачије сем као тело Господње". Али ако би се при томе он обазрео на Пречисту и Препоблагословену Дјеву Марију, онда је не би угледао никако другачије до као срце Христово. Она је средиште тварног живота, тачка додира неба и земље. Она је Изабрана, Царица Небеска и, тим више, Земаљска.

"Коју Предвечни Цар изабра изпал сваког створења, Царице неба и земље.

Достојан поклон благодарели приносимо са вером и нежно приклањамо ти се".

Она поседује *космичку* власт⁶¹³. Она је "свих стихија земних и небеских посвећење", "свих годишњих доба благослов". Она је - и паутоу Василијаса - "над свиле Царица". Она је Владичија света, због чега сваки верник и вапије:

"Осим Тебе утехе немам, Владичице света, што си вернима Заштита и Утешање".

Овде су наведени изрази из црквених списа којих сам се потпуно случајно присетио. Дати систематски попис тога непрегледног садржаја којим обилује богослужбена литература био би задатак за читаву науку; али она - авај - код нас уопште не постоји. Настојао сам да ти пренесем како ја схватам ту литературу. Можда грешим? Било би добро када би ме упозорио у чему. Али, у сваком случају, генерални ток мисли се због тога не мења, зато што је оно што је речено о Мајци Божијој речено више из личних разлога него што је строго обавезно у главној мисаоној структури.

Али, свеједно, не бих желео да завршим ово писмо не наводећи неке од тих података на којима је настало моје уверење. Јер архунац мојих настојања је у томе да себи разјасним црквену свест и нема ничега што би било у већој мери супротно циљевима мога рада него што је жеља да изложим "свој" систем. Рећи ћу одлучије: ако овде, у мом раду, постоје некаква "моја" схватања, онда је то искључиво због моје непромишљености, мог незнања или неразумевања. Ти подаци, које имам у виду, налазе се, независно

од црквеног богослужбеног стваралаштва, у списима Св Отаца и у иконографији. Почећу од првих.

До нас је у латинском преводу доспео значајан текст који носи наслов: *"Јовану, светом старицу, Игњатије и браћа која су с њим"* и, по предању, представља приватно писмо *Игњатија Богоносца* Апостолу и Јеванђелисти *Јовану Богослову*, који је - као што је познато - био усвојени син Пресвете Девацие Марије. У уводним редовима аутор документа изражава жалост своју и жалост своје околине због Јовановог капињeња. Из контекста се види да је Јован обећао да ће доћи у Игњатијеву заједницу и то, по свој прилици, са Мајком Божијом, али се због печега задржао. Чини се да је Аутор писма због тога у заједници имао некакве тешкоће (можда су неки чланови заједнице намерили да својевољно оду у Јерусалим не би ли се што првиели са Апостолом) и Он убеђује Апостола да пожурни са испуњавањем онога што је обећао. Потом се каже:

"Има и оиде много наших жена, које чезну да виде Марију Исусову и свакодневно плаћају - *voientes* - да дојрче до нас, да би дотакли и додирнули њене груди, које нахранише Господа Исуса и да испитају Њу саму о попечему што је Њена скривитија тајна. Али и Соломеја, код које се ти налазиш, Атина ћерка, која је боравила - *commorans* - код Ње у Јерусалиму пет месеци, и неке друге, које лично познајем, преносе да је *Она испуњена сваком благодати и свим врлинама* - *eam omnium gratiarum abundantiam, et omnium virtutum* - као девица - *more virginis* - плодотворна врлином и благодати. И, као што кажу, у прогонима и патњама Она је *весела*, у тегобама и сиромаштву се не жали; онима који је вређају је захвална, неутодистима се радује; према исцрећним и потлаченима је самилостна, сажалива и не оклева да им притекне у помоћ. Али се одликује - *epitescit*, значи - против зловних искупа заблуда, настулајући као Посредница у споровима вере. Она је Учитељица наше вере; а свим вернима Помоћница у свим стварима побожности. А *кротки*ма је приречена, и за одаје је још племенитија; и одавно је од свих прослављена, иако је изиживици и фариесеји вређају. Осим тога, многи много другог о Њој казују; па ипак, за све ми не можемо ни гарантовати, нити то теби преносити. Али, како нам причају они који заслужују поверење, *код Марије се, Исусове Мајке, с људском природом сједињује природа теијeоске светости* - *in Maria, matre Iesu, humanae naturae sanctitatis angelicae sociatur*. И такав глас - *Inaestualis* - раздражанае утробу нашу (заправо - "унутрашњости", *viscera*) и подстиче нас да веома желимо да угледамо - *desiderare aspectum* - ово - ако је могуће *pehi* - *небеско чудо и дивоту најсветију* - *huius - coelestis prodigii et sacratissimi monstri*. А ти се погури да задовољиш нашу жељу и остај у здрављу Амин".⁶¹¹

Друго писмо носи наслов *"Јовану, светом старицу, његов Игњатије"* и традиција га исто тако проглашава за писмо *Игњатија Богоносца* Апостолу *Јовану*. То писмо почиње следећим речима:

"Ако је могуће желим да кренем ка теби, у крајеве јерусалимске и сретнем истинске следитеље који се тамо налазе, а посебно Мајку Исусову, коју називају *"за вeсeљeну прекрасном и од свих жељеном"* - *universis admirandam et cunctis desiderabilem*. Па коме, само ако је он пријатељ

наше перо и религије, не би било задовољство да се сретне и разговори с Њом, Која је родила из Себе Бога Истинога?⁶¹⁵

А потом се говори о Апостолу Јакову који, "како се прича", "пуно наликује Исусу Христу ликом, животом и понашањем". Завршавајући писмо Аутор моли Јована да пожури са посетом.

Мада се извор који сада намеравам да цитирам готово и не односи на мој непосредни задатак, не могу се уздржати а да не пренесем те бескрајно нежне редове преписке Игњатија Богоносца са Пресветом Дјевом. Замислите конкретно шта то значи: запис који је написан "као сан лаким" прстима Кротке и Благословене! Како сама краткоћа белешке много говори о тихој смирености Оне која је у домаћем животу, у свакодневном општењу представљала за ап. Петра узор и највише оваплоћење непропадљиве лепоте "кротког и тихујућег духа", која је и данас "вера тиховања молећивих", како јој се за помоћ обраћају они који верују. Говори се да је, "можда", та преписка апокрифна. Ја не оспоравам, ништа не знам... Али то је само "можда". А можда је и обрнуто. Па све остаје "а ако" и вредност тога "а ако" бескрајно умножава све "можда". Молим те, уживи се макар мало у овај осећај који за мене то Писмо чини, чак и ако је оно заиста у извесној мери неверодостојно, бескрајно вредним, нежним до најскривенијих простора срца. Па чак најнезнатнија пада (а нико није доказао неаутентичност Писма!) у то да је Она села за сто, наместила одећу и Својим рукама написала то миомирисно писмо, тера човека да скоро заплаче од нежности и изазива у њему душевно узбуђење које се задуго не може умирити. Како смо срећни што имамо ове срцу драге ретке! Али цитирају сама писма.

Ево шта Дјеви пише Богоносац:

"Христоскиси Марији Њен Игњатијс:

Требало би да оспажиш и утешиш мене, повообраћеног ученика Твога Јована. Па о Њом Исусу сазнах оно што је испричати лепо и задивљет сам оним што чух. А од Тебе, која му увек бијаше блиска и с њим повезана и сведок тајни Његових, свом душом желим да добијем обавештење о ономе што сам чуо. Писах Ти још у друго време баш о томе. Остај здраво; и повообраћени, који су са мном, од Тебе и кроз Тебе и у Теби налазе слагу. Амин"⁶¹⁶

Латински превод одговора Мајке Божије гласи:

"Ignatio dilecto condiscipulo, humilis ancilla Christi Iesu.

De Iesu quae a Ioanne audisti et didicisti, vera sunt. Illa credas, illis inhaereas; et Christianitatis susceptae votum tirmite teneas, et mores et vitam voto conformes. Veniam autem una cum Ioanne, te et qui tecum sunt visere. Sta infide, et viriliter age: nec te commoveat persecutionis austeritas,

sed valeat et exsulet Spiritus tuus in Deo salutari tuo. Amen⁶⁴⁷.

Или руски:

"Игњатију, сабеседнику вољеном, понизна слушкиња Исуса Христа.

О Исусу што си слушао и сазнао од Јована - истина је. Томе веруј, тога се држи; и завет хришћанства који на себе прихвати чувај постојано, а навике и живот уподоби завету. Што се Мене тиче, ја ћу доћи с Јованом да посетим тебе и оне који су с тобом. Стој у вери и држи се мушки: и нека те не узнемирава немилосрдност прогона; него нека буде јак и нека се радује дух твој у Богу Спасиоцу Твоме. Амин".

Чини ми се да је несумесно овде улазити у разматрање аутентичности овога писма. Приметићу само поводом два израза која су третирана као позајмице из Јеванђеља по Луци и Прве посланице Коринћанима, при чему је ова последња несумњиво написана већ после успела Св. Дјеве. Тиме се, тобоже, доводи у питање веродостојност писма. Али, ту се ради о великом перазумелању. Први од сумњивих израза је онај:

"Sta in fide, et vinilitur age - стој у вери и држи се мушки. У њему су видели позајмицу из 1 Кор 16,13: "Пазите, стојте у вјери, мушки се држите, утврђујте се". Али, прво, упоређени изрази су тако једнаставни и природни да Девици Марији уопште није било потребно да прочита Посланицу ап. Павла да би написала Своје писмо. Друго, и праве слике постигавше њих нема много. Треће, ако се тврди позајмица, тада још није извесно да се Апостол није позивао на ауторитативне речи Мајке Божије. Четврто, бољачно, аналогна поука постоји у Пс 30 - посебно види у Септ. (Пс 31,24). Најприродније је претпоставити (ако је уопште потребно претпостављати позајмицу!) да су и Св. Дјева и ап. Павле "позајмили" своје поуке из Псалама, које је сваки Јевреј знао напамет, а они потово.

Друго сумњиво место је ово:

"Exsulet spiritus tuus in Deo salutario tuo - нека се радује дух твој у Богу Спасиоцу Твоме". Ту се проналази паралелизам са Ак 1,47: "И обрадова се дух мој Богу спасу мојему". Опет понављам: да ли је за тако једноставну конструкцију неопходно претпостављати позајмицу? Али, ако се она претпостави, онда се, прво, мора имати у виду да Јеванђелист Лука наводи химну која је прво јавно изражена кроз уста управо Те Дјеве, тако да је, дакле, Мајка Божија у писму само поновила оно што је још одавно рекла Она Сама и чега се, сигурно. Она потом често сћла и понављала и Себи Самој и другима; друго, и за химну Мајке Божије Ак 1,47 постоји аналогно место: 1 Цар 2,1. Могу се показати и иманентне ознаке аутентичности писма или, у најмању руку, њихове велике старости. То је управо потпуни недостатак догматских формулација и недостатак спољашње-узвицених епитета који се односе на Мајку Божију. Карактеристичан је такође израз "Твој" (тј. Мајке Божије) Исус ("De Iesu enim tuo"), који лекако необично звучи у устима човека који догматски-објективно размишља о Личности Исуса Христа. Сажетост писма, недостатак реторичких фигура у њима и цртице из живота такође чине њихову аутентичност врло вероватном.

Снажан и неизбрисив утисак који је на очевице остављала Дјева Марија, јасним речима је приказан у знаменитом спису који је познат под називом "Писмо св. Дионисија Ареопагита Апостолу Павлу"⁶⁴⁸. Ево шта се налази у томе

"Писму", које приповеда о Ареопагитовој посети Мајци Божијој:

"Исповедам пред Богом, о славни пасташинче и руковођаче паш, да ми се чинило невероватним да би још постојати могло биће тако изобилно испуњено силом божанском и дивном благодати, осим Самог Вишњег Бога. Али ја видех не само духовитији него и телесним очима оно што никакви људски ум не може схватити! Да! Да! Видео сам сопственим очима Боголику и по Светости Њеној изнад свих духова небеских Мајку Христа Исуса нашег. Тиме удостојен бејаш по посебној милости Божијој, по благослову првога међу Апостолима и по неизрецивој племениности и милошћу Саме Пресвете Дјеве. Свагда исповедам пред свемоћи Божијом и пред савршенством Дјеве, Мајке Његове што је прославила да, када ме Јован, први од апостола и највећи пророк, који сија у свом земном животу у као сунце на небесима, изведе пред лице Боголике и Пресвете Дјеве, објави ми не само споља него и изнутра тако велика и неизмерна светлост божанска и свуда околу се раширила тако дивне аrome и миомириси да не само моје тело слабо него чак ни дух нису издржати могли толико чудног знамења и зачетака блаженства вечног! И слабост обузе срје моје, слабост обузе дух у мени од Њене славе и благодати божанске. И, тако ми Бога Истинога, што га Њена девичанска утроба породила, да не бејашу тлоја божанска упутства и правила још тако свежа у мом сћању и повопросветљеном уму, поштовао бих Њу као правога Бога и указао бих јој почаст поклоном, који треба указивати само Истинском Богу. Човек не може досећи блаженство, част и славу већу од онога блаженства којим ја бејаш удостојен, видећи Пресвету Тада сам био савршено срећан! Захваљујем Сленишњем, Милостивом Богу, Божанској Дјеви и преузвишеном Апостолу Јовану и теби, прховном заступнику и начелнику Цркве, због тога што ми објави највише од добротипстава"

Али, можда је боље од свих догматских ставова, софијност Мајке Божије видљива из описа Њене спољашњости.

По предању, које је сачувао црквени историчар *Нићифор Калист*, Богородица је "била средњега раста или, како неки кажу, нешто изнад средње; коса златаста; очи бистре, са земљама попут боје маслине; обрве издужене и умерено црне; нос дугуљаст; уста попут црвета, препуна слатких речи; лице нити обло нити мршаво, али нешто издужено; шакве и прсти дуги."⁶⁴⁹

По предању које преноси св *Амвросије Милански*: "Она је Била Девца не само телом него и душом: срца смернога, обазрива на речима, разборита, неговориљива, љубитељ читања, радица, у говору целомудрена. За Њу је било правило: никога не прегати, свима желети добро, поштовати старије, не заводити једнакима, избегавати хвалисање, бити презрива, волети врлиту. Када је Она, макар само изразом лица, повредила родитеље? Када је била у спору с робањима? Када се узгордила пред човеком скромним, подсмехнула слабоме, напустила сиромаха? Код Ње у очима не бејаше ништа грубо, ништа несматрено у говору, ништа неприлично у чињењу: кретање смерно, ход неупадљив, глас миран; тако Њен телесни изглед бејаше израз душе, омицење чистоте"⁶⁵⁰

А према речима *Нићифора Калиста*, "Она је у разговору с другима чувала достојанственост, није се смејала, није се узрујавала и, посебно, није се љутила; потпуно неизвештачена, једноставна, Она није ни најмање мислила о Себи и, далеку од пренемагања сваког, красила ју је потпуна смиреност. А што се тиче одјеће коју је носила, Она је била задовољна њеном природном бојом, што још и данас показује Њена света марама. Кратко речено, у свим Њеним деловима пројављивала се посебна благодат"⁶⁵¹

Преобилна благодатност Дјеве Марије, Њена блистава софијност *описана* је од многих светих црквених учитеља; у *богослужењу* је скоро половина изговорених молитви упућена Мајци Божијој; у иконопису је, опет, најзначајнији део икона - Богородичин. Како у иконостасу, тако и у богослужењу Божија Мајка заузима симетрично и по значају *скоро* једнако место месту Господа. Само се Њој обраћамо са молбом: "*Спаси нас*"⁶⁵² Али, ако се од живог искуства које даје Црква, окренемо богословљу, осећамо да смо пребачени у неку нову област. *Психолошки* утисак је непобитно такав као да школско богословље уопште не говори о Оној, Коју велича Црква: школско-богословско *учење* о Мајци Божијој не може се упоредити с *поштовањем* које јој се указује; школско-богословско схватање догме вечитог девичанства је заостало за његовим искуственим доживљавањем. Али богослужење, то је срце црквеног живота. Зато је веома природно запитати се: шта заправо значи та црквена похвала; природно је тражити *сми-сао* тога искуства које је сачувано у списима св. Отаца.

Покушај да се одговори на наша питања - истина, бојаљлив покушај - налазимо код св. *Амвросија Миланског*, у његовим списима о девичанству и браку.⁶⁵³ Девичанство Приснодјеве он тумачи као појаву посебне, само Њој својствене благодати, као продукт дара целомудрености. А пошто је *новина* коју хришћанство доноси у свет или, другачије речено, суштина Цркве управо у целомудреној чистоти, онда је очигледно да се Средиште и Извор тога дара идентификује с Црквом. И још: Мајка Божија није само целомудрена, него и *поседује* целомудреност. А целомудреност је небеске природе. Зато се и Дјеви Марији мора признати нека посебна повезаност са Небом, некаква небесност. При томе се, без обзира на морално-поучну намену Амвросијевих дела, код њега све време иза моралних појмова осећа некаква онтологија. Црква, Небо, Дјева Марија - то су, иако нису синоними - онтолошки скоро *узајамно* заменива имена.

Али цитираћу неколико одломака из Светитељевих списа:

"*Дивна* Марија - кличе он - која је представила *лик* *светог девичанства* - *egregia igitur Maria, quae signum sanctae virginitatis extulit* - и уздигла ка Христу Свети барјак непорочне чистоте - *intemeratae integritatis*".⁶⁵⁴ Девица Марија је непојмљива у Своме првенству над читавом природом; она је изнад природе: "Питате се, па ко заправо може људским умом појмити Ону, коју чак ни природа није потчини-ла својим законима? Ко ће успети да природним

речима изрази оно што је изнад природног поретка. Она је са неба позвала оно што је подражавала на земљи. И није незаслужено задобила лик живота небеског Она, која је Себи стекла Женика на небу. Пошто прође облаке, небо, анђеле и сазвежђа, Она је нашла Реч Божију у самом крилу Оца и свом душом пристала уз Њега".⁶⁵⁵ "У Њој је било толико благодати - *gratia* - да је могла да чува дар девичанства - *virginitatis gratiam* - не само код Себе Саме, него је могла да изазове откривање непорочности - *integritatis* - чак и код оних, које је посматрала".⁶⁵⁶ А затим св. Амвросије као примере наводи девственика Јована Крститеља "кога као да је некаквим јелејем свога присуства и миомирисом целомудрености приправила Мајка Божија, када му бејаше три месеца", и девственика Јована Богослова; "зато се не чудим - додаје Светитељ - што је овај, чијој се личности пројави раскошни дворац тајни небеских, говорио о божанским тајнама више него остали Јеванђелисти"⁶⁵⁷ - "О, преобиља Маријиног девичанства. Она се окалила као човек што му је смрт досуђена и као облак просула на земљу благодат Христову!"⁶⁵⁸ - кличе Амвросије. Та благодат је киша духовна, која гаси пламен телесни, која натапа мисли унутарње;⁶⁵⁹ то је дар девичанског живота. Од живота Маријиног, "као од огледала, блиста лик непорочности и лепота врлине - *species castitatis et forma virtutis*. Отуда можете узети (тј. девице) примере за живот: овде су, као на слици, приказана упутства за чистоту".⁶⁶⁰ "Она је слика девичанства - *imago virginitatis*", "само Њен живот је поука за све".⁶⁶¹ Осим тога, непорочност - то је све, то је читава суштина црквености". "Непорочност је створила чак и анђеле. У ствари, онај који ју је сачувао - тај је анђео; који ју је уништио, он је ђаво. Од ње је чак своје име добила религија. Девица је она која се сједињује с Богом, која се заветује Богу, а блудница је она која је створила богове".⁶⁶² Дакле, оно што човека чини чланом Цркве, он добија од Мајке Божије. Али баш ту благодат - како се обично каже - пружа нам Црква. Па какав је, у том случају, однос Девице Марије према Цркви? Марија - то и јесте она која носи Цркву. Оно што је пророк предсказао о Цркви, "у потпуности је применљиво" на Пречисту Дјеву⁶⁶³, па и не само "применљиво", него је и непосредно "у лику Цркве про- речено о Марији".⁶⁶⁴ Читава "Песму над Песмама" св. Амвросије тумачи или у односу на Цркву,⁶⁶⁵ или у односу на Мајку Божију, или у односу на Једну и Другу истовремено, и чак, пошто протумачи нека места као да се односе на Цркву, директно, без додатних ограда ставља "дакле" и закључује о Девици Марији.⁶⁶⁶ Црква, то и јесте Девица, као

што Девица и јесте Црква. "Црква је дивна међу девицама, јер она је девица непорочна - *virgo sine ruga*".⁶⁶⁷ Девичанство, то и јесте црквеност. Чак је у Старом Завету Марија (Иза 15,20) - каже Амаросије - очигледно се поигравајући именом "Марија" - била "слика", "узор Цркве - *Ecclesiae... specimen*".⁶⁶⁸ Христос је Женик и Муж Цркве; а Христос је "женик девичанске чистоте - *sponsus virgineae castitatis*".⁶⁶⁹ "Отаџбина је целомудрености на небесима - *patria castitatis in coelo*".⁶⁷⁰ Црква, то и јесте "девица, захваљујући целомудрености, али и мајка, захваљујући потомству - *Ecclesia... virgo est castitate, mater est prole*".⁶⁷¹

Таква је Мајка Божија и *"Њен непојмљиви примат пред сваким Божијим створењем"*.⁶⁷²

Али тај "непојмљиви примат" се не исцрпљује и не може бити исцрпљен описима и сликама. Лик *"Невесте Не-вестне"*, који се као у кристалној призми прелама у стваралаштву макар и просветљеног одозго уметника, рефлектује у одређеном времену само једну врсту благодатних зрака; иконографија пружа мноштво *посебних аспеката* софијанске лепоте Девице Марије. Свака правилна икона Мајке Божије која је "откривена", тј. обележена чудима и која је, такође, добила *одобрење* и *потврду* од Саме Дјеве-Мајке, за чију духовну исправност *сведочи* Сама Дјева-Мајка, јесте отисак само *једне* стране, светла мрља на земљи од само *једног* зрака Благодатне, *једно* од Њених живописних имена. Отуда постојање *мноштва* "откривених" икона; отуда захтев да се поштују *различите* иконе. Називи неких од њих донекле изражавају њихову духовну суштину и већ сам навео неколико таквих типичних назива за иконе-типове. Други називи су поприлично случајни, зато што настанак лугују месту или догађају који су *спољашње* повезани са иконом; значење такве иконе схвата се само у непосредном созерцању и не би имало смисла да се овде наводи њен назив. Али неопходно је да се још задржим на једном посебно значајном иконографском сичеу који је познат под називом "Софија Премудрост Божија". Уосталом, материјал који поседујем требало би проучити у посебном чланку, а овде правим само његов летимичан преглед, али се свеједно надам да и тај кратки приказ може да пружи *тело* ("аперцептивну масу") за раније назначене идеје духовног созерцања.

Икона *Софије Премудрости Божије* постоји у много варијанти и већ само то доказује да је у софијанском иконопису постојало истинско религиозно стваралаштво - које је потекло из душе народа - а не спољашње позајмљивање иконографских форми. Али, да би се разумео унутарњи

смисао тога стваралаштва нужно је да се те варијанте изучавају заједно а не засебно, зато што су оне само посебни аспекти јединствене идеје.

Задатак нашег прегледа је да се разјасни *идеја* Софије (ма како Софију називали у различитим временима), зато нас не занима да темељито разјашњавамо сам термин "*Софија*" у његовом различитом идејном садржају. Наравно, нема никакве сумње да се код св. Отаца под речју Софија веома често подразумева *Реч Божија*, Друга Ипостас Пресвете Тројице; исто се мора рећи и о богослужбеним молитвама и црквеним песмама. Поткрепљивати овај опште-познати став цитатима значило би купати па отворена врата. Али, ако уопште - понављам - имамо у виду само посебну идеју Софије, онда ми тала додатно ограничавамо област своје пажње на чињенице иконописа, јер се оно што се назива "Софија" код св. Отаца не подудара увек са садржајем тога имена у иконопису, а осим тога знатио је каснијег датума и обрнуто, иконописна "Софија" се уопште код св. Отаца не разматра баш увек под тим именом.

У сваком случају неизоставно се морају узимати заједно макар најважније, типичне варијанте. Ако искључимо неколико веома ретких и нетипичних⁶⁷³, таквих варијанти-типова има *три*, пошто остале имају форме које су блиске формама ове три основне варијанте. А три типичне редакције могу се окарактерисати као: 1. тип *Анђела*; 2. тип *Цркве* (понекад га називају Софија "*Крсна*"); 3. тип *Богородице* - или, по градовима у којима се налазе најбољи узорци одговарајућих икона - Софија 1. *Новгородска*; 2. *Јарославска* и 3. *Кијевска*. Али, пре него што се пређе на закључке у погледу њихове религиозне суштине, неопходно је дати опис икона та три типа.⁶⁷⁴

Најстарија и најзнаменитија је *новгородска* редакција. Новгородски Софијски сабор изградио је кн. Владимир 1045, а освећен је 1052. године. Његова храмовна икона је, по древној традицији, проглашена копијом цариградске и, вероватно је из периода изградње цркве. У крајњој линији, свештеник московске Благовештенске цркве *Силвестер*, у својој "Жалби", поднетој Сабору 1554. године, непосредно указује на ово и на друго предање.

"Када се препобожни Царославници и Велики Кнез Владимир сам крстио у име Оца, и Сина, и Светог Духа, у Корсупу - пише о Силвестер - и стигавши у Кијев, заповеди свима да се крсте и тада се крсти читава земља руска; а најпре из Цар-града у Кијев послан би Митрополит, а у Велики Новгород Владика Јоаким; и Кнез Велики Владимир заповеди да се у Новгороду подигне црква камена, света Софија, Премудрост Божија, по цариградском обичају, и икона Софија, Премудрост Божија, баш тада је насликана, у редакцији грчкој."⁶⁷⁵

А из 1542 године поседујемо непосредно сведочанство о икони Софије: "Премудрост Божија - казује Летопис - која исцели жену, која бејаше очију болних".⁶⁷⁶

Тако је икона Софије, ако не по редакцији онда по композицији једна од најстаријих руских икона. Садржај ове заветне светиње Великог Новгорода је овакав: централна

фигура композиције је анђелолика фигура у царској диматици, с крзненим огртачем и омофором. Њена дуга коса се не вијори, него пада на рамена. Њено лице и руке су *пламене* боје, иза леђа два велика *огњенолика* крила, на глави златна круна у облику *назубљеног* зида. У њеној десној руци је златни кадуцеј, у левој завијени свитак, привучен ка срцу; око главе је златни нимб, изнад ушију су траке или "слуши". То и јесте Софија. Она је приказана како седи на двоструком душеку који се налази на раскошном златном престолу с четири ногице и подупртом са *седам* пламеноликих стубова. Ноге Софије мирују на великом камену. Читав престо се налази у златној осмокракој звезди, која се налази на позадини *плавих* или *зеленкастих* концентричних кругова, прошараних исто тако златним звездицама. Понекад, уосталом, осмокраке звезде уопште нема. Са обе стране Софије, на посебним постољима, с дубоким поштовањем ишчекују: *с десне стране - Мајка Божија*, а *с леве - Јован Претеча*. Понекад се они (на пример, у спољашњем олтарском фреско-сликарству московске Успенске цркве) због атрактивности атрибута такође приказују као крилати. Обоје су са нимбовима, али више не златним (у крајњем случају - понекад), него *зеленкасто-плавим*. Мајка Божија рукама као да придржава (а понекад има у крилу) *зеленкасту* сферу са звездама у којој се налази *Младенац-Спаситељ*, уписан у шестокраку звезду. У левој руци Спаситељ држи свитак, а десном чини покрет говорника; онај за који су раније сматрали да означава благослов. Претеча такође чини исти покрет десном руком, док левом руком држи развијени свитак са натписом: "Покајте се, итд..." Над Софијом се налази Спаситељ Премилостиви, приказан до појаса, с крстоликим нимбом. И та фигура је смештена у *шесто(?)краку* звезду, окружену звезданом позадином. Изнад се налази звездана дуга попут траке. У њеном средишту је постављен четвороножни златни престо са средствима патњи Господњих и с књигом, такозвано "приправљање престола". Око њега Анђели који клече на коленима, *шест* на броју, по три са сваке стране. Понекад су само четири Анђела; али је тада изнад престола приказан Бог-Отац како седи уздигнутих руку на трону са полу-цилиндричним наслоном. Глава Бога-Оца је окружена осмоугаоним нимбом, чији су углови наизменично *црвени* и *зелени*. Са страна тога престола тада су смештена још два Анђела који клече на коленима. Коначно, читава композиција је понекад окружена венцем (од дванаест) посебних композиција, првенствено из живота Богородице.⁶⁷

Пре него што дам дефинитивно тумачење описане иконе, истаћи ћу неке појединости које наводе на објашњење.

Крила Софије су јасно упозорење на некакву њену посебну блискост с вишњим светом. Пламеност крила и тела сугерише оуховљеност, пуноћу духовности. Кадуџеј у десници (а не "жезло с крстом" нити "са монограмом Христа", у крајњој линији, бар у већини случајева) указује на теургијску моћ, на психопомпију, на мистериозну владавину над душама. Савијени свитак у левој руци, привучен ка органу највишег знања - срцу - упућује на знање несазнатљивих тајни. Царска одора и престо упозоравају на царску моћ.

Круна у облику градског зида је уобичајено обележје Мајке-Земље у њеним различитим манифестацијама, које изражава, можда, њену наклоност човечанству као потпуној целини, као граду, као civitas. Камен - (а не "јастук"!) под ногама упућује на сигурност ослонца, непоколебљивост. Машина или "слушки" иза ушију, тј. трака која придржава косу и ослобађа уши ради боље чујности, упућује на јасноћу опажаја, на отвореност за утицаје одозго: трака је иконографски симбол за означавање органа божанског слушања. ⁶¹⁸ А девичанство Мајке Божије пре, у време и после рођења означава се, по обичају, са три звездице: две на грудима и једном на Њеном челу.

Коначно, небеске сфере, испуњене звездама којима је окружена Софија, упућују на космичку власт Софије, на Њену управу над читавом васељеном, на њену космократију. ⁶¹⁹ Тиркизно-плава боја те околине симболише ваздух, потом небо, а потом духовно небо, вишњи свет, у чијем средишту живи Софија. Плава боја усмерава душу на созерцање, на ослобођеност од земног, на тиху бригу за смиреност и чистоту. Небеско плаветнило, то је пројекција светлости на таму, то је граница између светлости и таме; оно је истинска слика вишње творевине, тј. слика границе између Светлости, која је богата бићем, и Таме - ништавила, слика Умног Света. Ето зашто је плавет она боја која природно припада Софији и, кроз Њу, Носитељки Софије, Приснодјиви.

Затим, у композицији коју проучавамо привлачи пажњу: прво, јасно разликовање личности Спаситеља, Софије и Мајке Божије; друго, положај Софије испод Спаситеља, тј. на подређеном месту и Мајке Божије испред Софије, тј. исто тако у подређеном положају. Дакле, Спаситељ, Софија и Мајка Божија су у доследној хијерархијској субординацији. Управо на ту њихову неравноправност указује

и разлика у *нимбовима*. Понекад, уосталом, Софија у каснијим иконографским делима такође добија крстолики нимб. Такве су, на пример, олтарске фреске у московској Успенској цркви, које потичу из XVII века. Несумњиво је да је крстолики нимб код Софије мешавина иконографских одлика, појава атракције. Али то мешање је у највећој мери карактеристично: Софија, иако независна фигура иконописа, ипак је очигледно тако тесно повезана са Христом и, као што ћемо касније видети, са Богородицом, да може кроз атракцију да усвоји њихове атрибуте и да се тиме, тако рећи, готово стопи с Једним или с Другом. Сродност три Личности показује се понекад и *окрилаћеношћу* свих њих: такве су недавно поменуте московске фреске; такве су фреске олтарског зида Успенске цркве у Костроми.

Прелазим на *други* тип Софије, на *Јарославску* редакцију, која потиче из XVI - XVIII века.

Садржај зидног сликарства у *јарославској* цркви св. Јована Златоуста је овај: испод шестостубачног киворија /капелице/ или трема, налази се орнаментисани престо иза кога је, као седми стуб, приказано Распеће. Испред престола налази се цар Соломон у царском огртачу и с круном, ако је судити по књизи коју чита, у којој је написано: "Премудрост сазда себи кућу, и отеса седам ступова; покла стоку своју, раствори вино своје и постави сто свој" (Прич 9,1) - а, можда, напросто свештеник, јер је то место из Прича тема читаве композиције. На стубовима киворија су по два натписа: "Крштење" и "3. сабор", "Миропомазанье" и "2. сабор", "Покајање" и "4. сабор", "Свештенство" и "6. сабор", "Брак" и "7. сабор", "Освећење јелеја" и "5. сабор"; а на крсту: "Причешће" и "4. сабор". Читав кивориј је постављен на уздигнутој основи, а на три нивоа ове последње је написано: "Божанске Цркве Старог и Новог Закона те мељ је крв мученичка, проповед апостола, крв пророка, апостолско учење, камен је вере Христос, на том камену саздаћу Цркву Своју". Горе изнад колоне је написано: "Глава је Цркве Христос", а на архитраву: "И отеса седам ступова". Горе, изнад крова киворија на двоструком јастуку на престолу седи Мајка Божија с рукама уздигнутим у молитви и окружена групом Анђела који носе позлаћену тканину. Изнад Њене главе приказан је Дух Свети, од Кога на Мајку Божију пада седам зрака - седам дарова благодатних. Као што се види из натписа, то је суштина: мудрост, разум, слога, врлина, знање, побожност, страх Божији. Изнад је Бог-Отац у облацима, са уздигнутим рукама, који седи на престолу с јастуцима (а то још може бити и Христос?) У пољима иконе је десет група светитеља на обла-

цима: пустињаци, мученици, мученице, преподобни, праведници на челу са Јоакимом и Аном, исповедници, светитeљи, цареви и кнежеви, пророци на челу с Јованом Претечом и апостоли које предводи ап. Павле. Испод тих ликова светитеља, доле, смештено је шест група обичних људи (не светитеља) са натписом: "Окупљени су сви народи"; они се више не налазе у облацима, него на земљи и клече пред колонадом. Општи изглед композиције је очигласан. То је Црква у њеној целини, са свим духовним снагама и темељима. Иако читава композиција носи назив *"Премудрост сазда себи дом и отеса седам ступова"*, ипак би било веома тешко тачно утврдити на коју се од приказаних Личности односи име *Премудрост*: на Бога Оца, на Дух, на Богородицу или на Распетог Христа. Ако је на Последњег, онда управо на његов однос према домостроју спасења, тј. поново у вези са свим осталим елементима композиције.⁶⁸⁰

Постоје варијанте описаног типа *"Крсне Софије"*.⁶⁸¹ Најзначајније одлике једне од тих варијанти - раширене у Новгороду - састоје се у томе да Богородица стоји са стране киворија, *здесна*, а слева је, највероватније, Јован Претеча. И иза Једне и иза Другог су по три Апостола. Кров киворија завршава се врхом и у њега, попут муње у громобран, удара средњи од зрака који потичу из полулопте, на којој је написано *"Дух Свети"*. Изнад је смештен Христос на престолу, приказан као Спаситељ-Премислостиви. Судећи по овој варијанти, може се помислити да се и у претходно описаном изнад киворија налази Исус Христос, а не Бог-Отац (као што тврди Н. Покровский). Тада унутар-киворно Распеће - мислећи логично - јесте распеће иза престола, *икона, а не Христос*.

Не задржавајући се на другим варијацијама ове иконске композиције, прећи ћу директно на Софију *Кијевску*. Она садржи много аналогија са *Јарославском* Софијом. Садржај *Софије Кијевске* је следећи:

На седмостепеном амвону је постављен седмостубачни кивориј, под којим се налази Богородица. У Њеној левој руци је Младенац, а у десној - кадуцеј (описујем првенствено икону Оптинског манастира), а понекад латински крст. Испод ногу је месечев срп, који лежи на облаку. По карнизу ротонде је натпис: *"Премудрост сазидает себи кућу, и҃гд."* На сваком стубу су по три натписа: први - име духовног дара; други - његово симболично приказивање; трећи - пратећи текст из *"Откровења"*. На степеницима амвона - називи седам врлина и на стубама *"вере"* седам пророка. Изнад ротонде је Бог-Отац (?), а изнад Њега Свети Дух.

Около седам Арханђела⁶⁸²: здесна Михаило са ватреним мачем, Уријел с муњом, Рафаел с алабастером св. мира; слева - Гаврило с љиљаном, Селафило са бројаницама, Јегудил с круном, Варахил с цветовима на белој одежди.⁶⁸³

Најзначајнија је позната композиција иконе Софије у иконостасу цркве св. Софије у *Кијеву*, "мајди свих руских цркава". Ова храмовна икона је очигледно каснијег порекла, настала негде половином XVIII века. Али њена композиција потиче из XVI века, ако је судити по њеној прецизној копији која се налази у цркви у *Тоболску*, која је осликана приликом изградње храма, тј. за патријарха Филарета.⁶⁸⁴ Композиција, као и уопште иконопис Јужне Русије, формирана је под очигледним католичким утицајем (Богородица је непокривена; изнад Њене главе два Анђела држе круну; крст у Њеној руци је латински; иза Ње је колонада, и сл.). Богородица приказана на икони у десној руци има процветало жезло са змијоликом дршком, тј. калуџеј, а можда и епископско жезло, док у левој држи латински крст. Христос је насликан у Њеном крилу, при чему Његова десна рука "благослови", а у левој је "власт", златна лопта с крстићем на врху, симбол владара. На леђима Богородице су два развијена крила, испод ногу месец у облику српа који се налази на седмоглавом змају.⁶⁸⁵ При томе се мора истаћи да икона, која се овде описује, композицијом уопште не одговара својој *ризи*.⁶⁸⁶

Композиција Софије Кијевске је тако варијација типа *Богородице Овенчане* - синкретичког сједињавања *венчања Богородице* и типа *апокалиптичке Жене*.⁶⁸⁷ Другим речима, Богородица је овде осветљена двоструком светлошћу: Цркве Земаљске и Цркве Небеске. "По нашем мишљењу - тврди *А. И. Кириичников*⁶⁸⁸ - тип овенчане Богородице је првобитно имао исто симболичко значење као и фигура *Оранте /Молитељке/* у приказивању *Вазнесења Христовог: Оранта* без круне и па земљи - јесте црква земаљска, а женска фигура на облацима, с круном на глави, јесте победоносна *црква небеска*. При том се упозорава да је византијско *симболичко* приказивање на Западу добило историјско тумачење и затим доспело до нас, имајући већ *двоструко* значење. Али, и независно од тих закључака, из *генезе* композиције није тешко видети да се она налази у најтешњој вези са "Откровењем". Месечев срп, седмоглави змај, апокалиптички текстови и апокалиптични симболи на стубовима и сами по себи би већ били довољни за наведено тврђење. Али оно постаје још заснованије ако те подсетим да се у најнижем реду иконостаса - који је, чини се, савремени икони - могу видети још *четири* иконе на очигледно

апокалиптичке теме. То су малени медаљони, које је веома тешко прегледати иза решетке. Посебно је занимљива она која се налази непосредно *испод* Софије-Премудрости. То је сложена композиција у коју спадају Жена обучена у сунце, Богородица, Арханђел Михаило, Звер која излази из бездана, и сл.⁶⁹⁹

Може се и мора поставити питање: па где је у *Софијском* Сабору оно што му је од почетка дало назив, где је његова најважнија светиња? Одговор на то је, наравно, једноставан, у најмању руку - чини се једноставним. Та основна црквена светиња је заштитни знак Кијева, слава и чудотворна икона "*Стена неразорива*". Али, колико је лако дати тај *формални* одговор, толико садржински одговор изазива тешкоће. У ствари, шта и кога живописе овај приказ? Обично се каже - Мајку Божију. Али недостатак Младенца, уздигнуте руке, читав положај тела у тој мери приближава "*Стену неразориву*" Орантама старијег хришћанског иконописа да изгледа непобитно да је у "*Стени неразоривој*" Богородица приказана као Оранта, тј. да изражава исту идеју као и старе Оранте. Та идеја је, понављам, идеја *Цркве*.⁶⁹⁰ Истраживачи иду и даље од тврђења која је овде дата. Тако је, по мишљењу *Н. П. Кондакова*,⁶⁹¹ "*Стена неразорива*" монументални приказ Цркве, а по мишљењу *Крижановског*⁶⁹² - приказ нематеријалног дома Софије Премудрости Божије. Баш тако мисле и други истраживачи.⁶⁹³

То су три типа софијанске иконографије. Протумачити их, значи схватити оно *јединствено, свима њима заједничко духовно Начело* због кога су сви они носили исто име и били поштовани као израз исте идеје. Наравно, то Заједничко наши преци нису знали "поуздано", по речима Ф. М. Достојевског; али немогуће је претпоставити да њега уопште није било, да је збрка била у самим доживљајима: јер иконописни сиже који је сада истраживан био је у своје време распрострањена религиозна појава, можда чак најраспрострањенија и, у сваком случају, омиљена и национална;⁶⁹⁴ претпоставити његов настанак *ex nihilo*, из религиозне празнине, било би апсурдно. Аспекти тога *Јединства* запајају се у одвојеним појединачним истраживањима. А какви су то аспекти?

У Софији (при том се имала у виду *Софија Новгородска*), видели су *отелотворење апстрактне особине Божије, атрибута Његове мудрости*, али не Личне, не Ипостасне Мудрости Божије, него мудрости *in abstracto*. Ово тумачење је исправно у том смислу што Софија, у сваком случају, није Ипостас у строгом смислу речи и што Она

није идентична са Логосом. Да су, заиста, отелотворења елемената, градова и насеља, моралних и догматских појмова и слично, била апсолутно могућа у хришћанској иконографији, то се доказује општепознатом чињеницом присутности персонификација: Мора, Планина, Ветра, Снега, Пустине, Неба и Земље, Космоса, Јордана, Сунца и Месеца, Ноћи и Јутра, Небеске Супстанције, Дубине, Пакла, Црног Мора, Египта, Назарета, Витлејема, Јерусалима, Мелодије, Снаге, Гордости, Кајања, Младости, Δικαιοσύνη καὶ Ἐλεησούνη, Врлина, Προφητεία, Σοφία, Синагоге, Цркве, и сл. на мноштву икона, минијатура, фресака и осталог.⁶⁵ Познато је да је Константин Велики подигао у Цариграду три храма, и то у част: *Премудрости* - Ἡ ἁγία Σοφία, *Мира* - Ἡ ἁγία Εὐφροσύνη, и *Силе* - Ἡ ἁγία Δύναμις, који су касније постали храмови св. *Софије*, св. *Ирине* и св. *Сила Небеских*. У историји паганског Рима сличних примера подизања храмова у част апстрактних појмова има колико год хоћеш; али не треба одатле пребрзо закључивати да тобоже Константин "посвећује своје храмове идејама и посебно идеји божанске Премудрости без икаквог односа тога појма према Сину Божијем". Исправније је мишљење пок. професора А. П. Голубцова, који је у овим, такорећи неутралним посветама између пагана и хришћана, видео тактичку меру путем које је Цар неприметно уводио хришћанство, док је онима који су желели да остану изван црквене заједнице остављана могућност да у Премудрости, Миру и Сили виде *само* персонификације појмова.⁶⁶

Било како било, људе ипак не задовољавају апстракције и догодило се оно што се морало догодити. Заправо, људи су почели да траже *конкретне* представе за Софију. Јустинијанов храм Софије већ је посвећен *Оваплоћеној Речи Божијој*, тако да је слава освећења била 22-23. децембра, а храмовна, највероватније Рождество Христово. Али, истовремено, исто је толико несумњива религиозна веза Софије са Богородицом, веза која се открива у богослужбеној пракси и у религиозном схватању света наших предака.⁶⁷ За разум се јединствени доживљај и тада удвајао, при чему се разум колебао између Спаситеља и Богородице. Богослужбени ритуал то непобитно доказује. Већ у XVI веку наши припрости богослови се губе у покушају да разумски одреде идеју Софије: "Јер ови говораху како се освети црква Св. Софије у име Пречисте Богородице; а ови говоре како нема ту имена какво је у Русији познато, јер ово ниже од Мудрости само разумети се може".⁶⁸ Али, очигледно је да и западни посетиоци Цариграда не знају коме је посвећен храм Софије. У најмању руку, у својим описима цари-

градске Софије они дефинитивно прећуткују тему која нас занима;⁶⁹⁹ а један од крсташа, учесника заузимања Константинопоља, Робер из Кларија записао је у својој хроници на први поглед необичну изјаву: "Or vous dirai du moustier Sainte Souphie comme fais il estoit (Sainte Souphie en Grieu, ch'est Sainte Trinités en franchois) - сада ћу вам рећи о храму Свете Софије, како је он начињен (Св. Софија је на грчком исто што и Св. Тројица на француском)".⁷⁰⁰ Таква су већ стара неслагања по питању Софије. Ова колебања су се пренела и на савремене истраживаче. Док је за једне Софија *Реч Божија* или чак Пресв. *Тројица*,⁷⁰¹ други у Њој виде *Богородицу*, трећи оличење Њеног *Девичанства*, четврти *Цркву*, а пети *целокупно човечанство*, "Grand Être" О. Конта.

Морају ли се ова тумачења прогласити непомирљивима? Наравно, Реч Божија, Богородица, Девичанство, Црква, Човечанство, као разумски појмови међусобно су неспојиви; али, ако се окренемо одговарајућим идејама, онда те неспојивости више неће бити; и не само то; претходна - метафизичка - анализа ствари је већ показала узамјамну везу тих идеја. Не задржавајући се посебно на свакој од њих,⁷⁰² навешћу само неколико староруских тумачења, која пружају фину синтезу појединих аспеката Софије.⁷⁰³

Ево написа на икони Софије Премудрости на иконостасу Успенске цркве Троице-Сергијевске Лавре:⁷⁰⁴

"Лик Софије, Премудрости Божије, пројашљује неизречиву чистоту девичанства Пресвете Богородице. А Девичанство има лице пламено и изнад ушију траке: на глави круну царску и изнад главе има Христа, а на висини су прострта небеса. Тумачење: Лице пламено казује како се Девичанство уподобљује да Богу пребивалиште буде, јер је овај Бог који спаљује страсти телесне и просветљава душу девичанску. А што су траке изнад ушију и што анђели јесу - јер девичанство је са анђелима равно. А траке су јављање Светог Духа. А на глави јесте круна царска. Она показује како њена мудрост смирена над страстима царује. А изнад главе има Христа, јер је глава Мудрости Сил, Реч Божија. Он узљуби Девичанство Пресвете Богородице и ову кротку Мудрост и благоизволе да се од Ње роди у плоти. А небеса што су прострта казују како девичанска душа увек своју жељу за небесима има. А прележивање по прима казује чин старешинства и светитељства. У руци има скиптар који објављује царски чин. А крила орла и пламен на узношење и пророчанство: а птица ова када види ловца узлеће више; тако и они што девичанство љубе тешко ће уловљени бити од ловца ђавола."⁷⁰⁵

А у левици има свитак, у коме су записане незнање и скривене тајне Божије: јер су несхватљива девичанства божанска и анђелима и људима. А одежда света и престо који на њему стоји објављује пребивалиште другачијег света будућег. А на седам стубова утврђено је седам дарова Духа, које најави пророк Исаја. Ноге су на камени: јер Девичанство што се исповеда у вери Христовој стоји постојано молећи Бога: "На камени ме вере утврди". А који девичанство чувају, уподобљују се Пресветој Богородици. Ове заволе Јован Претеча: достојан буди крштења Христа, Бога нашега. Ове заволе Јован Богослов: достојан буди да паднеш на

грудн Христа, Бога нашега. Јер се Бог бесплотни и бестелесни радује чистоти и целомудрености душе. Прићи ће, рече, цару Делије после ње и Њој одаћи ће доћи у весељу и радовању. Ући ће у храм царев, то јест девичанске душе ће кроз Пресвету Богородицу прићи Сину њеном и Богу нашем. Амин".

Друга објашњења се не разликују посебно од управо наведеног и у основним моментима могу се сматрати идентичним. Али дозвољавам себи да наведем понешто од њих, пошто су слабо позната.

Тако у једном рукопису читамо (приметимо да т означава *списасо*, *тумачење*, а п питање):

"Привест је протумачена да је софија премудрост Божија. Црква Божија пречиста дјева Богородица, т другим речима душа челих искирењивага девичанства. Чистота кроткости мудрости истина, п има изнад главе Христа, т јер је глава мудрости сии реч Божија, а прострта су небеса преузвишености моје, т јер спусти небеса, сиђе, сиђе у дјеву чисту. Јер пошто их воли девичанство јесу Богородице достојне. Јер она роди сила и реч Божију Господа Исуса Христа, а који воле девичанство рађају речи угодне. Које неразборитост поучавају. А ову заволе претеча крститељ крсти се правила девичанства показа суров живот за Бога. А има девичанство лице девичије пламено, т јер је пламен божанство уништава страсти пропадливе, а просветљује душу чисту. А над ушима има граке које анђели имају т живије чисто са анђелима једнако јесте, а граке су пребивалиште светог духа. На глави јој је круна царска, т кротка мудрост страстима царује а доле су бокови опасани т знак старешинства и светости. А у руци држи скиптар т царски чин. И крила има огњена, т преузвишено пророчанство ума брзо (?) показује веома, јер као птица небеса који мудрост љуби када лонца видео буде, лице узалеће. Тако они који девичанство љубе неће од лонца ђавола уловљени бити. У левици има скитак исписан, т У њему су познате тајне скривене. Реченога писаница видети што нам је дато, насхватајуца бијаше суштина божанског деловања ни анђелима, ни људима. А олећа света и престо на њему стајаше т Друго света пребивалиште објављује. Успрјеча је на седам стубова т Седам дарова духовних. Како је у пророчанству исаијинском писано. А ноге на камену стоје т На седам њу каменова начинити цркву моју. И попово ме на камену вере успри, софија премудрости Божија т Светиња саборна апостолске цркве девичанство је лик Божији од дјеве се господ родио. Девичанство је попут бесплотног и бестелесног Господа који се толико чистоти и нетрулежности нацију радује девичанство испуњава створење горње. И анђели који падоше у њему су оскудни, колико је само за човека смртног такво девичанство брачно чистије како по лику Божијем нама јесте живети лепо Христа достојно девичанство плоти трулежности и пороку уклања се. А дивно је непропаљиво бити за човека нетрулежно који је у чистоти опалошење христово. Непропаљиво ће од дјеве доћи рече цару дјева његова. И зато не гугује јер нам сам обећање изрече. Јер како њу ја ту бити и слуга мој ће бити".⁷⁰⁶

Исто такво, само нешто сажетије тумачење налазимо у једној рукописној илустрованој Апокалипси⁷⁰⁷, испод натписа: "О софији премудрости Божијој претписано са месне иконе која је у новгороду великом". То тумачење почиње речима: "Цркве Божије софија пречиста дјева Богородица, итд."; а завршава се речима: "Јер њу на седам каменова начинити цркву моју. И опет рече на камену ме

вере утврди." То је веома важно. Очигледно, размишљање о предности безбрачности у односу на брак и радикално-аскетски манихејски тон на крају претходне "Приповести" је *каснији* додатак, ако је уопште дозвољено у датом случају извлачити закључак од старости рукописа на старост редакције. Још додајем да се на стр. 72. налазе апокалиптичке минијатуре које се односе на софијанске теме.

У рукописној "Књизи Алфавита" или прецизније, Речнику по азбучном реду, из XVII века⁷⁰⁸, поново се налази *"Тумачење слике Св. Софије премудрости божије"*. Софија је црква божија - пречиста дјева-богородица - то јест де[в]јствена душа неизрецивог девичанства чистота, итд."

Неколико сличних тумачења постоји и у Библиотеци Свето-Тројицке Сергијевске Лавре.⁷⁰⁹ Тако се, на пример, у рукописној Апокалипси⁷¹⁰ с тумачењима каже: "Товори одабрани из многих књига различитих списа. Поч. Говор о премудрости. Неисказивог девичанства чистота смирене мудрости истина има изнад главе Христа"; на страни 150. тумачење три стиха испод заглавља: "У св. Софији постоји комора Соломона, сина Давидова, од камена другог [драгога?] начињена, а на њој су написана три стиха јеврејским и самаријанским словима..." А на белом листу испред књиге налази се *ex-libris*: "Ово је свето Откровење Јована Богослова и јеванђелисте Апокалипса, и у њој тумачења, и других забележака безброј, мудрих непојмљиво. А ово је књига Зосиме митрополита читаве Русије" [Зосима је био митрополит од 1491-1494. год.]

У другом рукопису из XVI века налази се "Реч св. Софије о Премудрости Божијој. Поч. Цркве Божије Софија пречиста Дјева Богородица..."⁷¹¹

Тесна веза Софије и Богородице јасно је забележена у црквеном појању. Тако, у московској Софијској цркви, у близини трга Лубјанка, постоји посебна служба св. Софије и у икосу те службе, која се врши 15. августа, говори се о девичанској Души Мајке Божије, као о Цркви и о Софији:

"...заступишћу света, пренепорочнују Невесту, Дјеву усудих се да опеам, која јеси девичанску душу цркву своју божанску утврдила и одаплоћена ради Речи твоје Софију Премудрост Божију имсповнала јеси. - Зрак њен пламени приказала јеси, а из ње потече огањ Божанства твојега, то јест јединородни Син твој!"⁷¹²

Неки делови те службе, као паремије, стихири у литији и стихири у напеву, позајмљени су из службе Успења Пресвете Богородице; значајно је при томе да је дотична позајмица учињена свесно и да се закључује следећом напоменом: "Тога ради Служба је као и остало, што је намењено празнику Успења Пресвете Богородице, пошто је она црква одуховљена премудрошћу, и Речју Божијом, која

се зове *Софија*".¹³ Другим речима, поново се потврђује да је Софија заиста Богородица, храм ипостасне премудрости, Речи Божије.

Скрпеће на себе пажњу и та околност да се Софија празнује на дан *Рождества Богородице* (у Кијеву) или на дан *Успеоња* (у Вологди).

То је један низ тумачења Софије. А у другим, као на пример у "Зборном Оригиналалу грофа Строганова", Премудрост се директно назива *Силом и Речју Божијом*.¹⁴ На потпуно исти начин у горе поменутој "Служби Софији" Софија се понекад скоро идентификује са Богом-Речју.¹⁵

Тако су Софију тумачили наши преци. Одмах је по тону видљива разлика између тог тумачења и тумачења византијских Грка. Обузета *богословском спекулацијом*, *Византија* је доживљавала Софију у аспекту њеног спекулативно-догматског садржаја. Софија је, по схватању Грка, у првом реду предмет *созерцања*. А наши преци, који су преузели од Византије готове догматске формулације, дуплом су прихватили *поданг* и непорочност, заволели су *чистоту и светост* појединачне душе. И тада се Софија у њиховој свести указала својом другом страном, у аспекту *целомудрености и девичанства*, аспекту духовног *савршенства и унутарње асноте*. Коначно, наши савременици, који су маштали о *јединству* целокупне твари у Богу, читаво своје размишљање су усмерили на идеју мистичке *Цркве*. И Софија им је показала своју трећу страну - аспект Цркве. Теодор Бухарев, Ф. М. Достојевски, В. С. Соловјов, "неохришћани", католички модернисти, итд.¹⁶ - то су они правци који поново за себе налазе симболички израз у софијанским иконама. А шта је данас Софија?

"То је Велико, владалачко и женствено биће које, пошто није ни Бог, ни вечни Син Божији, ни анђео, ни свети човек, добија поштовање и од довршитеља Старог Завета и од родоначелнице Новог. А ко је пак оно - говорио је у свом говору о Конту 1898. године *В. С. Соловјов*"¹⁷ - ко је оно, ако не најистинитије, чисто и потпуно човечанство, највиши и свесобухватни облик и жива душа природе и насељене, која је вечно сједињена и у временском процесу се сједињује с Божанством, и која с Њим спаја све што јесте. Несумњиво је да је у томе пуни смисао Великог Бића, које је делимично наслутио и појмио Конт, а које су у потпуности дубоко осетили, али уопште нису схватили наши преци, богобојажљиви градитељи софијских храмова". Краће, Софија то је Памјат Божија, у чијим светим недрима је све што јесте и изван које је Смрт и Безумље."

То су три аспекта идеје Софије. Постоји један значајан приказ /фреска/ који их сједињује у себи - сва три. То је управо зидна слика у предворју, десно од самог улаза, у Успенској цркви у Костроми. У низу непрекидних медаљона, који се налазе један испод другог, ту су: Бог Отац, Исус Христос, Софија (с натписом: *Иис. Хр.*), Мајка Божија Навеститељка у осмокракој звезди и, коначно, Црква коју представља св. Престо, поред кога стоји ап. Петар, потом скуп пророка и светитеља, једном речју читав мистички ланац домостројитељства. Овај приказ је занимљив у највећој мери и жао ми је само што не постоји његова фотографија.

Аналоган је међусобни однос иконских сижса у спољашњем олтарском зидном сликарству истог храма: у средини слике је приказана Пресвета Тројица, Лево од Ње - Мајка Божија, која седи на престолу, а десно Софија, новгородске редакције. Изнад Софије су четири анђела, а са страна Мајка Божија и Јован Претеча и скупови светитеља.

Три главна аспекта Софије-Премудрости и три типа Њеног разумевања у различитим временима и код различитих људи, наизменично задобијају превласт. Узвишеност богословског созерцања, подвиг унутарње чистоте и радост свеопштег јединства - тај тројичли живот вере, наде и љубави распада се у људској свести на посебне животне моменте и само у Утешитељу добија своје јединство. Али ми не треба да заборавимо да је само у *томе јединству* - снага и смисао свакога од њих. Само кроз превладавање плотске, земаљске рационалности указује се, као снежни врх из сивкасто-модре јутарње магле, "Стуб и Тврђава Истине".

Питање је у каквим животним условима заиста долази до подвига тога самопревађавања? Ти услови су у *томе* да се својој души покаже претходно, делимично превладавање телесности и да се она тиме задобије за подвиг.

Софија - та истинска Твар или твар у Истини, појављује се претходно као *наговештај* преображеног, одуховљеног свега, као за друге неопажљиво јављање оног узвишеног у оном земаљском. То откривење се одиграва у личној, искреној љубави двоје, у пријатељству, када ономе који воли, *унапред*, без подвига, полази за руком кршење само-идентитета, укидање граница Ја, излазак из себе и задобијање свога Ја у Ја другог, у Ја Друга. Пријатељство, као тајанствени настанак *Ли*, јесте она средина у којој почиње от-кривење Истине.

ЈЕДНАЕСТО ПИСМО: ПРИЈАТЕЉСТВО

Пријатељу и брате далеки!

У бескрајним круговима веје вејавица; финим снежним прахом засипа прозор и удара у прозорска стакла. На грм - испод прозора - полагао је ледени нанос и та снежна пирамида расте сваког трену. ПUTEЉци се пуше; када покушаш да изађеш напоље, испод ногу избија снежни дим. *Фију, фију!* - звижди кроз отворе одушка на пећи; с налетима ветра завија из оцака. Увек изнова ковитлају се снежни бели вихорови. С дрвећа је оборен зимски украс и оно стоји са огољеним, раширеним гранама које се увијају.

Ослушкујеш хуку у оцаку, *фијуке* одушка. Душу обузимају мутне успомене (или предосећања?) и чини се као да тоне у хук. И чини се још као да се читав прегвараш у *хучећу вејавицу*. Прозор је већ допола завејан. Соба лагано тоне у полумрак сутона. Нејасна модрикаста сена пада на предмете. Палим кандило. Светлије је, злати се светлосни сноп. Палим још испред Мајке Божије мирисну медну свећу од ћилибарско-жутог воска, коју донесмо *оданде* где смо заједно пловили. Убацујем неколико зрна воска у глинену кадионицу у којој тиња жеравица и дувам у жар. Праменови дима се шире у свим правцима; потом се преплићу и мешају у модрикаст усковитлани облак.

Нека међава завеје прозорско окно. Добро је тако. Тако снажније гори кандило унутра, дим када је миомириснији, равномерније гори воштаница. Опет сам с тобом. Сваки дан се сетим печега о теби, а потом седам да пишем. Тако, из дана у дан, неприметно клизи мој живот ка "опој обали" да бих, макар *отуда*, могао да угледам тебе,

"што си љубављу смрт
и смрћу патње победио"

Данас непрестано мислим на онај мразовити и снежни дан, када смо ишли у скит *Параклит*. Пролазили смо кроз шуму. У дубоком снегу скоро да није било пртине и ми смо сваког часа пропадали у њега. Али ипак смо се пробии. Тих неколико дана је оставило трага као читав живот. Пост, заједничка молитва пред великим распећем. Ноћу смо устајали; било је хладно. У помрачини смо се тешко пробијали до цркве, кроз сметове. Спуштајући се доле, под земљу, посртали смо. У цркви полумрак, као у гробу. Сећаш ли се прастарог схимонаха, потпуно погрбљеног - као

преп. Серафим? Сећаш ли се о. Павла, младог монаха-подвижника, који се причешћивао заједно са нама? Већ тада се видело да неће још дуго живети; да ли знаш да је он, ето, заиста убрзо после тога и умро од прекомерног одрицања? Заједно смо се причестили; тиме је положен заметак свега онога што ја сада поседујем. Па није нам узалуд толико пута говорио наш авва Исидор (тек после његовог одласка одавде почињем да схватам скривени смисао свакодневних, одлучних речи):

"Утврђен је брат од брата као тврди град". Управо то и желим да колико-толико разјасним у овоме писму.

Она духовна активност у којој и путем које се стиче знање Стуба Истине јесте љубав. Али то је *благодатна* љубав која се пројављује само у прочишћеној свести. Она се мора још и достићи, дугим (ох, дугим!) подвигом. Да би се тежило њој, која је незамислива за твар, мора се примити почетни подстицај и мора се имати подршка у даљем кретању. Такав подстицај може бити тако обично и разуму тако несхватљиво откривење људске личности; у ономе који га доживљава, то откривење се објављује као *љубав*: "Љубав - каже Хајнрих Хајне - то је ужасан душевни земљотрес". Кажем *љубав*; ту реч и користим и не користим у оном значењу које је имала раније¹⁹, у четвртном писму, јер *ова* љубав није као *она* и, истовремено, и јесте наговештај *оно* љубави, која се очекује. Љубав изазива потрес читавог човековог бића и након тог стреса, тог "душевног земљотреса", он *може* да тражи. Љубав му одшкрињује двери горњих светова и оданле тада удара свежина раја. Љубав му "попут сна најфинијег" показује блистави одсјај "уточишта" - на тренутак скида с твари прашњави покров и, макар на једном месту, открива му њену Богом створену лепоту; омогућава да се заборави владавина греха, избежумљује, казује одлучно "стој" бујици збрканих помисли самости и унапред убеђује: "Иди и у читавом животу пронађи оно што си видео у обрисима и само на трен." Да, само на трен. И, вративши се себи, душа тугује за изгубљеним блаженством, муче је слатка сећања, као што је речено:

"Тренутка ја се сећам сјајна,
кад преда мном се ти појави,
ко привиђење, као тајна
и ко лепоте гениј прали"

Сада се душа налази пред избором: или утонати у грех, који разара личност или се, пак... украсити узвишеном лепотом.

¹⁹ Стих из песме А. С. Пушкина "А. П. Керн" у превалу Г. Крклеца (прим. прев.).

После момента ероса, у платоновском значењу речи, у души се пројављује φιλία, најузвишенија тачка земаљског и мост ка небу. Стално се јављајући у лику вољеног одсеја прастворене лепоте, она уклања, премда претходно и условно, границе уPOSEБЉЕНЕ самости која и јесте усамљеност. У пријатељу, у другом у томе другом ја онога који воли, онај који воли налази извор наде у победу и симбол онога што ће доћи. И њему се ту указује претходна једносушност и, према томе, претходно знање Истине. Управо на тај врхунај људског осећања се и спушта небеска благодат те љубави. Али, да би се јасно представиле нијансе овде поменутих појмова, нужно је проникнути у смисао који је присутан у грчким глаголима љубави: само језик Хелена непосредно изражава ове нијансе.

У грчком језику постоје четири глагола љубави како би се у речима фиксирани различити аспекти осећања љубави: то су управо: έρω, φιλεῖν, στέργειν и ἀγαπάω.

1. - έρω или, песничким језиком, έρωσθαι, значи усмевати на предмет целокупно осећање, предавати се предмету, за њега осећати и доживљавати. Овај глагол се односи на љубав-страст, на упорну и чак чулну жељу. Отуда је έρως заједнички израз за љубав и њен патос, а исто тако за љубавну жељу.

2. - φιλεῖν је најприближније нашем "волети" у његовом општем значењу и супротставља се μισεῖν и ἐχθαίρειν. Нијанса коју изражава овај глагол љубави јесте интимна наклоност према особи, која настаје из душевног заједништва и блискости и зато се φιλεῖν односи на сваки облик љубави између особа које се налазе у било каквим суштински-блиским односима. Посебно, φιλεῖν (са или без додата τῷ σκόρπῳ, ὑπὸ τῷ) означава спољашње изражавање те унутарње блискости - љубити. Као оно што задовољење налази у самој блискости оних који се воле, φιλεῖν укључује и моменат задовољености, самозасићености; према објашњењу старих лексикографа, φιλεῖν значи "ἀρκεῖσθαι τινί, μηδὲ πλεον ἐπιζητεῖν - бити задовољен нечим, ништа више не тражити". Али, с друге стране, као осећање које се природно развија, φιλεῖν нема никакву моралну или, прецизније, моралистичку нијансу. Φιλία, φιλότης означава пријатељски однос, нежни израз љубави који се односи на интимно расположење оних који се воле. Посебно, φιλία је пољубац.

3. - στέργειν не значава страсну љубав или наклоност према особи или ствари, нити позив ка објекту који одређује нашу жељу, него спокојно и непрекидно осећање у дубини онога који воли, тако да, на основу тог осећања,

200
В
110
2

онај који воли проглашава објект љубави за нешто њему интимно-припадајуће и у томе проглашавању задобија душевни мир; στέργειν се односи на органску, родбинску повезаност, која се услед те урођености не може раскинути, чак ни злом. Таква је нежна, спокојна и сигурна љубав родитеља према деци, мужа према жени, грађанина према отаџбини. Значење у складу са στέργειν има и изведеница στούρη.

4. - ἀγαλῶν указује на рационалну љубав, која се заснива на процени онога што се воли и зато није страсна, није патрена и није нежна. У погледу те љубави ми можемо пружити себи рационално образложење, јер је у ἀγαλῶν мање осећања, навика или непосредне склоности него уверености. У генералној употреби глагола љубави, ἀγαλῶν је најслабији израз и највише личи на наше ценити, уважавати. И што више места добија разум, то је слабији аспект осећања. Тада ἀγαλῶν може значити чак "процењивати исправно, не прецењивати". Пошто је процена поређење, избор, онда ἀγαλῶν обухвата појам слободне, олабирајуће усмерености воље. - Занимљиво би било објаснити ετιμολογ речи која се анализира; али, на жалост, покушаји етимологије ἀγαλῶν нису дали никакве дефинитивне или чак колико-толико поуздане закључке. По Шенкелу, ἀγαλῶν је повезано са ἀγαλλομαι - задивљујем се, усхићујем се и, можда, са ἀγυ - задивљеност, запрепашћење, ἀγανός - достојан дивљења, племенит, ἀγαλλω - славим, украшавам, γαίω - поносим се, радујем се, γαύνομαι - радујем се, веселим се и с латинским gaui, gaudium, gaudere.⁷²⁰ Ако је заиста тако онда ἀγαλῶν очигледно означава "бити обрадован нечим". Али постоје и другачија објашњења. По Прелвицу ἀγαλῶν потиче од ἀγα (или ἀγαν), тј. "веома", "врло" и од ᾱρα, који улази у λαμβάνω - узимам, стичем, тако да је ἀγαλῶν - "веома узимати", sehr nehmen.⁷²¹ У смислу - жудно, жељно. Па ипак, ова Прелвицова хипотеза је одбачена у каснијим истраживањима Бругмана, Фика и Лагеркранца. Сумирајући резултате, аутор најновијег етимолошког речника Е. Буазак изјављује да је етимологија ἀγαλῶν - "obscure, мрачна".⁷²²

Изведенице од ἀγαλῶν су: ἀγάλησις - љубав уопште, без повезаности с чулношћу или осећајношћу, и ἀγάλητις - омиљени предмет.

Међусобни однос четири глагола љубави је овакав: глагол ἀγαλῶν се умногоме подудара са φιλεῖν, али, као онај који се односи на рационално-морални аспект духовног живота, он не обухвата идеје о жељеном чину, који потиче

непосредно од срца и који би манифестовао унутарњу склоност; ἀγαπᾶν је лишено за φιλεῖν уобичајених нијанси "чинити жељно", "осећати наслaду" (пољубац и јесте једно од таквих "жељних", непосредних изражавања осећања), *чинити из навике*. Ова разлика између φιλεῖν и ἀγαπᾶν описује се код Аристотела²³ следећим поређењем двају глагола: καὶ ὁ φίλος τῶν ἡδέων. τὸ τε γὰρ φιλεῖν ἡδὺ (οὐδεὶς γὰρ φίλινος μὴ χαίρων οἶνω) καὶ τὸ φιλεῖσθαι ἡδὺ φαντασία γὰρ καὶ ἐνταῦθα τοῦ ὑπάρχειν αὐτῷ ἀγαθὸν εἶναι, οὗ πάντες ἐπιθυμοῦσιν οἱ αἰσθανόμενοι, τὸ δὲ φιλεῖσθαι ἀγαπᾶσθαι ἐστὶν αὐτὸν δι' αὐτόν, то јест: "И пријатељ се убрја међу угодности - каже Аристотел - јер је волети једнако угодно (нико, наиме, не пије вино ако му не прија) као и бити вољен; јер се тада у човеку рађа мисао да поседује одређено добро које прижељкују сви осећајношћу обдарени људи: *бити вољен - φιλεῖσθαι - у суштини значи бити цењен - ἀγαπᾶσθαι - ради самога себе*", тј. бити вредан не због некаквих узрока који су спољашњи за онога ко воли, него управо због себе *самог*."²⁴

На тај начин, φιλεῖν је склоност која је сједињена са највољенијом *особом* и изазвана блиским заједничким животом и јединством у многим стварима; а ἀγαπᾶν није склоност, која је сједињена са самом особом, већ пре с њеним *обележјима*, с њеним *својствима*, и стога склоност која је помало безлична, апстрактна. Управо зато φιλεῖσθαι може да буде објашњено преко ἀγαπᾶσθαι посредством додатка αὐτόν δι' ἑαυτοῦ. Ἀγαπῶν има у виду *особине* особе; *φιλῶν - њу саму*. Прво је свест о својој склоности, прорачунавање и одмеравање, а у другом она се показује непосредно, мила му је. Зато је ἀγαπᾶν обојена морално, а φιλεῖν не подрима никакву моралну нијансу; јер φιλεῖν означава љубав природне склоности, исконски *не слободну љубав*, ἀπάγῃ, а ἀγαπᾶν љубав као тежњу воље коју одређује разум, слободну љубав, diligere (посебно се овај последњи момент јасно показао у библијској терминологији) и зато Аристотел ἀγαπᾶν, προαιρεῖσθαι, διώκειν користи као синониме.²⁵

Што се тиче односа φιλεῖν према ἐρᾶν, они су исто тако умногоме подударни по садржају, само се ἐρᾶν односи на афективну, чулну и патолошку страну љубави, а φιλεῖν на унутарње прожимање и блискост.

Коначно, στήνῃ не означава ватрену страст, ἐρῶς²⁶ нити личну склоност која настаје према човеку, φιλία, нити благонаклону процену његових особина, ἀγάλη, једном речју, није осећање које настаје код човека као засебне лич-

ности, него *приврженост, нежност и љубазност* која природно припада човеку у односу на особе с којима постоје свакодневни, суштински, *под-лични* односи: *στωρῆ* је, првенствено, *родно осећање*, док су остала, тј. *ἔρως, φίλια, ἀγάπη* - *лична*.

Резимирајући, у *φίλεῖν* је могуће запазити следеће карактеристике:

1. - *непосредност* настанка, који се заснива на *лично* додиру, али није условљен само органским везама – природност.

2. - *проницање у човека самог*, а не само процена његових квалитета.

3. - *тихи, присни, не-разумски* карактер осећања, али, у исто време, и *не страсти*, импулсивни, необуздани, нити слеп и буран.

4. - *блискост* и, при том, *лична, интимна*.

Дакле, грчки језик разликује *четири* усмерења у љубави: силовити, необуздани *ἔρως* или љубав осећања, *страст*; нежну, органску *στωρῆ* или родну љубав, *приврженост*; прилично сувопарну, рационалну *ἀγάπη* или љубав процене, *уважавање*; присну, искрену *φίλια* или љубав интимног прихватања, личне блискости, *наклоност*. У суштини, ниједна од тих речи не изражава ону пријатељску љубав, о којој се ради у овом писму - љубав која садржи у себи моменте *φίλια, ἔρως* и *ἀγάπη*, што су стари делимично и покушали да изразе сложеницом *φιλοφροσύνη*. Али, у сваком случају, од свих ових речи теми се највише приближава *φίλεῖν* са изведеницама. Тим поводом ћемо разјаснити неколико етимона и употребу речи *φίλος*, у поређењу са синонимним речима управо те основе.

Φίλος потиче од заменичког корена **Σφε* (који у руском звучи "свој"), који чини основу четири синонима:

1. - <i>ῥῆτις</i> или <i>ἔτης</i>	<i>*Σφε</i>
2. - <i>ἐταῖρος</i>	
3. - <i>φίλος</i>	
4. - <i>ἴδιος</i>	

Дакле, према основи, *φ-ι-λ-ο-с* означава "свог" човека, блиског човека. Али, и остале изведенице од основе *Σφε* означавају "свог". Каква то нијанса разликује *φίλος* од сваке од њих?

1. - *хомеровско ῥῆται* - то су оне особе с којима се често среће, према којима се обично присно понаша. *ῥῆται* би се могло превести збирним "знати /познавати/" које означава круг позналства, пријатеља, уопште свих познатих

људи, и које се користи у вороњешком наречју;⁷²⁷ то је оно исто што и старије црквено-словенско "знаемые" - као на пример у Пс 88, 18: "Удалио си од мене друга и пријатеља, познаници моји сакрили су се у мрак".

2. - *этаίροι* код Хомера означава савезнике, оне који учествују у заједничком подухвату; зато је већ Аристарх објаснио *этаίροι* преко *συνεργοί* - са-радници. "Ετης је старији облик исте речи *этаίρος*, али у свом садржају није ограничен било каквим суфиксом. 'Εταιρία и *εταιρεία* су *савезништво*.

Са *этаίρος* истозначно архаично руско *товарь*, тј. *товарищ* /друг/, исто као и облици од *мила* те речи *товарищ*, *товариш*, *товарыш*, по објашњењу Ст. Микуијког⁷²⁸, потиче од **vač* - крити, прекривати, и значи, заправо, *заштита*, *заштитник*. Руско старинско *товарь*, *товари*, тј. *логор*, ратничко насеље, значи, заправо, *заштита*. Слично томе и мађарско *vár* - *тврђава*, *утврђење* значи, заправо, *заштита*. Што се тиче речи "то", она је показна заменица, која се чује у: руском *то-пырился* (из *пырился*), литванском *toligis* (из *ligus*) - једнак, раван; пољском *tojad* (из *lody*) - отровито биље; чешком *roztočnity* (*roz to mity*) - врло драг. Ово "то" је, највероватније, идентично с одређеним чланом, који се користи у бугарском језику и до данас у неким северним наречјима руског језика - посебно у костромском.

3. - *φίλος* - пријатељ - онај с којим нас повезује веза узајамне љубави; *φιλία* - пријатељство. Међусобни однос *φίλος* и *этаίρος* је овакав: у односу према *φίλος* увек смо добро-намерни, јер, услед одсуства те добре намере, *φίλος* за нас престаје да буде такав; насупрот томе, *этаίροι* су случајни другови, другови с којима само идемо ка општем задатку који смо заједно предузели. Дакле, ако су *φίλος* и *этаίρος* међусобно супротстављени, онда *прва* реч означава онога ко је блиско и интимно везан путем љубави, а *друга* једино друга; и чак: *этаίρος* понекад означава само политичког, унутар-партијског савезника. 'Εταιροι су повезани привременом, случајном и спољашњом везом, а *φίλοι* - нераскидивом (у крајњој линији она *треба* да буде таква), иманентно-пужном и духовном. У томе смислу је тачна једначина: *φίλος* = *πιστός* *этаίρος*; пријатељ је верни друг, веран до краја и у свему; зато је *πειράσθαι φίλων* - *искушаваати пријатеље*, знак неповерења и недостатка пријатељства.

О тој разлици *этаίρος* и *φίλος* говорили су већ стари граматичари. Тако су, по *Λιονију*, "έταιρος и φίλος различити. Јер *φίλος* јесте и *этаίρος*; *этаίρος* уопште није *φίλος*. Зато и о ветру Хомер (Од. 11,7) каже: "Друг прави једра надувеног", и иначе: *φίλος* се уобичајено називају сви који поштују међусобне дужности *της φιλίας*; а *этаίροι* су они који се уопште налазе у заједници и који сарађују - *ἐν συνηθείς καὶ ἐν συνεργίᾳ*".

4. - Коначно, реч *idios* значи "свој сопствени", насупрот ономе што нам је заједничко са многима, тј. *κοινός*, *δημόσιος* и сл.; *idios* је особеност, тј. особа, личност или ствар у њеној *супротности* према другима, који имају своју посебну природу.

Такво је природно, људско значење глагола љубави и њихових изведеница. Али им је Свето Писмо, пошто је прихватило неке од њих, у својој употреби речи додало нови смисао, продуховило их и испунило идејом благодатне, божанске љубави, при чему је унутарња енергија речи постала обрнуто пропорционална оној људској енергији, која је била повезана с речју у класичном језику.⁷²⁹

Речи *ἔρᾱν*, *ἔρως* скоро су одстрањене из књига Старог Завета (у Септуагинти) и уопште нису допуштене у књигама Новог Завета. Ипак се мора приметити да су и термини *ἔρως*, *ἔρᾱν* пронашли себи место у подвижничким списима. Оци-мистици, као што су Григорије Ниски, Никола Кавасила, Симеон Нови Богослов и други⁷³⁰ користе те термине за означавање највише љубави према Богу; подсећам, посебно, да код Симеона Новог Богослова читаво обимно дело о љубави према Богу чак у наслову има "Ἐρωτες, тј. "Εросе". *Φιλεῖν* се у Светим списима продуховило и почело је да изражава хришћанска схватања љубави, која су се ослањала на личну наклоност и лично општење. И, коначно, безбојно и сувопарно *ἀγαπᾶν* испуњено је духовним животом, а у ново-формираном, особено-библијском *ἀγάπη*, почело је да изражава присну, васељенску љубав, љубав највише духовне слободе. У неким случајевима *φιλεῖν* и *ἀγαπᾶν* су скоро узајамно заменииви; а у другим се диференцирају. Тако се, тамо где се ради о *заповести* љубави према Богу и према ближњима, увек говори *ἀγαπᾶν*; и (где се ради) о љубави према непријатељима, треба (да се говори) *само* *ἀγαπᾶν*, а никада *φιλεῖν*. Насупрот томе, о интимно-личној љубави Господа према Лазару (Јн 11, 3,5,36), баш као и о Његовим односима према Вођеном Ученику (Јн 20,21; в. 13,23; 19,26; 21,7) наизменично се говори *φιλεῖν* и *ἀγαπᾶν*.

Употреба речи *ἀγαπᾶν* у ново-заветном језику укратко је оваква:

а) *ἀγαπᾶν* се ставља увек тамо где се ради о тежњи воље (Мт 5, 41, 44; 1,9 и др.), а исто тако и тамо где се наклоност заснива на вољној одлуци, на избору објекта љубави (Јевр 1,9; 2 Кор 9,7; 1 Пет 3,15; Јн 13,19; 12,43, 21, 15-17; Лк 6,32). Да би се било шта схватило из разговора Господа с Петром (Јн 21,15-17), тако битног - по мишљењу католика - за оправдање њихових претензија, мора се узети у

обзир разлика у значењима овога или онога глагола љубави. Васкрсли Господ својим поновљеним питањем показује Петру да је он прекршио *пријатељску* љубав - *φιλία* - према Господу и да се сада од њега може очекивати само општељудска љубав, само она љубав коју сваки Христов ученик нужно исказује *свакоме*, чак и своме непријатељу; управо у том смислу Господ и пита: *ἀγαπᾷς με*. Смисао питања је очигледан; али, да би се он исказао на руском, потребно је развијање текста, па макар и на овај начин: "Некада си био Мој пријатељ. Сада, пошто си Ме се одрекао, не вреди чак ни говорити о пријатељској љубави. Али постоји друга љубав, коју треба осећати према свим људима. Осећаш ли ти за Мене, макар, *такву* љубав?" Али Петар не жели чак ни да слуша такво питање и тврди истинитост своје *личне, пријатељске* љубави: *Φιλῶ σε* - пријатељ сам Ти ("Ти знаш да те љубим"). Ето зашто се он *"ражалостио"* када, без обзира на ово поновљено уверавање у његову *φιλία* према Господу, Последњи пристаје да *говори само о таквој љубави* и само му је, при трећем упиту, рекао понајвише прекорним и неповерљивим тоном: *Φιλεῖς με; - љубиш ли ме?* Најпре Господ уопште није говорио о пријатељству и Петар се према његовом питању односио мирно. У Своју општељудску љубав према Господу он је био толико уверен да уопште није сумњао у њу и чак није сматрао за неопходно да одговара на *скривени*, бескрајно-фини прекор који се скривао у тим речима, на прећутну метафору. Можда он чак није ни схватао или није желео да схвати Господа у том смислу. Тако је било *два пута*. Тада Господ открива Своју скривену мисао и директно пита о пријатељској љубави. Управо то је и коснуло Апостола; "он поста жалостан што му рече трећом: љубиш ли ме" (Јн 21,17а). Зато се у његовом одговору и наслућују сузе: "Господе! ти све знаш, ти знаш да те љубим (да сам Ти пријатељ) - *ὅτι ὑπνώσκεις ὅτι φίλῶ σε*" (Јн 21,17б). Ако се има у виду неистоветност речи *ἀγαπᾶν* и *φιλεῖν*, тешко да је могуће разумети овај разговор као усталичење Петра у његовој апостолској части. Тешко је прихватити такво значење већ и зато што Петар уопште није поступио горе (ако није и боље) према свом Учителу него остали апостоли и, значи, ако је Петар изгубио своје апостолство, онда су то, у истој мери, и сви остали. Ниоткуда се не види ни то да би он, као отпадник, био одстрањен из општења с "дванаесторицом"; напротив, ни он за себе, а ни други за њега не виде било какву изузетну кривицу. Али, шта је заиста Петру било потребно? То је заправо обнова пријатељског, личног односа према Богу. Јер Петар се није

одрекао Исуса, као Сина Божијег; није рекао да се одриче вере у Њега, као Месију (па о томе га пису ни питали). Не, али је он повредио Господа као пријатељ пријатеља и зато му је био потребан нови завет пријатељства. Краће речено, анализирано место уопште не говори о црквено-хијерархијским догађајима, ако их разумевамо као устоличење Петра у апостолству или као његово обдаривање изузетним овлашћењима, него се тиче искључиво личне судбине и живота Апостола. Оно је *поучно*, али није догматско, тако да га католици узалауд наглашавају. Једино што се реченим објашњава, то је разлог зашто је Јеванђелист сматрао могућим да изузме 21. главу изван општег оквира излагања: очигледно, он није видео у њој нешто неизоставно значајно, а то се не би могло догодити уз њено католичко разумевање.

б) *ἀγαπᾶν* се користи тамо где се ради о избору и, као негативном избору, *не-узимању* у обзир - *eligere* и *negligere* (Мт 6,24; Лк 16,13; Рим 9,13;). Дакле, *ὁ υἱὸς μου ἀγαπητός* (Лк 9,35; Мт 12,18) је синонимно са Ис 42,1, при чему је то место у Септуагинти преведено прско *ὁ ἐκλεκτός μου*.

в) *ἀγαπᾶν* се користи и тамо где се говори о слободној - не природној - самилости (Лк 7,5; 1 Сол 1,4 и др.).

г) коначно, *ἀγαπᾶν* се тиче међусобног односа хришћана, који се *разоткрио у историји*.

А што се тиче *ἀγάπη* - речи која је, као што је речено, потпуно страна не-библијском, старом световном говору³¹, она управо означава такву љубав која вољном одлуком бира себи свој објект (*dilectio*), тако да постаје само-негирајуће и самилостно предавање себе за и због њега. Таква, *жртвовна љубав* позната је на световном тлу само као нагон, као дах опостраног, али не као одређење животне делатности. Управо зато се библијска *ἀγάπη* објављује не уз људске и релативне, него уз божанске и апсолутне особине.

Четворка речи љубави, то је једна од великих драгоцености из ризнице хеленског језика и тешко да је једним погледом могуће обухватити читав скуп предности, које разумевању живота омогућава тај савршени инструмент. Други језици не могу да се похвале чак ни нечим сличним у области идеје љубави; отуда бескрајни и бескорисни спорови и трвња, а управо отуда потреба да се измисли макар сурогат хеленске четворке, тј. да се уз помоћ неколико речи створи термин адекватан једној грчкој речи.

Такве сложене термине предлаже Арнолд Тајминкс у својој "Етици", која је објављена 1665 године³². Он, заправо, констатује следећа четири облика љубави:

Amor affectionis - љубав осећања,
Amor benevolentiae - љубав благонаклоности,
Amor concupiscentiae - љубав нагона,
Amor obedientiae - љубав поштовања.

У поређењу с грчким речима љубави, међусобни однос био би приближно такав да би требало упоређивати:

amor affectionis и φίλια,
amor benevolentiae и ἀγάπη,
amor concupiscentiae и ἔρως,
amor obedientiae и σπουή.

При томе треба поменути да Гајлинекс уз то признаје још и формалну могућност *нег*ог облика љубави, коју он назива апог *spiritualis* и коју описује као пасивну љубав бестелесног створења, као љубавну страст чистог духа. Али ту апстрактну љубав он скоро да не признаје за стварни ентитет, због чега је, највероватније, и не уврштаје у дефинитивну класификацију облика љубави. А што се нас тиче, ми смо, можда, спремни и да признамо да постоји посебна љубав, својствена бестелесној, "астралној" - али тиме не и духовној - структури и да се она, можда, остварује у визијама медијумске екстазе код спиритиста, биче-валаца, неких мистика, итд. Али, то стање је превише неистражено и није нам непосредно потребно: дозволићу себи да га не разматрам.⁷³³

Навешћемо схему, која сумарно приказује *Гајлинксове* погледе на љубав; примећујемо при томе да се неке мање противречности ове таблице објашњавају поновљеном редакцијом његове "Етике": сама "Етика" потиче из 1665. године, а "Напомене" уз њу из 1675. године.

(В. табелу).

Религиозно друштво спаја и одржава *двострука веза*. Најпре, то је лична веза, која иде од човека ка човеку и ослања се на осећање над-емпиријске реалности између чланова друштва као *самобитних* јединки, као монада. Друго, та спона постаје перцепција међусобних односа у светлу идеје о *читавом* друштву и тада објекат љубави више није појединачна личност, сама по себи, него је то читаво друштво које је пројектовано кроз личност. За *античко* друштво такве две споне су били ἔρως, као лична сила и σπουή, као начело рода; управо се у њима налазио темељ друштвеног бића. Насупрот томе, природна основа за *хришћанско* друштво као такво постали су φίλια у личној, и ἀγάπη у друштвеној сфери. И једна и друга сила су продуховљене и преображавају се, испуњене благодати, тако да су чак и брак, овај особени медиј за σπουή и старо пријатељство, где се првенствено пројављивао ἔρως, у хришћанству задобили нијансу продуховљених ἀγάπη и φίλια.

Бреди непосредно један за другим прочитати три дијалога, под једним истим насловом "*Гозба*": *Ксенофонт*ов, *Платон*ов и св. *Методија Олимпијског*⁷³⁵, да би се то

AMOR

AMOR DILECTIONIS <i>est quaevis humana mente singularitas;</i> non est ipsa Virtus, sed Prae- mium quoddam accidentale Vir- tutis, quod, ut subinde Virtutem consequitur, ita et subinde desi- tit. Љубав осећања Свако уживање у људској души; сама није врлина, али је некаква додатна награда врлини која, као што често прати врлину, тако је и напушта.	Ни једна ни дру- га ³¹ не чине вр- лину; и са и без пре, врлина може постојати, према без друге не може бити врлина, ова последња је при- марна него amor effectiois).	AMOR EFFECTIONIS <i>est quodvis firmitum propositum;</i> et non tatum firmitum Propositum faciendi quod Ratio faciendum esse decernit, pertinet ad Amorem effec- tionis, sed geenratim omne firmitum Propositum ali- quid agendi illo nomine entellegendum est. Делатна љубав Свака чврста намера, и не спада само чврста намера да се чини оно што разум налаже као обавезу у де- латну љубав, него се уопште под тим термином мора подразумевати свака чврста намера да се нешто чини, - чак неправда или освета. = amor resrecti finis-cui - сврховита љубав Често је изазива amor affectionis, али то спада у необузданост (intemperantia).	AMOR SENSIBILIS seu CORPORALIS, <i>qui est AMOR PASSIO aut AMOR AFFECTI- ONIS</i> Љубав чулна или телесна, која је љубав-страст или	AMOR SPIRITUALIS, <i>qui est approbatio quaedam</i> Апстрактна љубав, која је некакво одо- бравање. Овде до-	AMOR OBEDIENTIAE Љубав поштована. Та љубав и "чини врлину". А шта је врлина? = Virtus est propositum faciendi AMOR BENEVOLENTIAE aut benefascen- tiaae Љубав благона- клоности или до- бротинства. Уоп-	AMOR CONCLUPSCEN TIAE. Љубав пожуде, нагона (Понармење стада у врлину).

љубав нагона. Пошто је љуска душа сједињена с телом, ова љубав-страст (тј. пасивна љубав) јесте "свеукупно, једино и јединствено њено уживање"; њена имена су различита: <i>Laelitia</i>, <i>Deliciae</i>, <i>Jucunditas</i>, <i>Hilaritas</i>, <i>Gaudium</i>, <i>Jubilum</i>; оно што је слатко у <i>Desiderium</i>, у <i>Spes</i>, у <i>Fiducia</i> - то је пасивна љубав. Она није ни лоша ни добра, него индиферентна (<i>res indifferens</i>), <i>adiaphora</i>. Понекад она изазива делатну љубав (<i>apog affectionis</i>); то се често догађа приликом обуке у врлини.	лази у први план оно одобравање, којим ми одобравамо своје сопствене поступке услед тога што су они у складу са разумом или врховним правилом (<i>ultra regula</i>). Али ту апстрактну љубав (<i>apog spiritualis</i>) људи "скоро уопште не цене - <i>pro nihilo fere ducunt</i>, јер су људи привржени својој чуљности - <i>addicti suis sensibus</i>".	<i>quod jubet Ratio</i>. Врлина јесте намера да се чини оно што налаже разум. Тако, крепосна љубав јесте <i>Amor qui ddam, qui lempre firmum propositum faciendi quod Recta Ratio faciendum esse decreverit</i> - таква љубав, која је показала чврсту намеру да чини оно што прави разум сматра обавезним да се чини.	ште не стада у врлину, а у односу према Богу не може да не буде срамна и грешна, јер бисмо ако постоји поставили себе изнад Бога и желили бисмо да будемо по части изнад Нjега).

оплемењивање и продуховљавање појмова љубави открило као запањујуће реалистично. И то поређење је утолико очигледније што су сва три дијалога написана по истој књижевној схеми и сваки следећи је свесно превазилажење онога претходног. Може се рећи да су сва три дијалога - спратови исте куће, изграђени на различитој висини, који имају отприлике идентичан распоред просторија. И док се у *Ксенофоновом* дијалогу анализира животињски живот, у *Платоновом* дијалогу је предмет људски живот, а код св. *Методија* - анђеоски живот. Тако, задржавајући тај тип организације који је својствен човеку, тај међусобни однос моћи и способности, који се налази у његовој природи, човек се уздиже све више, "према части звања вишњег" и продуховљује све животне активности свога бића.

Агатијски аспект хришћанског друштва - који се оваплоћује у прво-хришћанској еклесији⁷³⁶, црквеној општини, у монашкој киновији (*κείνο-βία* - опште-жиће), као свој врхунац има *вечери љубави* или *агане*⁷³⁷, које су се завршавале очигледно-мистичким, чак мистеријалним, заједничким кушањем Пречистог Тела и Часне Крви. У томе *цвету* еклесијалног живота је извор који напаја и сву осталу животну активност еклесије, почевши од свакодневног мучеништва узајамног ношења тегоба, па све до исповедања крвљу. Такав је, кажем, *агатијски* аспект живота. А *филијски* се остварује у *пријатељским* односима, који свој процват доживљавају у сакраменталном *брато-творењу* /братимљењу/ и заједничком кушању св. Евхаристије и који се тим кушањем напајају за заједничко подвижништво, заједничко трпење и заједничко мучеништво.

Оба аспекта црквеног живота, тј. *агатијски* и *филијски* аспект, братство и пријатељство, умногоме се одвијају међусобно *паралелно*; могао би се навести низ таквих облика и схема које подједнако спадају како у једну, тако и у другу област. Позивајући се на етимологију, истина мало вероватну, може се рећи да је *брат* - *онај који преузима животну брему*,⁷³⁸ онај који узима на себе крст другог. Било да је порекло речи *узимати* /*братъ* - прим. прев./ овакво или не, у сваком случају у суштини *брат јесте онај који преузима брему*. Али управо је такав и пријатељ. А, с друге стране, ако је пријатељ - друго Ја, зар се то исто не може рећи и о брату. У тачкама највише вишезначности, на својим врхунцима, оба тока, братство и пријатељство теже чак да се сасвим стопе, што је и разумљиво, јер причешћивање Христу кроз тајну св. Евхаристије јесте извор *сваке* духовности. Али, и поред тога, они се не могу свести једно на друго; свако је, *на свој начин*, неопходно у цркве-

ној економији, баш као што су, у вези с тим, на свој начин неопходни и лично стваралаштво и континуитет традиције: њихов склад даје двојединство, али не мешавину, не идентификацију. За хришћанина је сваки човек - ближњи; али свако уопште није пријатељ. И непријатељ, и мрзитељ, и клеветник, ипак је ближњи, али чак и оној који воли - није увек пријатељ, јер су пријатељски односи дубоко индивидуални и изузетни. Тако, чак и Господ Исус Христос назива апостоле својим *"пријатељима"* тек пред растајак с њима, непосредно уочи своје патње на крсту и смрти (Јн 15,15). Дакле, постојање браће, ма колико они вољени били, још не укида нужност пријатеља, и обрнуто. Напротив, потреба за пријатељем је још израженија због постојања браће, а постојање пријатеља обухвата у себе неопходност браће. 'Αγάπη и φιλία могу, само услед сопствене недовољне снаге, изгледати скоро као једно исто, онако како је, рецимо, *нечисти* брак "налик" на нечисту чедност, а на свом врхунцу је антиномично-повезан пар са врхунцем чедности. Али, што се изразитије и живописније "показа цвет моје душе", то је очигледнија, неспорнија *антиномичност* двају аспеката љубави, њихова противречна условљеност. Да би се живело међу браћом, треба имати Пријатеља, макар и далеког; да би се имао Пријатељ, пужно је живети међу браћом, нужно је у најмању руку духовно бити с њима. У ствари, да би се према *свима* односили као према самом себи, треба макар у *једноме* видети себе, *осетити* самог себе, неопходно је у томе једном схватати већ остварењу, макар и делимично, победу над самошћу. Тај *један* је Пријатељ према коме *агапијску* /ἀγάπη/ љубав осећамо као *последницу филијске* /φιλία/ љубави. Али, с друге стране, да се филијска љубав према Пријатељу не би изопачила у својеврсно *само-љубље*, да Пријатељ не би постао *напросто* услов лагодног живота, да би пријатељство имало дубину, неопходно је оспољавање и спољашње показивање оних моћи које пружа пријатељство, тј. неопходна је агапијска љубав према браћи. Φιλία у опште-црквеној економији (где су личности - "три мерице брашна", а Црква "жена") јесте *"κλασαц"*, а ἀγάπη је *"со"* људских односа, која штити од распадања: без прве нема класања, стварања црквеног човечанства, нема кретања напред, нема животног патоса; а без друге - нема иструљености, сабраности, чистоте и чедности тога живота, нема чувања начела и правила, нема уређености живота.

У својим *предосећањима* долазећег хришћанства старица је истицала и један и други аспект црквеног живота. Наравно, није потребно наводити примере. Корисније је с

два-три летимична потеза означити како је *касније* мишљење гледало на пријатељство (кажем: *"на пријатељство"*; јер је његов однос према *братству* довољно познат и на њега не треба подсећати⁷⁹).

Мистично јединство које се указује у свести пријатеља прожима све аспекте њиховог живота, позлађује и оно свакодневно. Одатле следи да и у области једноставне сарадње, напосто другарства, Пријатељ постаје величина чија је вредност већа него што она то емпиријски завређује. Помоћ Пријатеља задобија тајанствену и срцу драгу нијансу; корист од њега постаје светиња. Емпиријски моментат пријатељства превазилази себе, указује на небо и корењем ураста у земне, под-емпиријске дубине. Можда је - па и не само можда, већ је сигурно - управо у томе узрок оне упорности с којом су и стари и нови - и хришћани, и Јевреји, и пагани - славили пријатељство у његовом утилитарном, васпитном и животном моменту.

"Боље је двојици него једному, јер имају добру добит од свога труда. Јер ако један падне, други ће подигнути друга својега; а тешко једному! ако падне, нема другог да га подигне. Јоште, ако двојица спавају заједно, грију један другог; а један, како ће се згријати? И ако би ко надјачао једнога, двојица ће му одољети; и трострука врца не кида се лако" (Проп 4, 9-12). То је што се тиче узајамне помоћи у животу. Али још: узајамним брушењем и прилагођавањем пријатељи се међусобно васпитавају: "Гвожђе се гвожђем оштри, тако човек оштри лице пријатеља својега" (Приче 27,17). Сама је близина пријатеља радосна: "Уље и кад весели срце, тако је пријатељ слadak свјетом срдачнијем" (Приче 27,9). Пријатељ је ослонац и заштита у животу: "пријатељ је верни заштита поуздана; ко је њега пронашао, пронашао је уточиште. Пријатељ верни цене нема и нема мере његова доброта. Пријатељ је верни животу лек и они који се Господа боје пронаћи ће га. Онај који се Господа боји пријатељство своје тако гради да, какав је он сам, такав постаје и пријатељ његов" (Сир 6,14-17).

Кроз утилитарно-практичне представе о користи и пријатности пријатељства овде се јасно назире *духовна* оцена пријатељства и она постаје још очигледнија и јаснија, ако се сетимо оних обавеза које се захтевају у односу према пријатељу. Прави пријатељ се препознаје тек у невољи: "У свако доба љуби пријатељ, и брат постаје у невољи" (Приче 17,17). Пријатељу се мора бити веран: "Не остављај пријатеља својега..." (Приче 27,10), каже Премудри, а Син Сирахов исту мисао изражава потпуније: "Не напуштај старог пријатеља, јер се нови не може поредити

с њим; пријатељ је нови исто што и ново вино; када оно постане старо, пићеш га са задовољством" (Сир 9,12-13). Помоћ пријатељу је "приношење Господу" (Сир 14,11) и зато "пре него што умреш пријатељу учини добро и колико можеш пружи му руку и подај му. Не лиши се дана доброга и част жеље добре нека те не мимоиђе" (Сир 14,13-14); и још: "Не заборављај пријатеља у души својој и не заборављај га у добру своме" (Сир 37,6).

Пријатеље повезује најтежње јединство: "јер има пријатеља вјернијих од брата" (Приче 18,24) и зато пријатељство *ништа* не може разорити осим онога што је усмерено директно против самог *јединства* пријатеља, што погађа у срце Пријатеља као Пријатеља - вероломство, изругивање над самим пријатељством, над његовом светињом: "Онај који удара око изазива сузе, а који удара срце изазива осећање болести. Онај који се камењем на птице баца, растерује их; а ко пријатеља вређа пријатељство ће раскинути. Ако си на пријатеља потегао мач, немој очајавати: јер се пријатељство може обновити. Ако си прозборио против пријатеља, не плаши се: јер је могуће помирење. Само вређање, гордост, откривање тајне и подло злочинство могу отерати сваког пријатеља" (Сир 22,21-25). "Онај који открива тајне је изгубио поверење и неће пријатеља пронаћи према души својој. Воли пријатеља и буди му веран. А ако откријеш његове тајне, не намећи се више. Јер као што човек убија свога пријатеља, тако си ти убио *пријатељство* ближњег. И као да си из руку пустио птицу, тако си пустио пријатеља и више га ухватити нећеш. Немој га јурити, јер је он отишао далеко и побегао, као дивокоза из мреже. Рана се може превити и после свађе је могуће помирење. Али ко је открио тајне, тај је изгубио наду у помирење" (Сир 28,16-22). И, коначно, пријатељ мора добити највеће поверење и највећи опроштај. Пошто чујеш реч на пријатеља спога, "запитај пријатеља свога да, можда, није то учинио; и ако је учинио, онда нека убудуће не чини. Запитај пријатеља да, можда, није то говорио; и ако је рекао, нека то не понови. Испитај пријатеља, јер се често догађа клевета. Не веруј свакој причи" (Сир 19,13-16). Највеће поверење које се човеку може поклонити, то је - без обзира на лоша мишљења о њему, без обзира на очигледне чињенице које сведоче против њега, без обзира на читаву стварност која говори против њега - ипак веровати у њега, тј. узети у обзир само суд његове сопствене савести, његове сопствене речи. А највећи опроштај је у томе да, и пошто се то прихвати, понашати се тако као да се ништа није догодило, заборавити на то. Такво поверење и такав

опроштај морају се имати за пријатеља. Ето зашто је он створење најближе срцу; ето зашто Библија, желећи да упозори на суштину блискост Мојсија Богу, њега назива "*пријатељем Божијим*" (Иза 33,11; Јак 2,23). Библија показује и остварење тога идеала пријатељства у живој стварности. Схватам до напетости дирљиво Давидово пријатељство са Јонатаном, које је приказано у мало речи, али, можда, управо зато дирљивих до бола: "Баш као да су за мене написане" - помислиће свако о њима.

"...душа Јонатанова *приону* за душу Давидову, и Јонатан га запази *као своју душу*... И Јонатан учини вјеру с Давидом јер га љубљаше као своју душу. И скиде Јонатан са себе плашт, који ношаше, и даде га Давиду, и одијело своје и мач свој и лук свој и појас свој" (1 Сам 18, 1,3,4). "Шта жели душа твоја? Ја ћу ти учинити" - говорио је Јонатан Давиду (1 Сам 20,4). "Кад си вјеру Господњу ухватио са слугом својим, ако је каква кривица на мени *убиј ме сам*..." (1 Сам 20,8). "И још закле Јонатан Давида љубављу својом к њему, јер га љубљаше *као своју душу*" (1 Сам 20,17). "Давид... паде ничице на земљу и поклони се три пута, и пољубише се, и плакаше обојица, а Давид особито" (1 Сам. 20,41).

Потресне јецаје 88. Псалма прекида вапај - *за пријатељем*. За сваку патњу постоје речи, али је губитак пријатеља и ближњег - неизречив; то је врхунац јада, то је некаква духовна обамрлост. Усамљеност је ужасна реч: "бити без пријатеља" на мистериозан начин се повезује са "бити напуштен од Бога". Недостатак пријатеља, то је прста смрти. "Господе, Боже спаситељу мој, дању вичем и ноћу пред Тобом... Јер је душа моја пуна јада, и живот се мој примаче паклу. Изједначих се с онима који у гроб одлазе, постадох као човјек без силе, као међу мртве бачен, као убијени, који леже у гробу, којих се више не *сјећаш* и који су од руке твоје далеко. Метнуо си ме у јаму пајдољу, у таму, у бездану... Око моје усахну од јада, вичем те, Господе, вас дан, пружам к теби руке своје... Мучим се и издишем од удараца, подносим страхоте твоје, без надања сам. Гњев твој стиже ме, страхоте твоје раздиру ме. Оптјечу ме сваки дан као вода, стежу ме отсуда. *Удаљено си од мене друга и пријатеља*. познаници моји сакрили су се у мрак".

Цар-Пророк кроз своје Псалме гради мост од Старог Завета ка Новом. Тако се и његово пријатељство са Јонатаном одлучно уздиже изнад утилитарног пријатељства Старог Завета и наговештава *трагично* пријатељство Новог. Сена дубоког, безизлазног трагизма пала је на тог

Претка Христовог; и *честито* земаљско пријатељство је због те сене постало бескрајно суштаственије и бескрајно милије нашем срцу, које има Јеванђеље. Ми смо заволели трагизам: "слатка стрела хришћанства рањава нам срце", као што каже В. В. Розанов.

Антиномија ἀνόμιη - φίλια била је примећена већ у књигама Старог Завета. Могуће је да су је нејасно наслутили и јелински "хришћани пре Христа". Али, по први пут она се у потпуности открила у оној Књизи, у којој су се безумно-јасно и спасилачки-изразито пројавиле антиномије духовног живота - у Јеванђељу.

Подједнака љубав према свима и према свакоме у њиховом јединству - љубав кроз једну тачку концентрисана на неке, чак на једнога у његовој издвојености из општег јединства; јавност пред свима, отвореност са свима - езотерија, тајна неколице; пајвећи демократизам - пајстрожи аристократизам; апсолутно сви су одабрани, и одабрани међу одабранима; "проповједите Јеванђеље свакоме створењу" (Мр 16,15; в. Кол 1,23) - "не просипајте бисер пред свиње"; једном речју, ἀνόμιη - φίλια, то су антиномијски парови Благе Вести. Снага Јеванђеља је у томе што је оно свима приступачно, није му потребан тумач; али снага његова је и у томе што је оно потпуно езотерично, што се ту циједна реч не може правилно разумети без "предања старца", без тумачења духовних учитеља који из покољења у покољење традиционално преносе смисао Јеванђеља. Књига, прозирна као кристал, у исто време је Књига иза седам печата. Сви су једнаки у хришћанској заједници и, у исто време, читава структура заједнице је хијерархијна. Око Христа је неколико концентричних слојева, који воде све више и дубље у мери у којој се сужавају. Споља - површне "народне масе"; потом следе "они који су око Христа"; потом тајни ученици и присталице попут Никодима, Јосифа из Ариматеје, Лазара са сестрама, жена које иду за Господом и сл.; потом одабрани: "седам-десеторица", за њима "дванаесторица", још после њих "тројица, тј. Петар, Јаков и Јован и, коначно, "један", "кога Господ љубљаше" (Јн 13,23; 19,26; 20,2; 21,7,20). Таква је особена структура свете заједнице ученика Христових. Да ли треба наводити проповедање кроз алегорију, ограничавање круга сведока на овај или онај концентрични слој, објашњавање алегорије насамо?

"А ученици његови питаху га говорећи: шта значи прича ова? - А он рече: нама је дано да знате тајне царства Божијега; а осталима у причама, да (онај који чита нека схвати!) следајући не виде, и чујући не разумију" (Лк 8,9-10).

И свеједно, ако ово и много шта друго доказује непобитну езотеричност хришћанства,⁷⁴⁰ онда исто толика количина података (они су добро познати!) доказује његову потпуну езотеричност. Езотерија и егзотерија су рационално неспојиве и измирују се тек у самом тајанственом хришћанском животу, а не у разумским формулацијама и рационалним схемама.

Пријатељска, филијска структура братске, агапијске заједнице хришћана карактерише не само хијерархијски и филархијски однос њених сучасника у смеру центра, него и најситније делове заједнице. Попут кристала, заједница се не распада на аморфне, већ некрystalизоване – хомеомерне или истоврсне делове. Граница распадања није људски атом, који по себи и из себе спада у заједницу, него заједнички молекул, пријатељски пар, који је почетак деловања, на сличан начин као што је такав молекул паганске заједнице била породица. То је нова антиномија, антиномија личности-двојце. С једне стране, посебна личност је све; али, с друге, она је нешто само онде где постоје "двоје или троје". "Двоје или троје" су нешто квалитативно-више него један, иако је баш хришћанство створило идеју апсолутне вредности појединачне личности⁷⁴¹. Апсолутно-вредна личност не може бити другачије него у апсолутно-вредном општењу, иако је немогуће рећи да је личност примарнија од општења или да је општење примарније од личности. Изворна личност у изворном општењу - што се разумски узајамно искључује - дата је у црквеном животу као чињеница - истовремено. И ако у настајању једног или другог ми не можемо да замислимо њихов једнаки значај, онда смо у готовој стварности још мање способни да их мислимо као онтолошки неравноправне. Духовни живот личности је неодвојив од њеног претходног општења с другима, али је и само општење несхватљиво изван већ постојећег духовног живота. Ова повезаност општења и духовног живота сликовито је показана у Светој Књизи.

Пошто је позвао "дванаест" ученика, Господ их шаље да проповедају удвоје - καὶ ἡρξάτο αὐτοὺς ἀποστέλλειν δύο δύο - при чему се то слање у пару, "два и два", доводи у везу с даровањем власти над нечистим духовима, тј. харизме, у првом реду, и целомудрености и девичанства: "И дозва дванаесторицу... и поче их слати два и два, и даваше им власт над духовима нечистијем" (Мр 6,7).

Потпуно исто је било упућивање "седамдесеторице": избравши "седамдесет" Господ их је такође послао по двојцу - καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς ἀνὰ δύο (Лк 10,1), при чему им је такође подарио дар исцељења (Лк 10,9) и власт

над злим дусима (Лк 10,17,19,20). Осим тога, у анализираним текстовима Јеванђеља по Марку и Луки постоји посредна алузија и на *знање тајни Царства*, макар делимично: јер ту се говори о слању на *проповедање*, а проповедање *претпоставља* такво *знање*. Мора се претпоставити да исто тако није случајно ни то што је Јован Крститељ послао Христу управо двојицу својих ученика (Мт 11,2), када је требало духовно сагледати Личност Исусову и одредити да ли је Он Христос. Уосталом, треба приметити да је то место "посла двојицу ученика својих, и рече му - *πέμψας δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶπεν αὐτῷ*" у другој редакцији текста⁷⁴² овако исправљено: "Рече му преко ученика својих што их посла - *διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ*". Али ова исправка, чак и ако за њу постоје основе у тексту, ипак не мења смисао, јер *паран* број Јованових ученика који су послати потврђује Јев. по Луки (7,18): "И дозвавши Јован *двојицу* од ученика својих посла их к Исусу говорећи - καὶ προσκαλεσάμενος δύο τινὰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὁ Ἰωάννης ἐπέμψεν πρὸς τὸν Κύριον λέγων".

Дакле, *знање тајне*, тј. одуховљеност окренута, тако рећи, *унутра*, баш као и чудо-творење, тј. одуховљеност окренута, тако рећи, *напоље*, или, краће, *одуховљеност уопште* - *има за основу пребивање ученика по двоје*. "*Двоје*" није "*један и један*", већ нешто суштински веће, нешто суштински многозначније и моћније. "*Двоје*"⁷⁴³ - то је *ново јединство духовне хемије*, када се "*један и један*" ("квасац" *догађаја*) квалитативно преображавају и образују *греће* ("накисало тесто").

У развијеном облику, ова се мисао као црвена нит провлачи кроз читаву 18. главу Јеванђеља по Матеју. Али ја истичем само неке спојеве мисаоних веза.

У облику разговора ученика Христових о брату који је сагрешио, Господ упозорава на њихову власт да свезују и разрешују (Мт 18,18). Али пошто је суштина те власти у духовном *знању* тајни Царства, у досезању духовног света и воље Божије⁷⁴⁴, онда је прави нагласак 18. стиха - управо да подсети ученике на њихов *гносис*, на њихову *духовност*. А касније, у 19. стиху који непосредно следи, Господ као да парафразира Своју мисао, превodeћи оно што је управо изрекао у нове појмовне варијације, али остављајући нетакнут унутрашњи смисао изреченог:

"Још вам кажем заиста - *πάλιν αὐτὴν λέγω ὑμῖν* - тј. "опет", "понављам" - ако се *двојица* - *δύο* - од вас сложе на земљи у чему му драго, за шта се узмоле, даће им Отац Мој који је на небесима. Јер, гдје - *ἅρ* - су *два или три* - *δύο ἢ*

τρεῖς - сабрани у Име Моје - εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα - ондје сам Ја међу њима" (Мт 18,19-20).

Познавање тајни или, тачније, власт да се везује и разрешује, представља још и - *παλιν* - *заједничку молбу* двоје који су се сложили у *свакој ствари на земљи*, тј. који су се потпуно примирили један пред другим, који су потпуно савладали противречности и негативна мишљења и негативна осећања, све до међусобне једносушности. Таква заједничка молба *увек се испуњава*, каже Спаситељ. А зашто је тако? Па зато јер - *γάρ* - сабраност двоје или троје у *Име Христово*, заједничко ступање људи у тајанствену духовну атмосферу око Христа, причешћивање Његовој благодатној сили⁷⁵ преображава људе у нову духовну суштину⁷⁶, чини од двоје делић *Тела Христовог*, живо оваплоћење Цркве (*Име Христово јесте мистична Црква!*), оцрквењава их. Јасно, тада је и Христос "међу њима"; Он је "међу њима", као душа "међу"⁷⁷ сваким удом тела које оживљава. Али Христос је једносуштан Оцу Своме, и зато Отац чини оно за шта га моли Син. Власт да се везује и разрешује има у свом темељу *сагласност* двоје на земљи *о свакој ствари*, победу над самошћу, једнодушност двоје, која се више не поима условно и ограничавајуће, него прецизно и бескрајно. Али, прво, на земљи се то *достиге*, али није безусловно *достижно*; друго, мера постизања јесте истовремено и мера доброте. Непосредно по објашњењу Господњем ("Тада приступи, τότε προσελθὼν", Мт 18,21), самопоуздани и предузимљиви Петар га пита: "...Колико пута ако ми сагријеш брат мој да му опростим - *παςάκις ἀμαρτήσῃς εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου καὶ ἀφήσω αὐτόν?* до *седам* пута?" (Мт 18,21), тј. жели да зна норму и *границу* опроштаја (седам је број пуноће, довршености, завршености, границе⁷⁸). Али то "до седам пута", тај максимум опроштаја управо би и указивао на плотску ограниченост онога који прашта грех против себе, на недостатак праве духовне љубави у њему (потпуно је друга ствар опроштај греха против Духа, против Саме Истине), био би само облик *самости*. У односима који су ограничени на *колико* било пута поновљено праштање, *уопште* нема хришћанске силе, то су недуховни односи. Ето зашто Господ Апостолу одговара: "Не велим ти до седам пута, него до седам пута седамдесет" (Мт 18,22), тј. *без* било каквог ограничења, без краја, најпотпуније и премилостиво

* По преводу В. С. Караџића. Према руском оригиналу: посреди - усред, насред, унутар (прим. прев.).

(јер *седам пута седамдесет* више не означава коначност, него најпотпунију пуноћу, актуалну бесконачност).⁷⁴⁸

На тај начин, да би се човек осудио за *грех против онога који суди*, мора се уздићи не на људску, него на божанску висину, морају се знати тајне Божије. Осуда би се састојала у испуњавању воље Божије. Али тајне Царства је могуће знати само у потпуној љубави, која у двома достиже симфонију у свему (чији посебан случај представљају *старци*). Ова симфонија сада не може бити *остварена* људским настојањима, него се *само остварује* - у бескрајној смирености према пријатељу своме, у праштању сагрешења против себе "од седам пута седамдесет".

Загонетна⁷⁴⁹ алегорија Господа о "неправедном приставу" (Лк 16,1-8) изражава исту идеју праштања, као темеља пријатељства. Богаташ из алегорије - то је Бог, који је богат стварањем, а пристав, *οικονομος* је човек. Задужен за имање Божије, тј. за тај живот који му је поверен, за оне моћи и способности које су му препуштене ради њиховог остварења, ради њиховог умножавања (в. алегорију о "талантима"), човек разара свој живот, не стара се о својој стваралачкој способности, раскућује имање Божије. Али, ево, Бог захтева од њега објашњење; човек мора да остави све што је умишљао да поседује и што му је, у ствари, било само поверено; очекује га лишавање свих спољашњих снага којима се користио за живота, потом тела с његовим органима и, коначно, душевног устројства које ће изгорети у ватри судној. Оно што човека чека је да буде "паг" и "сирот", "*изван*" куће Божије, јер му је господар већ објавио: "Више не можеш кућом управљати" (Лк 16,2). Пристав схвата да је његов положај безизлазан, јер је живео само од имања Божијег, а не од свога, и да правог животног стварања он нема и не може имати. "Рече он у себи: Шта ћу чинити? Господар мој узима од мене управљање куће: копати не могу, просити стидим се. Знам шта ћу чинити да би ме примили у куће своје кад ми се одузме управљање куће" (Лк 16,3-4). Дакле, пошто је прогнан из куће Божије, он жели да обезбеди себи место макар у кућама других људи, тј. у душама, у молитвама, у мислима других људи, у памћењу Цркве. А какве мере он предузима ради тог *сећања* на себе, ради тог свог прихватања у туђе куће? Ево какве: "И дозвавши редом дужнике господара својега рече првоме: колико си дужан господару мојему? А он рече: сто ока уља. И рече му: узми писмо своје и сједи брзо те на пици педесет. А погом рече другоме: а ти колико си дужан? А он му рече: сто ока пшенице. И рече му: узми писмо своје и напиши осамдесет" (Лк 16,6-7). Другим речима,

неправедни пристав брише дужницима господара свога део онога што су они дужни господару његовом; тј. свесно умањује њихове грехе пред Богом. Моралистички, правно, законски овај поступак је нови прекршај према господару. Тај поступак је "неправедан", јер је "праведност" примена закона идентитета, и "по правди" се мора говорити о дужнику - тим пре о туђинцу - као о дужнику, али не као о недужнику, и о сваком дугу - тим пре другог - онако, какав он јесте, а не онако, какав он није. Законски - уопште није могуће праштати грех; али, у сваком случају, никако се не може опростити грех не против себе, него против Бога. Али, у духовном животу се и тражи баш та "неправедност": ако сам свестан себе као оног који је одговоран пред Богом, који је дужан Богу, грешан пред Богом и ако имам потребу за опроштајем Божијим, поштено је да и другима опростим њихове грехе, да умањим степен њихове кривице. Да, ми немамо "право" да скривамо оно што представља увреду не нама, него Богу, што се не тиче нас, него Бога. Изгледа чак веома природно да се из усрдности за славу Божију, увећавају кривице других људи, да се наглашава да ми "не саучествујемо" у њиховим гресима, да смо готово спремни да дужнике Божије сматрамо својим сопственим дужницима. Па ипак, "похвали господар неврјенога пристава што мудро учини; јер су синови овога вијека мудрији од синова видјела у својему нараштају" (Лк 16,8). Тиме што неправедно праштамо туђе грехе, ми више оправдавамо себе, неправедне "синове овога вијека", него што бисмо, праведно осуђујући туђе грехе, могли оправдати себе, праведне "синове видјела". Али то се мора чинити насамо, са сваким грешником посебно, у тајности - *ваистину* застирући његов грех, тако да се заиста у својој свести умањи његов грех, а не напросто показивати своју великодушност према другима; такав јавни опроштај био би не само несврсисходан, тј. не би поништио грех брата, него би, напротив, додатно доводио друге у искушење да чине грех: "Свеједно ће опростити".

Смисао разматране алегорије јесте *православно схватање канона*, као супротност католичком схватању. Према овом последњем, канон је црквено-правна норма, "закон", који мора да буде извршен и чије неизвршавање мора да буде задовољено "сатисфакцијом".⁷⁵⁰ Напротив, према православном схватању канони нису закони, него *регулативни симболи* црквене заједнице. Они се никада нису испунили у потпуности, па се и не може очекивати да било када буду извршени до у танчине; али су се увек морали и морају се имати у виду ради јасније свести своје кривице пред Богом.

"Ево, сети се - као да говори св. Црква својој деци, али говори свакоме насамом, нечујно, у тајности - сети се какав треба да будеш и шта би ти по правди следовало због тога што ти не задовољаваш правду Божију. Али ти се кривица твоја умањује, не зато што си добар, не због твојих заслуга, него зато што је Бог милосрдан, препун стрпљења и премилостив. Па води рачуна, буди кротак и не осуђуј друге када су криви, па макар видео њихову кривицу са истом непобитношћу као "дужнички запис".

Богатство алегоријског господара је у свему добро и праведно. Али је пристав, да би опростио део дугова дужницима господаревим, у суштини, од имања господаревог узео себи део дуга који се опрашта и као да га је поклонио, сада већ у своје име, дужницима; тај дуг, који је опростио дужницима, био је, у односу на њега, имање незаконито, "богатство неправедно", "мамон /благот/ неправде", *μαμωνῆ τῆς ἀδικίας* (Лк 16,9). Јер никакав иметак сам по себи не бива праведан или неправедан, законит или незаконит; он напросто *јесте* и *јесте добро*.⁵³ Али сваки иметак је, у односу на особу која га поседује, *законит* или *незаконит*, *праведан* или *неправедан*. И, за пристава из алегорије господарево имање, које је он трошио најпре на себе, а потом на друге и, према томе, сматрао за своје, бејаше "богатство неправедно" и у једном и у другом случају.

Исто тако, и могућност да се поништи грех због милосрђа Божијег, на рачун добротe Божије, не припада нама и за нас је, ако је преузмемо на себе, "богатство неправедно". Али пошто ми и без тога све време, на разноразне начине, расипамо то богатство *на саме себе*, на покривање *својих* грехова, онда је једино што нам преостаје - као мера за случај нашег одстрањивања од тога богатства милости Божије - то да обезбедимо себи место у срцима других људи, "у кућама вечним" и тада ће Господ, можда, похвалити нашу досетљивост. Ово обезбеђивање места за себе није ништа друго до стварање пријатељских веза. "И Ја вама кажем - разјашњава алегорију сам Спаситељ - начините себи *пријатеље* неправеднијем богатством - *ἐαυτοῖς ποίησατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνῆ τῆς ἀδικίας* - да би вас кад *осиромашните* примили у *вечне куће* - *ἵνα ὅταν ἐκλίπῃ δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους οἰκίας*" (Лк 16,9).

Враћам се на ону мисао да је пријатељство *удвоје* било остварено међу Христовим ученицима и да је та веза *удвоје* изражена у њиховом слању *по двоје* ради проповедања. То пријатељство је за њих било део живота а не пролазна и случајна сарадња сапутника или сарадника, и на ту постојаност дуалистичких односа очигледно указује чврсто

успостављено асоцирање апостолских имена у пару. "На списку апостола примећује се очигледна намера да се имена изричу у пару, највероватније како их је Христ слао на проповедање, како су апостоловали за живота Господњег..."⁷⁵², тврди један познати егзегета.

Ако је тако, онда је већ право време да се претпостави да ови парови нису случајни већ да су спајани нечим чврстим него што су спољашње представе о погодности заједничког обављања општег посла. Стварно, три пара су одређена родбинским, крвним и чак братским везама: такви су парови:

Аперија и Петар - Јоанини синови
 Јаков и Јован - Зеведејеви синови
 Јакоп Алфејев и Јуда Симон (?) Левеј - Тадија - Алфејеви синови.

Што се тиче остала три, ту је, изгледа, такав спољашњи импулс за формирање духовне везе, таква клица, било сродство карактера, можда, јединство доживљаја и схватања света или било какве специфичности у животу, пре или пошто је ова група пратила Христа; ове парове чине:

Филип и Патанарио Вартоломеј
 Матеј Леви и Тома Близнац
 Јула (Симон) Искарјот и Јуда (?) Симон Капанит - Зилот Клеоп
 (?).⁷⁵³

Коначно, овоме се могу додати још два пара:

Тимотеј и Павле
 Лука и Сила

У народним легендама, које уопште прилично често "деформишу" историјски фактицитет у корист више истине и смисаоности приповедања⁷⁵⁴, таква повезаност између харизматичних дарова и пријатељства двоје забележена је потпуно јасно. У народној свести дар исцељења задобија само *пар* следбеника Господњих, а не и појединачне, међусобно одвојене, такорећи а-филијске личности. Управо зато се, као што је запазио већ *Авг. Момзен*⁷⁵⁵, а потом *А. П. Шестаков*⁷⁵⁶, апостоли-видари, па и светитељи-видари уопште, појављују у народним причама удвоје; такви су, на пример:

ап. Петар и Јован,
 - Петар и Павле,
 светитељи Козма и Дамјан,
 - Кир и Јован,
 - Паиселсејмон и Јермолај
 - Самсон и Диомид (Диомотеј)
 - Трифун и Галалеј (Далалеј),
 - Мудије и Аникита

Парност одуховањених /харизматичних/ личности је несумњива. И ма какве биле *првобитне* побуде за њихово пријатељство, од тих дарова које су они добили у своме

пријатељству мора се извести и тајанствени склад њихових личности. Распоред апостола у паровима, запазили су већ и стари егзегети.

Тако, по речима бл. *Јеронима*:⁷⁵⁷

"По двоје се позивају и по двоје се упућују ученици Христови, јер љубави нема с једним, због чега се и каже: "Тешко усамљеном" - *Bini vocantur, et bini mittuntur discipuli Christi, quoniam caritas non consistit cum uno. Unde dicitur: Vae soli*".

Блажени *Августин* каже: ⁷⁵⁸ "А што се тиче тога што шаље по двоје, то је света тајна љубави, или зато што је двоје налог љубави, или зато што никаква љубав не може постојати у мање до ли у двоје - *quod autem binos mittit, sacramentum est caritatis, sive quia duo sunt caritatis praecepta, sive quia omnis caritas minus quam inter duos esse non potest*".

Света тајна љубави - *sacramentum caritatis* - то је највиши мотив за живот удвоје, премада се реч *caritas* овде налази, највероватније, због недостатка прецизније латинске ознаке за најискренију пријатељску љубав. Али постоји и нижи мотив; пошто су људи слаби, они имају потребу за спољашњом подршком пријатеља и у уздржавању од искушења; ту је пријатељ исто тако неопходан, па макар и као сведок, који може на време да повуче у страну од пада. Тако су размишљали св. *Јован Златоуст*, у 14. глави "Тумачења књиге Постања" и св. *Тригорије Богослов* у 17. Слову. Само присуство другог човека је способно да распрши напетост помисли грешне. Преподобни *Серафим Саровски* је нерадо саветовао одлазак у пустињу. "У манастиру се - говорио је он ради објашњења - монаси боре против сила гнусних као против голубова, а у пустињи баш као против лавова и леопарда". Овај последњи аспект, аспект узајамног надзора, посебно се урезао у свест монаха, у првом реду католичких; али пошто се он налази изван области мог рада, изоставићу га.⁷⁵⁹ Примећујем само да управо на то смерају и наше православне забране монасима да иду у самицу, забране св. *Серафима Саровског* његовим ученицима да живе као самци, итд.

Колики значај је Господ придавао пријатељству, показује раније анализирана алегија о неправедном приставу. Значајно је да се ту уопште не говори о добротинству богатством неправедним, о помоћи сиромашнима. Не, као непосредни циљ се не поставља филантропија, него стипендије пријатеља, пријатељство: "И ја вама кажем: пачините себи пријатеље неправеднијем богатством - *ἐαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ πλούτου τῆς ἀδικίας*" (Лк 16,9). На

ово место пажњу је скренуо већ св. Климент Александријски.⁷⁶⁰ Он каже:

"Господ није рекао: "Дај" или "Удели" или "Чини добро" или "Помози", него - "Постани пријатељ", јер пријатељство се не изражава само у давању него и у потпуном самопожртвовању и трајању заједничтву".

Мистично јединство двоје јесте услов знања и, дакле, појављивања Духа Истине који пружа то знање. Заједно с подређеношћу творевине њеним унутарњим законима, које јој је Бог одредио, и потпуношћу целомудрености, оно одговара доласку Царства Божијег (тј. Духа Светог) и одуховљењу читаве твари. Према знаменитој легенди, која је сачувана у такозваној "Другој посланици св. Климента Римског Коринћанима", сам Господ је, када га је неко запитао: "Када ће доћи Твоје Царство?", на то питање одговорио: "Када двоје једно буду, и спољашње, као унутрашње, и мушко заједно са женским - не мушко нити женско - ὅταν ἔσται τὰ δύο ἓν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω, καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ"⁷⁶¹.

Ево како ову загонетну аграфу тумачи сам Климент:

"А два јесу једно" кад год би пријатељ пријатељу говорио истину и кад би у два тела искрено била једна душа. И "спољашње као унутрашње", то значи: душу (Христос) назива унутрашњим, а спољашњим назива тело. Као што се, дакле, појављује - φαίνεται - твоје тело, тако ће и душа твоја бити откривена у леним делима твојим (ἐν τοῖς καλοῖς ἔργοις. Н. В.: речено је καλοῖς, лепим, а не ἀγαθοῖς, племенитим, добрим). И "мушко са женским - не мушко нити женско", то значи: да брат, када угледа сестру, не помисли о њој женско (што се односи на жене, θηλυκόν, тј. као о жени), ни она да не помисли о њему нешто мушко (ἀρσενικόν, тј. као о мушкарцу).⁷⁶² "Ово када чинили будете, каже, онда ће доћи Царство Оца Мојега".⁷⁶³

Али ово тумачење - потпуно веродостојно! - више се односи на спољашње-психолошки аспект Долазећег Царства и слабо додире до онтолошких услова, уз које ће постати могућ такав живот душе. Чини ми се да сама аграфа довољно говори о себи, треба је само узети каква јесте. Али сада ми је важан само први део аграфе, заправо: "када двоје једно буду - ὅταν ἔσται τὰ δύο ἓν", тј. упућивање на пријатељство које је доведено до краја; схваћено не толико са стране деловања и осећања, не номиналистички, колико са стране метафизичког темеља, на коме је могућа потпуна једно-душност, реалистички."

Код Св. Отаџа се много пута понавља мисао о нужности интимног пријатељства - φιλία, истодобно с васе-

љенском љубављу - ἀγάπη. И колико прва мора да се односи на свакога, не обазирјући се на сву његову грешност, управо толико друга мора да буде обазрива у избору пријатеља. Јер с пријатељем ћеш се стопити; пријатеља ћеш, заједно с његовим особинама, примити у себе; да обоје не бисте пропаали, неопходан је пажљив избор.

"Οὐκ ἔστιν οὐδὲν κτήμα βέλτιον φίλου.

κονηρόν ἄνδρα μὴδέπου κτήσιν φίλον

- нема никаквог иметка бољег него што је пријатељ; али човека злог никада себи не стеци за пријатеља", казује св. Григорије Богослов.⁷⁶⁴ А на другом месту он не штеди ни најлепше речи, само да би достојно оценио значај пријатељства:

"Пријатеља верног ничим није могуће заменити, - тако он почиње, обраћајући се св. Григорију Ниском - и нема мерила доброты његовој. Пријатељ је верни - кров поуздан" (Сир 6,14-15) и Царство ограђено (Приче 18,12); Пријатељ је верни прибежиште духовно. Пријатељ је верни скупоченији од злата и мноштва камења драгог. Пријатељ је верни - "извор затворен, студенац запечаћен" (Пес 4,12), који се повремено отпуштају и који се повремено користе. Пријатељ је верни уточиште за смирење. А ако ли се он истиче разборитошћу, колико је то онда још драгоценије. А ако му је ученост узвишена, ученост свеобухватна, каква мора да буде и каква је некада била наша ученост, колико је то још изврсније! А ако је он и "син Видјела" (Јн 12,36) или "човјек Божији" (1 Тим 6,11) или "који ступа ка Господу" (Изд 19,22), или достојан једног од оних имена којима Писмо одликује мужеве божанске, узвишене и оне који вишњем припадају: онда је то већ дар Божији и очигледно је изнад наше части".⁷⁶⁵

Када је пријатељ већ одабран, онда пријатељство с њим има, према Григорију Богослову, особине безусловности. "Речју - каже он - одређујем меру мржњи, али не пријатељству, јер се мржња мора ограничавати, а пријатељству не треба знати границе - τοῦτο μὲτ' ὧ μίσος, ἀλλ' οὐ φίλιον, τὸ μὲν γὰρ μετρίσθαι δεῖ, τῆς δὲ μὴδένα γινώσκειν ὅρον".⁷⁶⁶

Па, у чему се онда изражава та неограниченост пријатељства, то његово "непознавање граница"? Првенствено - у одношењу слабости свога пријатеља - до безграничности: у узајамном стрпљењу, у узајамном праштању. "Пријатељство ће поднети све што се може трпети и што се може чути - πάντα οἷον φίλια καὶ πάσχουσα καὶ ἀκούουσα".⁷⁶⁷

Интересовања пријатеља се стапају; својина једнога постаје својина другог, а добро једнога - добро другог.

"Εὐνὴ γὰρ πάντεσσι πέλει χάρις, εἴτε τις ἐσθλὼν
ἐσθλα πάθῃ. Θεοῦ κινημένης φιλίας

- јер када је један од добрих осетио нешто добро, онда их, услед везе пријатељства које их спаја, све обузима заједничка радост".⁷⁶⁸

Само "исто-мишљеништво" потиче од Тројице, јер су Њој и по природи свега најсојственији јединство и унутарњи мир".⁷⁶⁹

Због тога - као да се саглашава са Светитељем авва *Галасије* - "љубав, која је непрестано упућена ка Богу, сједињује с Њим оне који воле, као и пријатеље међусобно".⁷⁷⁰ Или, на другом месту, још одређеније:

"Само љубав сједињује створења с Богом и пријатеља с пријатељем у истомишљеништво".⁷⁷¹

А слична мишљења су изражавали и други Оци; навешћу неколико насумице узетих места. Тако, св. *Василије Велики*, у општењу људи види њихову најдубљу органску потребу:

"Ко не зна да је човек створ питом и дружељубив, а не усамљен и дивљ. Јер ништа није тако својствено нашој природи - каже он - као међусобно општење, потреба за пријатељем и љубав према сродницима - τίς οὖν οὐκ οἶδεν, ὅτι ἡμερον καὶ κοινωνικὸν ζῶον ὁ ἄνθρωπος, καὶ οὐχὶ μοναστικόν, οὐδὲ ἄγριον. Οὐδὲν γὰρ οὕτως ἴδιον τῆς φύσεως ἡμῶν, ὥς τὸ κοινωνεῖν ἀλλήλοις, καὶ χρῆμαйн ἀλλήλων, καὶ ἀγαπᾶν τὸ ὁμόφυλον (qui ejusdem sunt generis)".⁷⁷²

Између оних који се воле, разара се опна самости и свако као да у пријатељу види самога себе, своју најинтимнију суштину, своје *друго Ја*, које се, уосталом, не разликује од сопственог Ја. Пријатељ се *прихвата* у Ја онога који *воли* - испоставља се као њему у најдубљем смислу речи *пријатан*, тј. од њега *прихваћен*, онај који је уклопљен у структуру онога који воли и ништа тој није туђи, не одстрањује се из ње. Вољени, у *изворном* смислу речи, јесте *пријатељ*, "приматељ" за пријатеља свога, јер као мати детење, тако и онај који воли *прихвата* њега у своје окриље и носи га на срцу. Тако, истина о нешто другачијем случају, Песник каже:

"Овде је сумрак, тамо врелина и вика,
тумарам, као у сну,
само једно чујем јасно -
У мени сва си и са мном си ти".⁷⁷³

Прихватање пријатељског Ја у душу стана у једно два одвојена животног тока. Ово животно јединство се не добија као потчињавање једне личности другој и чак не као свесно робовање једне личности другој. Пријатељско јединство се исто тако не може назвати *потчињавањем*, *попустљивошћу*

То је управо јединство. Један осећа, жели, мисли и говори не зато што је управо тако рекао, помислио, пожелео или осетио други, него зато што обоје осећају исто осећање, хоће истом вољом, мисле исту мисао, говоре истим гласом. Свако живи кроз другог; или, боље речено, живот и једног и другог тече из у-себи-јединственог, заједничког средишта, које су пријатељи стваралачким подвигом уздигли изнад себе. Баш због тога су његове различите манифестације увек саме по себи хармоничне. Да, саме по себи - не кроз интензивно осећање, или вољу, или мисао, или кроз језичку формулацију која се проглашава за принцип јединства. Било језичка формулација, било њихов систем који даје програм - свеједно, то подобносушно јединство или савез, alliance, уопште није оно што је једносушно јединство или јединство у најизворнијем смислу речи, unite.

У поуменалним дубинама пријатељи одређују своје пријатељство; не на нивоу полу-привидне и приземне феноменалности ("психе"). Управо зато пријатељи образују дво-јединство, дијаду; они нису они сами, него нешто више - једна душа.

По речима Марка Минуција Феликса, његов пријатељ Октавије га је волео тако жарко да су у свим важним и озбиљним стварима, чак и у стварима безначајним, па и забавама, њихове жеље биле у свему сагласне. "Могло се помислити да су обојица делила исту душу".⁷⁶

Другачије и не може бити: јер пријатељи - тако тврди Лактаније - "и не би могли бити пезани тако верним пријатељством, ако у обојици не би постојала једна душа, једна иста мисао, једнака воља, идентично размишљање".⁷⁷

Заједнички живот - то је заједничка радост и заједничка патња. У пријатељству не постоји са-радовање и са-осећање, него сродно радовање и сродна патња: стања прве врсте полазе од периферије душе ка њеном средишту и односе се на оно што је релативно далеко од нас. Али радост и патња сасвим блиских, радост и патња настале у самом средишту наше душе, теже отуда ка периферији; то више није одраз туђег стања, него властито хармонично стање, властита радост и властита патња. Већ је Аристотел, у случају патње, запазио ову разлику у доживљавању.⁷⁸ А Еврипид нам, у својој трагедији "Херакле", пружа уметнички доказ такве разлике, поредећи патње Амфитриона и Херакла, Амфитриона и Тезеја.⁷⁹

Али ако су блиске везе уопште повољне за сродне доживљаје, онда је најплодније тле за њих пријатељство: према тврђи св. Максима Исповедника "пријатељ верни

несреће пријатеља свога сматра својим и подноси их заједно с њим, патећи до смрти".⁷⁸⁰ Па, специфична предност љубави уопште и јесте у томе што она, по св. *Нилу Синајском*, сједињује све, до најинтимнијег стања душе; услед таквог јединства свако своје патње преноси свима другима, а сам од других прихвата њихове патње.⁷⁸¹ [Сви су одговорни за све и сви пате за све.]

Сједињујући се тако, својим бићем, и стварајући рационално непојмљиво двојединство, пријатељи доспевају до истовестности осећања, јединства воље, истовестности мишљења, који потпуно искључују несклад осећања, нејединство воља и несклад у мишљењу. Али, истовремено с тим, као активно успостављено, то јединство уопште није спиритистичко узајамно-обузимање личности, није њихово обострано утапање у безличну и индиферентну - а тиме и неслободну - стихију. Оно није растварање индивидуалности, није њена деградација, него њен узлет, концентрација, јачање и продубљивање. Тим пре се то односи на пријатељство. У пријатељским односима незамењива и ни са чим упоредива вредност и оригиналност сваке личности пројављује се у свој својој лепоти. У другом Ја личност првог открива своје зачетке, који су духовно оплемењени личношћу другог. Према *Платоновим* речима, онај који воли рађа у ономе кога воли.⁷⁸² Свако од пријатеља добија потврду своје личности, налазећи своје Ја у Ја другог. "Онај који има пријатеља - каже *Златоуст* - има другог себе - ἄλλον ἑαυτὸν ἔχει".⁷⁸³

"Вољени је за онога који га воли - закључује св. Отац на другом месту - исто што и он сам. Особина љубави је таква да онај који воли и вољени као да више не чине две посебне особе, него једног човека - ταῦτα γὰρ ἐστὶ φίλια, μὴκέτι εἶναι τὸν φιλοῦντα καὶ τὸν φιλούμενον δύο διηρημένους, ἀλλ' ἓνα τινὰ ἄνθρωπον".⁷⁸⁴

Раздвојеност у пријатељству је банално-физичка само за опажање у најповршнијем значењу речи. Управо зато, у стихиру па дан Три Светитеља 30. јануара, поје се о њима, који су живели у различитим местима, као о "раздвојеним телесно, али сједињеним духовно". Али, у заједничком животу чак и тело као да постаје јединствено. Тако, кијевско-печорски јеросхимонах *Антоније*, описујући упокојење архимандрита *Мелетија*, пише: "Преко тридесет година бејасмо у најблиским пријатељским везама, а последње три године беху такве да као да постадосмо једно тело и душа јединствена".⁷⁸⁵

И снага и тешкоћа службе није у блештаво-ватрометном подвигу тренутка, него у непрекидно-тињајућем,

животног стрпљењу. То је тихи пламен јелеја, а не експлозија гаса. Јунаштво је увек само украс, а не суштина живота и, као украс, оно неизоставно има свој оправдани део накинђурености. Али, када стане на место живота, оно се неминовно деформише у гримасу, у више или мање убедљиву позу. Најнепосредније јунаштво је у пријатељству, у његовом патосу, али и ту је јунаштво само цвет пријатељства, а не његово стабло и корен. Јуначко растаче, а не прибира; оно увек живи на рачун другог, храни се соковима које добија из свакодневице. Ту, у животној прози, скривају се најфинији и најнежнији коренови пријатељства, који чине могућим истински живот и до којих не допире ничији поглед, а понекад их чак нико и не слути. Али они хране живот који је дат у садашњости, а цвет храбрости који се отвара, ако буде оплођен, даће само семе другог, будућег пријатељства.¹⁸⁶

Пријатељска љубав се не односи на посебне моменте духовне живости, на сусрете, утиске и животне свечаности, него на чисту животну, чак свакодневну, чак свакидашњу стварност - она захтева "чувајте се", управо тамо где "јунак" потпуно губи контролу. Ако се говорило да нема великог човека за његовог слугу или, још боље, да нема јунака за његовог слугу, то је стога што је један од њих јунак, а други слуга. Јер јунаштво не изражава суштинско достојанство личности, него га само облачи на одређено време; а пред слугом остаје само оно само. Али у пријатељству је супротно. Сваки спољашњи поступак једног, другоме изгледа недовољан, јер, знајући душу пријатеља, он види несклад било ког чина са унутрашњом узвишеношћу душе. У односу према јунаку једни се чуде, други га омаловажавају, једни се њиме одушевљавају, други га мрзе. А пријатељ се никада не чуди своме пријатељу и не омаловажава га; не одушевљава се њиме и не мрзи га. Он воли; а за љубав је бескрајно драгоцен, непроцењива и изнад свих искушења овога света управо та, једино та вољена душа. Јер филиа познаје пријатеља не по спољашњости, не по одежди јунаштва, него по његовом осмеху, по његовим тихим речима, по његовим слабостима, по томе како се он понаша према људима из обичног, људског живота - по томе како он једе и спава.

Могуће је реторички држати говоре и обманути. Могуће је реторички патити, чак је и умирати могуће реторички. И обманути том реториком. Али је немогуће обманути свакодневним животом, а баш је таква проба искренности душе кроз заједнички живот у пријатељској љубави. Овај или онај јуначки чин свако може да изврши, свако

може да буде занимљив; али тако се осмехнути, тако рећи, тако утешити као што то чини мој пријатељ, то може само он и нико више. Да, нико и ништа у свету неће ми надокнадити његов губитак. Ту, у пријатељству, почиње пројављивање личности и зато ту почиње и прави, суштински грех и права, суштинска светост. Могуће је изрећи велику лаж о себи кроз многе томоу својих дела; али, у животном општењу с пријатељем није могуће изговорити ни најмању: "Како је у води лице према лицу, тако је срце човјечије према човјеку" (Приче 27,19). Међусобни однос свакодневног и херојског подсећа на међусобни однос црта лица и случајних пеге на њему; ове последње могу бити ефективне, али се оне не дотичу онога што нам је на лицу драго или одвратно, што нам је привлачно или одбојно. А пријатељство се гради на тим полусенкама, које пројављују обриси лица, на осмесима, на самом животу, на самом том животу, у коме заиста царује или љубав или мржња, коначна. Одузми човеку његово јунаштво и човек ће остати оно што јесте; пробај да апстрактно издвојиш из њега његову дубоку светост или дубоку љубав, његов скривени живот и скривени грех, који се називају у сваком гесту, и од човека више уопште неће ништа остати, као што ни од воде не би ништа остало када би из ње издвојили водоник.

Ово коначно разлагање, ову фракциону дестилацију човека, у потпуности обавља Свети Дух, на крају времена. А овде, такво раздвајање може да се одигра кроз човека који пријатељски воли, јер ће само он почети да нам открива оно што је у нама скривено. Ту се још једном открива метафизичка природа пријатељске везе. Пријатељство није само психологично и етично, него је пре свега онтологично и мистично. Тако су на њега у свим временима гледали сви они који су истински созерцавали живот. А шта је пријатељство? - Созерцање Себе у Богу кроз Пријатеља.

Пријатељство, то је сагледавање себе очима другог, али пред лицем трећег, и заиста Трећег. Ја, одсликавајући се у пријатељу, другу, у његовом Ја препознајем своје друго Ја. Ту се природно рађа (слика огледала), и она већ много векова захтева место у свести. Користи је и Платон. Пријатељ - према тврђењу највећег од зналаца тог еротику, платоновског Сократа - "у ономе кога воли, као у огледалу, види самог себе - *ὄψεται δὲν κατόπρ' ἑν τῷ ἑρῶντι ἑαυτὸν ὄρῳν*"⁷⁸. А кроз два пута дванаест векова, скоро као дослован одјек, одговара му Шилер: "Поја је видео - каже он - у томе дивном огледалу (тј. у свом пријатељу Дон Карлосу) самога себе и радовао се сопственом слику"⁷⁸. Ово задобијање и препознавање себе у блиском

осећању пријатеља конкретно је приказано у Карлосовим речима Филипу:

"Како је мило, добро у души лепој
свој менати лик; како је мислити драго
да радост наша образе друга боји,
да туга наша друге притиска груди,
да наш јад кваси очи друге".⁷⁸⁹

Али је *Хомер*, још пре Платона, поводом пријатељства приметио да "божанство увек води сличног ка сличном - $\omega\varsigma\ \alpha\iota\epsilon\iota\ \tau\omicron\nu\ \theta\epsilon\omicron\iota\omicron\nu\ \alpha\upsilon\epsilon\iota\ \theta\epsilon\omicron\varsigma\ \omega\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \theta\epsilon\omicron\iota\omicron\nu$ "⁷⁹⁰ и чили их познаницима (на ово место се позива и Платон у "Лисији"), а *Ниче*, после Шилера, тврди да сваки човек има свој метров или да је, другим речима, пријатељство *једнако устројство* двеју душа.⁷⁹¹

Али пријатељ није само *Ја*, *него и друго Ја*, други за *Ја*. Па ипак, *Ја* је јединствено и све што јесте *друго* у односу на *Ја*, то је већ и не-*Ја*. Пријатељ, то је *Ја*, који је не-*Ја*: пријатељ је *contradictio* и у самом појму о њему је скривена антиномија. Ако је теза пријатељства идентитет и сличност, онда је његова антитеза неидентитет и несличност. *Ја* не могу да волим оно што није *Ја*, јер бих тада дозволио приступ у себе печему што ми је туђе. Али, истовремено, волећи, ја не желим оно што сам ја сам: у ствари, шта ће ми оно што већ имам? Ту само-противречност пријатељства је показао млади Платон у "Лисији", а попово је открива Шилер.

"Љубав - каже он у вези пријатељства, као супротност ономе што је раније речено - љубав не настаје између две једногласне душе, него између оних чији је глас хармоничан"; и још: "Са задовољством - пише Јулије, обраћајући се своме пријатељу Рафаелу - са задовољством видим своја осећања у свом огледалу, али с ватреном насладом упијам она твоја најбоља, којих немам довољно".⁷⁹²

У љубави се догађа *размена* бића, узајамно допуњавање. "Када мрзим, ја се лишавам нечега свога; када волим, обогаћује ме оно што волим".⁷⁹³ Љубав обогаћује; Бог, који има љубав савршену, јесте Богат. Он је богат Сином Својим, Кога воли; Он је Пуноћа.

Сличност - $\tau\omicron\ \theta\epsilon\omicron\iota\omicron\nu$ - и *не-сличност* или супротност - $\tau\omicron\ \epsilon\nu\alpha\nu\tau\iota\omicron\nu$ - подједнако су нужни у пријатељству, пошто образују његову тезу и антитезу. У Платоновј дијалектици се укида ова антиномичност пријатељства или, прецизније, она се прикрива појмом *свој-ости*, који сједињује и једно и друго; пријатељи су - каже се код Платона - по природи *своји* један другом - $\alpha\iota\kappa\epsilon\iota\omicron\iota$,⁷⁹⁴ у том смислу "своји" да свако од њих јесте део другог, који допуњава метафизички недостатак његовог сторења и зато је истородан с њим.

Али ни логички појам свој-ости, ни с њим истозначан, вечит по сликовитости митски лик *андрогина*⁷⁹³ не може да премости провалију између два начела пријатељства, јер ни тај појам ни та слика, у ствари, нису ништа друго до сажета ознака антиномије Ја и не-Ја.

Пријатељство се још може упоредити са консонанцијом. Живот је непрекидни низ дисонанција; али кроз пријатељство оне се разрешавају и у пријатељству заједнички живот добија свој смисао и смиреност. Али, као што строга унисонност не пружа ништа ново, а слични тонови, али неједнаке висине, стварају за ухо неподношљиве прекиде, управо тако и у пријатељству: изузетна блискост у душевном устројству, али уз недостатак идентитета, доводи сваког трену до судара, до прекида, који су неподношљиви због своје неочекиваности и непредвидивости; раздражујући попут трепераве светлости.

Овде, у појму консонанције, ми поново скривамо антиномију, јер консонантни тонови морају бити по нечему међусобно једнаки и, у исто време, различити. Али, ма каква била метафизичка природа пријатељства, пријатељство је суштински услов живота.

Пријатељство пружа човеку само-познање; оно открива где и како треба радити на себи. Али ова прозрачност Ја за себе самога, постиже се само кроз живо, активно узајамно деловање особа које се воле. "Заједно" пријатељства је извор његове снаге. О заједничком животу чак је и св. Игњатије Богоносац писао Ефесцима, указујући на тајанствену, чудотворну силу коју хришћанима даје заједнички живот:

"Дакле, настојте да се сложено окупљате у славу и захвалност Богу. Јер када сте ви сложени на једном месту, онда се поништавају силе Сатане, а пропаст коју /он/ носи одстрањује се у исто-мишљењу ваше вере - ἐν τῇ ὁμονοίᾳ τοῦ τοῦ τῆς πίστεως. Нема ничега бољег од света у коме се прекида сваки рат небеских и земних".⁷⁹⁶

Овде се јасно упозорава да "заједно" љубави не треба ограничавати само на апстрактно мишљење, него да неизоставно захтева опипљиве, конкретне манифестације, све до "присности" у додирима. Пријатељ пријатеља не треба само да "воли", него треба и бити заједно - λικνός, присно, трудити се да пријатељи буду што је могуће приснији - λικвотеров. Али, када то пријатељи бивају приснији један другом, ако не приликом целова? Сам назив целов.

* Пољубац; за архаични назив целов одредило сам се због етимолошког запажања које следи (прим. прев.).

чини га блиским речи цело и показује да глагол целивати означава довођење пријатеља у стање целовитости, јединства. Целов је духовно уједињавање особа које се целивају.⁷⁹⁷ А његова посебна повезаност управо с пријатељством, са *philia* је видљива из његовог грчког назива - *φίλια*; осим тога - а о томе је већ било говора - *φιλεῖν*, са додатком *τῷ* отόцати, устима, или пак без тог додатка - непосредно значи целивати.

Треба живети заједничким животом, свакодневни живот треба просветлити и прожети блискошћу, чак спољашњом, телесном, и тада ће се код хришћана појављивати нове, непознате снаге које ће савладавати Сатану, поништавати и укидати све његове нечисте силе. Ето зашто исти Светитељ пише св. Поликарпу, епископу цркве у Смирни и, дакле, самим тим - читаве Цркве: "Међусобно сарађујте, заједно се старајте, заједно ходите, заједно жалите, заједно одмарајте, заједно се бодрите, као управитељи дома Божијег и гости и слуге".⁷⁹⁸

Имајући, можда, пред очима духовним речи Учитеља који је већ отишао, св. *Поликарп из Смирне* је са своје стране поучавао филиписијце:

"Који љубав - *ἀγάπη* - има, далеко је од греха сваког".⁷⁹⁹

И ту се опет понавља основна мисао. Љубав даје посебне силе ономе који воли, и те силе превађавају грех, оне - по речима Богородице - поништавају и укидају силе Сатане и пропадљивост његову.

Управо то тврде и други људи који познају законе духовног живота. Тако је старац Свирског манастира, о. *Теодор*, очински благо саветовао пред смрт:

"Оци моји! Бога ради пријатељ од пријатеља нека се не разлучује, јер се сада, у ово доба пречемемерно, мало пронаћи може, е да би се с ким по савести макар и реч проговорила".⁸⁰⁰

Ове речи су у највећој мери карактеристичне: јер оне не говоре о томе да се пријатељ на пријатеља не срди, да се не љуте или да се пријатељи не свађају. Не, ту је потпуно одређено речено о неопходности да се буде заједно - и то спољашње, телесно, емпиријски, животну.

И такво опште-жиће Црква је сматрала и сматра толико неизоставно-нежним, тако суштински повезаним са најбољим у животу да чак и над утокојеним чујемо Гвен глас: "Како је лијепо и красно кад сва браћа живе заједно". На гробу једнога од блиских дирнуо ме је у срце тај уздах о пријатељству. Чак и тада, помислио сам, чак и тада када су рашчишћени *сви* рачуни са животом, чак се и тада присећамо - са жарком жељом - заједничког живота, идеала

пријатељства. Више ничега нема; ни самог живота! Али, ипак, остаје туга за пријатељским односом. Не следи ли одатле да управо пријатељство и представља последњу реч истински-људског елемента црквености, врхунац људскости? Док човек остаје човек, он тражи пријатељство. Идеал пријатељства није човеку урођен, него је за њега априоран⁸⁰¹; то је конститутивни елемент његове природе.

Јован Златоуст⁸⁰² чак тумачи читаву хришћанску љубав као пријатељство. У самопожртвовању ап. Павла, у његовој спремности да се због вољених баца и у пакао, он види "пламену љубав" пријатељства.

"Желим - каже он - да покажем пример пријатељства. Пријатељи су дражи од очева и синова, пријатељи по Христу". Потом следи пример првих хришћана јерусалимске црквене општине која је приказана у "Делима апостоаским" (4,32,35). "То је пријатељство - наставља св. Отац - када неко не држи своје својим, него да припада ближњем, а власништво ближњега сматра за себе туђим; када један тако чува живот другог као свој сопствени, а онај му узајамно плаћа истом таквом наклоношћу". У недостатку таквог пријатељства Златоуст види грех човечанства и извор свих несрећа и чак јереси. "Па где је, рећи ће, могуће пронаћи таквог пријатеља? Заправо, нигде није могуће; зато што ми не желимо да будемо такви, а ако бисмо пожелели - било би могуће, и то чак врло могуће. Ако би то заиста било немогуће, онда Христос то не би заповедао и не би толико много говорио о љубави. Величанствена је ствар пријатељство, а у којој мери величанствена, то нико не може схватити, то не може чак ни да изрази ниједна реч, осим ако неко не сазна из личног искуства. Несхватање пријатељства је произвело јереси; оно чини Јелине све до сада Јелинима", итд.

Бити заједно, пребивати у заједници, то се и тражи у парохијском животу, у животу црквене општине. Али, тим више се то "за" односи на пријатељски живот, где конкретна блискост има посебну снагу и ту ово "за" добија гносеолошко значење. То "за", схваћено као узајамно "ношење бремена" (Гал 6,2), као узајамно послушање, и јесте животни нерв пријатељства и његов крст. И зато су на њему, на томе "за" толико пута инсистирали искусни људи током читаве црквене историје.

Тако, говорећи о путовањима монаха удвоје, Тома Кентербериски цитира народну пословицу: "Miles in obsequio famulum, clericus socium, monachus habet dominum", тј. "за ратника послушник је слуга, за искушеника - сабрат, за монаха - господар".

Да, свако пријатељство - као и хришћански живот уопште - у том смислу и јесте монаштво. Сваки од пријатеља беспоговорно се примирује пред својим животним пратиоцем, као слуга пред господаром; ту је потпуно на месту француска пословица: "Qui a compaignon, a maitre - ко има пратиоца, има господара". Управо у томе и лежи послушање, служба пријатељства, ношење крста свога Пријатеља.

Верност једном склопљеном пријатељству, нераскидивост пријатељства, попут нераскидивости брака, поузданост до краја, до "патњи мученичких" - то је основни завет пријатељства и у његовом поштовању је сва његова снага. Много је саблазни да се напусти Пријатељ, много је искушења да се остане сам или да се успоставе нове везе. Али, онај који раскине једне, тај ће раскинути и друге, и треће везе, јер је пут подвига код њега замењен тежњом за душевним комфором; а ово последње неће бити постигнуто, не може и не треба да буде постигнуто *ни у каквом пријатељству*. Напротив, сваки савладани подвиг доприноси чврстини пријатељства. Као код зидања зида, што више посипају воде по циглама, то је зид чвршћи, тако и од суза које су проливане због пријатељства, само пријатељство постаје поузданије.

Сузе су цемент пријатељства, али не сваке, него само оне које се проливају због љубави која не може да се искаже и због патњи које нам причињава пријатељ. И, што је више пријатељства, то је више суза, а што је више суза, то је више пријатељства.

Сузе у пријатељству, то је исто као вода приликом пожара у фабрици алкохола: што се више полива, то се више разбуктава.

И било би погрешно мислити да су сузе само због недовољне љубави. Не, "постоје зрна, која израстају у нашој души само под кишом суза, које су због нас проливане"; међутим, ова зрна доносе дивне цветове и лековите плодове... И ја не знам да ли бих одлучио да заволим човека који никога није натерао на плач. Веома често онај који најстрасније воли, највише нагони на патњу, јер је нехватљиво како нежна и срамежљива суровост обично бива неспокојна сестра љубави. Љубав на сваком месту тражи доказе љубави, а ко није склон да ове доказе налази понајпре у сузама вољеног? ..Чак ни смрт не би била довољна да увери онога који воли, ако би он одлучио да саслуша захтеве љубави, јер трен смрти изгледа сувише крагак за унутарњу суровост љубави; с оне стране смрти има места за море сумње; онај који умире заједно, не умире, можда, без

немира. Овде су потребне тешке и дуге сузе. Бол је главна храна љубави; и свака љубав која се не храни, макар мало, чистим болом, умире попут новорођенчета, које би почели да хране као одраслог... Неопходно је - авај! - да љубав плаче, и често се баш у том трену, када почињу јецаји, ланци љубави кују и кале за читав живот".⁸⁰³

Пре или касније настаје интимна блискост личности, најтежње преплитање два интимна света. "Раније - каже један од Шекспирових јунака - раније те волех као брата, али сада те љубим као душу своју". Раније је однос био површан, спољашњи; сада досеже до мистичних темља пријатељства. Општење душа сада се више не одвија у појавама, него дубље. Пријатељ је *по миљу добар, а не по добру мио*. Сваки површни тражи *моје*, а не *мене*; а пријатељ не жели *моје*, него *мене*. И Апостол пише: "Јер не тражим вашега, него вас - *οὐ γὰρ ζητῶ τὰ ὑμῶν, ἀλλὰ ὑμᾶς*" (2 Кор 12,14). Површни задобија "ствари", а Пријатељ мене "самог". Површни жели *твоје*, добија од тебе, од пуноће; тј. део, а тај се део топи у рукама, као пена. Само пријатељ, желећи-тебе, ма какав ти био, добија у теби све, пуноћу, и од ње постаје богатији. Добити од пуноће је лако: то значи живети на туђ рачун. И давати из пуноће није тешко. А добити пуноћу је тешко, јер се мора најпре прихватити сам Пријатељ и у њему пронаћи пуноћа, а Пријатеља је немогуће прихватити не предајући себе; а давати себе је тешко. Површни и неважни дар захтева исту такву плату; а унутарњи и суштински дар тражи и унутарње и суштинско предавање. Зато, широком руком клањај површнима од пуноће своје, из себе; не тврдичи у своме. Али само Пријатељу своме - тајно - предај сиромаштво своје себе, па и то не пре него што ти Пријатељ каже: "Не тражим твоје, него тебе; не водим твоје, него тебе; не плачем за твојим, већ за тобом плачем".

А када код пријатеља наступи откривење једнога у другоме, тада читава личност, с њеном пуноћом, постаје прозрочна; све до наслућивања онога што је скривено, до видовитости и говора без речи.

"У сваком пријатељству, колико год трајном - каже М. Метерлинк⁸⁰⁴ - наступа тајанствени тренутак када почињемо да залажамо, такорећи, тачно место нашег пријатеља у односу на непознато које га окружује, односу усуда према њему. Управо од тог тренутка он нам заиста припада. Поуздано знање је, чини се, спонтано настало у нашој души онога дана када смо прогледали на тај начин и убеђени смо да управо такав догађај, који, како се чини, вреба таквог човека, не може да га изненади. Од тога трена по-

себни део душе бди над пријатељством чак и најмрачнијих створења. Као да се дешава измештање живота. И када случајно сретнемо некога од оних које смо тако упознали и заподенемо с њим разговор о снегу који пада или о женама које пролазе, јави се тада у свакоме од нас нешто што исказује међусобну наклоност, истражује, пита, независно од нашег знања, занима се за случајеве и разговара о догађајима које ми не можемо схватити".

Али то узајамно прожимање личности је *задатак*, а не изворна *датост* у пријатељству. Када је оно постигнуто, пријатељство по природи ствари постаје нераскидиво и верност личности Пријатеља престаје да буде подвиг, јер *не може да буде* прекршена. А све док такво највише јединство није остварено, верност јесте, и од црквене свести је увек сматрана за нешто *неопходно*, не само ради *очувања пријатељства*, него и ради самог живота пријатеља. Поштовање пријатељства, које је једном отпочело, даје све, а његово кршење није само кршење пријатељства, него и излаже опасности само духовно постојање преступника: јер су душе пријатеља већ *почеле да се стапају*.

Међутим, постоји страст која спречава пријатељство, која у једном тренутку ока може да раскине најсветије наклоности. Та страст је *гнев*. Управо њега пријатељи и морају да се плаше више од свега. "Ништа - каже један психолог⁸⁰⁵ - ништа не уништава тако незадрживо деловање забрана као гнев, јер је његова суштина разарање и само разарање, као што је Молтке рекао о рату. Ова особина гнева чини га драгоценим савезником сваке друге страсти. Најдража уживања газимо са суровом радошћу, само ако она покушавају да задрже експлозију нашег негодовања. У то време није тешко прекинути пријатељство, одрећи се древних привилегија и права, раскинути било које односе и везе. Ми налазимо неку мрачну радост у разарању; и оно што се назива слабост карактера очигледно се у већини случајева своди на неспособност да се жртвује своје пиже *"ја"* и све оно што њему изгледа мило и драго".

Навешћу, пак, две приповести из *житија*, које ће разјаснити *црквено* гледање на нужност чувања пријатељства.

О кршењу пријатељске љубави због гнева који је плаћу и о ужасним последицама таквога кршења, казује својевремено веома раширена и популарна "прича": "О два брата по духу, о Ђакону евагрију и титу пону", која је за паук браћи приказана, између осталог, и на зиду предворја у храму Зосимовог скита, који се налази близу Троицко-Сергијеве лавре; ево те приче:⁸⁰⁶

"Бејаху два брата по духу у светом манастиру печорском ђакон евагрије и поп тит и имадијаху љубав велику и нелицемерну међу собом, и дивљаху се сви јединоумљу њиховоме и љубави бескрајној. И ђаво, који је ненавидник добра, и риче јако лав, што тражи кога ће прождријети, сотвори распру и мржњу међу њима. Тако један другоме не хоћаше ни лице погледати и уклањаху се један од другога, и много их пута браћа мољаху, и не хотеху једноме стајаше у цркви евагрије, а тит иђаше са кадионицом, и уклони се евагрије ода тамјана, јер не приђе, и мимоиђе га тит не окадивши га и пробудоше времена много у мраку греховном, тит јер служижае не прихватајући опроштење, а евагрије који се наједи (тј. који се причести у гневу), и дадоше ђаволу оружје. А некада дође томе титу болест велика и већ лежаше у немоћи и плака са своје несреће. и посла реч ђакону са молбом: прости ми брате Бога ради, јако безуман бејах гневан на те. А овај словесима суровим проклињаше га, а старци који видеше тита како мре, вукаху евагрија на силу не би ли се с братом простио. А болни брата видевши поклони се мало ничице пред ноге његове и кроз сузе збори: опрости ми оче и благослови; а он се у бесу немилостив отргну и пред свима збори: никада са њим опроштаја имати нећу, ни у век овај ни у будући и истрже се из руку стараца сруши се и како га прихватити хођаху, мртва га обретоше. и не могаху му ни руку исправити ни уста затворити као да давно умро бејаше. а болни ускоро устаде, јако никада болан не бејаше. и препадоше се старци од напрасне смрти његове и брзог исцељења овога. и плачућ много евагрија погребеше, који имадијаше уста и очи отворене и руке раширене. И запиташе тита шта се учиње, а овај се оцима исповедаше зборехи; видех рече како анђели од мене одступише и плакаху поради душе своје (тј. моје), а дуси зли радоваху се гневу моме, и тада молити почех еда би ли ми простио. потоме приведоше га мени и видех анђела немилостива што држаше копље огњено и како ми не опрости, удари га и мртав паде. а мени руку подаде и узвиси ме. Рече авва јакон. као што светило у ложници тамној осветљује је. тако и страх божији који уђе у срце човеку просветљује га и учи свим заповестима божијим".

Да бих сада разјаснио шта ја заправо називам верношћу пријатељства, навешћу причу блаженог Јована Мосха о два јерусалимска подвижника-пријатеља. Ово је тај цвет миомирисни с пречисте и благодатне једноставности пуне "Ливаде духовне".⁸⁰⁷

"Говораше ава Јован пустињак, што га назваше "Огњени":

Слушао сам од авве Стефана Моавитског:

Једном бејасмо у манастиру великог киновијарха - тоб *μεγάλου κοινοβιάρχου* - св Теодосија. Бејаху тамо два брата која су заклетву дала да се ни у животу ни у смрти својој један од другог не раздвајају. Но, мада у киновији бејаху узор свима, један се брат изложи срамоти блуда и, не могући да издржи срамоту, говораше брату својему: "Ослободи ме, брате! Јер мене блуд обузима и ја планирам да идем у свет". А брат га поче саветовати и говорити му:

- Не, брате, не уништавај труда својега.

А онај му брат рече:

- Или крени заједно са мном да ја ствар обавим, или ме отпусти да идем.

А брат, не желећи да га ослободи, оде с њим у град. Е па, ушао је у јазбину блуднице брат који се изложи срамоти блуда; а други брат, стојећи напољу, узе гомилицу земље и поче је сипати на главу своју и обузе га туга велика. Па, када изађе онај што је у кућу блуда ушао, пошто ствар обави, рече му други брат:

- Какве си користи, брате мој, имао ти од тога греха? Зар ниси, напротив, себи нашкодио? Пођимо назад у своје место.

А овај му рече:

- Ја више не могу у манастир ићи. Ти, дакле, иди. Јер ја ћу остати у свету.

Па, када га после многих настојања онај ипак не убеди да га прати у манастир, онда и сам остаде с њим у свету и оба почеше да раде да би се прехранили.

У то време авва Авраамије, који је недавно основао своју заједницу такозваних "авраамита", поставиши потом архиепископ ефески - дивни - *καλός* - и кротки пастир, начини свој манастир такозваних "византинаца". И пошто посташе мирјани, оба брата почеше тамо радити и плату су добијали. И онај који упаде у блуд добијаше плату обојице и сваки дан иђаше у град и трошаше је на живот распусни. А други је сваки дан постио и у великој ћутњи бејаше, обављајући посао, не говорећи ни са ким. Мајстори, видећи га да данима не једе, не разговара, али је увек концентрисан, говораху о њему и о његовом начину живота авви Авраамију, који је већ међу светитељима. Тада велики Авраамије позва трудбеника у своју келију и упита га, рекавши:

- Одакле си брате? и чиме се бавиш?

А он му све исповеди и рече: "Ради брата ја све подносим, да би Бог, видећи патњу моју, спасао брата мојега".

Пошто то зачу божански Авраамије му казиваше:

- И Господ ти поклони душу брата твојега!

Па, чим авва Авраамије отпусти брата и овај из келије изађе, кад одједном пред њим, брат његов, кличе:

- Брате мој, узми ме у испосништво, да бих се спасао!

Одмах, дакле, узевши га, осами се у пећини код светог Јордана, и затвори га тамо, и после краћег времена, пошто му се дух веома ужеле Бога, престаи се. А брат остаде у тој пећини, према заклетви, да би се и он сам тамо представио".

Ево још неколико цртица о пријатељству, које је написао сам живот. После смрти некога ко ми је био драг, дошао сам до његовог дневника. Међу многим другим животним проблемима, покојника је мучио овај трагизам пријатељства, ова неопходност да се своја душа да за пријатеља - заправо и прецизније - привидна *бесмисленост* тога жртвовања. И, чини ми се, било је много узајамног неразумевања. Мени се исто тако чини да покојник заиста није успео да се смири до краја. Али, за разјашњавање мојих мисли, за конкретност представа о пријатељству, његова запажања пружају прилично вредан материјал. Наводим скоро насумице неколико одломака с различитих места тога дневника, скоро у њиховом сировом облику:

"М*** још спава, одмара се од јутрења и литургије. Али моја мисао се непрестано враћа њему и разбија сан. М*** ме заиста брине. Шта ја чиним за њега? Шта му пружам? Он је болестан, и телом и душом. Он се досађује, душа му је празна. И све до сада нисам му дао ни једно једино зрнце смисла. А баш ја - јасно то осећам - ја ћу морати за њега да одговорам Богу. Ја чак ни о ближњем не умет да се старам. Па Јеванђеље је укинуло оно *метафизичко* схватање ближњег, према коме је "ближњи, ђељас" сродник, итд., једном речју човек повезан не визуелно-просторним везама, него другим, више онтолошким, и успоставило геометријско схватање ближњег. "Ближњи, ђељас", јесте онај ко је близу, дељас, пред носом. С ким си се срео, ко се задесио близу тебе - о њему и брини. А ако си напустио једнога, шта онда гарантује твоју верност било коме другоме? Нема потребе уносити се у небеска пространства. Доста, доста нам је платонизма! М*** је мој ближњи, јер ми је он најближи, у истој соби са мном. Господе! поучи ме шта да чиним да бих му пружио мира и радости, да би М*** кроз мене задобио спокојство Твоје".

"Да ли да се молим да теби буде добро, или да ти будеш добар? Молим се за ово друго, Пријатељу и Брате мој, и патим због твоје патње".

* * *

"Мајков негде каже:

"Ако желиш да проживиш спокојно, мирно,
До старости дубоке не знајући живота јаде,
Пријатеља не тражи и личијим се пријатељем не зови.
Мале беш радости доживети, и јада мање".

"Да, али ту је важно то "ако". А за мене? За мене не само да је бескрајно вредније ритмично смењивање туге и радости с пријатељем од уједначеног и мирно протичућег живота појединца, него ја чак ни непрекидни јад с пријатељем не бих заменио за непрекидну радост усамљености".

"Постоје ствари у погледу којих се о човеку мора бринути не само он, него и пријатељ његов. А ако пријатељ неће да се брине? Онда нико не треба да се брине. Ако пријатељ игнорише пропаст своју и пријатеља, онда треба пропасти. Треба падати, не рачунајући на милост и предах. Данас - пијанство, сутра - још нешто, прекосутра - још, потом - ово, после тога - нешто друго, итд., итд. Из дана у дан разара се душа. Из дана у дан душа постаје све празнија. Из дана у дан живот постаје све бесмисленији. И нема ни трачка наде, нема наде у било шта боље. Нема наде у чистоту. Ниже и ниже. Баналније и баналније. Жао ми га је и не смем да га напустим. А с њим треба пропасти. С њим се мора пасти. Пролази време; сати, седмице и месеци. Губи се снага, губи се здравље. Све нестаје. Ништа не остаје. И не само да нема паде у бољу будућност, него, напротив, постоји потпуна убеђеност у горе: тако ће бити и даље, све горе и горе. Опустошена душа. Приземна душа. Камен гроба притиска груди. И, поврх свега, лаж: "Спаваш ли? Идем да поразговарам". Све је то неистина! - И тачно је говорио М^{***}: "Не петљај се". Покушао сам, упетљао се; и пропадам, и никоме не могу да помогнем. "Вкушая вкусих мало меду и се азъ умираю" Треба отићи одавде. Раније ме је задржавала мисао о Богу. А сада је ланац двоструко јачи, из сажаљена. Жао ми је М^{***}. Шта ће бити с њим? Како ће се снаћи без мене? И подносити. А ипак, треба отићи".

* * *

"Господе, Боже мој! Зар је могуће да је живот у овоме? Живот просечног, нејаког, обичног човека, зар је могуће да је он у томе? Господе Исусе! Зар је могуће да је читав

живот у томе? Господе! Поучи ме: како издржати, како избавити М***. Како избавити себе од грехова и безосећајности. Ох, ужасно, ужасно, Господе! Ужасно и за себе и за друге, ужасно за душу људску. Овако или онако, мора се отићи одавде: или умрети, или у манастир. У пустињу, Господе, у пустињу узми ме, силом ме одвучи, ако ништа не могу да урадим ни са собом, ни са М***, и ни са ким. Са собом ништа ниси урадио, *на како ћеш другог помоћи?* И ја знам да је М*** почео да пропада онога тренутка када је схватио да ја нисам начисто са собом. Можда би се то догодило и без мене, али би то било касније. А сада, ма како да се тумачи стварност, свеједно, крив сам увек само ја и једино ја.

Кажу: "То је бесмислица". Да, "то је бесмислица", "ово је бесмислица". Нека. Али баш у таквом случају нормално је поставити питање: "Па шта је позитивно, шта је добро; шта је оно што није бесмислица?" Ништа, ништа, ништа! Невоља управо и јесте у томе што је читав живот смеће, што у читавом животу нема ничег доброг. Мада је бољи живот испуњен грехом, са свешћу да је то грех, неголи шупљина и празнина, него то неразликовање свестости и греха, Бога и ђавола, него та "окамењена безосећајност".

* * *

"Сваки озбиљан разговор, било о стварима објективним стварима, било о опима које се нас лично тичу, М*** очигледно избегава. Суштинске ствари *залтевају* решење. Он одуговлачи, неће да каже, а ако покушаш да сам некако решиш, онда се љути и нервира. Мртва тачка, и само то. Љубазан је онда и само онда када *повлађујеш његовом очајању*... и свом. Али, само писиш нешто против тога и он се избезумљује или се дури по читаве дане. И ја, и ја се такође дурим, јер не знам шта да радим, како да живим Господе! Господе! помози мојој невестини! моме греху! моме незнању! моме очајању и М***-у! Он *не жели* да мисли ни о коме и ни о чему, иако по природи уопште пије егоиста - "Тамо, у кухињи спавај (тј. не иди тула). - "Да, па шта онда? Шта ја имам с тим?" - Па, биће тако. Као да се жалим на некога "Треба се више молити, ето шта је".

* * *

"Полно уздржавање није физиолошки штетно или, у сваком случају, није нарочито штетно ако није праћено стањем узбуђења, а у мистичком и окултном односу чак

служи за формирање нових способности. Али уздржавање, које је повезано са узбуђењем, тј. са замишљањем излажења из себе кроз полност, штетно је и тим штетније што су изразитије слике уобразиље: душа се прља и трули, исто као што и тело пропада. Можда је основна штета од сталне незадовољности. Али зар управо то не треба рећи и у погледу напуштања себе кроз душевно општење, у пријатељству. Јер брак јесте "двоје у једном телу", а пријатељство - двоје с једном душом. Брак је једно-плотност, *ὁμοσάρκια*, а пријатељство једно-душност, *ὁμοψυχία*. Ако усамљеништво нема, као свог наметљивог пратиоца, стално мишљење о пријатељу, оно није штетно и чак је корисно у неком погледу; на пример, ради подвига тиховања. Али, замишљање пријатељства у усамљености делује штетно, а посебна штета за личност, посебно пустошење личности, њено умирање, догађа се онда када је човек, желећи пријатељство и мислећи о пријатељству, принуђен да тумара с људима, да се дружи без стварног пријатељства, да без излажења из себе уображава да је остварио излазак и да се понаша као када би стварно постојало такво излажење. Не добијајући духовно задовољење, него вечно јурећи за њим и око њега, он се раздражује сновима уобразиље и на њу одлазе све његове духовне снаге.

"Зар није тако и са мном? - Али, и ако је тако, ја ипак не могу, не смем, не треба да напустим М*** Нека ничега нема и нека ме чека духовни (а, можда, и не само духовни) гроб! Нека! Али ја га нећу напустити. Ако пропадамо, онда заједно. Нисмо умели да живимо заједно, онда нека и пропаднемо заједно".

На томе ћемо засад стати са одломцима из дневника.

Пријатељство пружа највишу радост, али баш оно захтева и најстрожи подвиг. Сваки дан, сат и минут, у јаду губећи душу своју Пријатеља ради, у радости је задобијам као обновљену. Као што *ἀγάπη* према човеку рађа *φίλια* према њему, тако се и овде, у пријатељству, у *φίλια*, као у животном медијуму, оваплоћује величанствена *ἀγάπη*. Божанска, агапијска љубав преображава филијску љубав и на овом врхунцу људског осећања, попут облака што скривају двојединствени Арарат, оно горње се ковитла над оним што је испод: "Од ове љубави - *ἀγάπην* - нико веће нема, да ко душу своју положи за пријатеље своје - *ὅπῃ τὸν φίλον αὐτοῦ*" (Јн 15,13). Највећа агапијска љубав остварива је само у односу према пријатељима; не према свим људима, не "уопште". Она је у "полагању душе за пријатеље". Али било би превише упрошћено оно схватање према коме положити душу за пријатеље значи умрети за њих. Смрт за

пријатеље, то је само последњи (не најтежи!) степен на лествици пријатељства. Али, пре него што се умре за пријатеље, треба бити њихов пријатељ, а то се постиже подвигом, дугим и тешким. Један од Ибзенових јунака каже: "Могуће је умрети за животни циљ другог, али није могуће живети за животни циљ другог". Ипак, суштина пријатељства је управо у уништавању душе своје ради пријатеља свога. То је жртвовање читавог свог начина живота, своје слободе, своје мисије. Ко жели да спасе душу своју, мора је цитаву подложити за пријатеље; и неће она оживети, ако не умре.

Пријатељство је неопходно за подвижнички живот; али оно је неоствариво људским напорима и потребна му је помоћ. А како се, заправо, психолошки и мистички уобличије природна тежња ка пријатељском јединству? Преко чега пријатељство добија благодатну помоћ и како се донета одлука потврђује у свести? Каква веза повезује пријатељство тако да оно престаје да буде субјективно хтење и постаје објективна воља? А да би се увек могла побеђивати своја самост, да би хиљадама пута могли срастати сједињајући нерви пријатељства који се неминовно кидају, како због грехова пријатеља тако и услед спољашњих утицаја, неопходан је неки подсетник, нешто конкретно што би асоцирало унутарњу одлуку да се све издржи - до краја; и осим тога, нужан је тајанствени ток енергије који непрестано обнавља прво, заносно доба пријатељства.

Такав темељ пријатељства је, прво, "природна света тајна" - нека читалац опрости на овој неприкладној фрази! - побратимства или братимљења и, друго, на њој израстао, као на плодносном природном тлу, посебан благодатан обред "инодејствовања за брато-творење", ἀκολουθία εἰς ἀδελφοποίησιν или εἰς ἀδελφοποίησιν. Нећу овде анализирати ни једно ни друго, јер би нас таква анализа извела из области теозофије и личних религиозних доживљаја у област етнологије и литургије.⁸⁰⁸ Примећујем само да се побратимство суштински састоји од реалног сједињавања путем размене крви, размене имена (понекад такође: кошуља, одеће, оружја), заједничког кушања свега хране, заклетве на верност и пољупца, при чему у одређени конкретни облик побратимства не морају истовремено спадати сви ови елементи. Јасно је да побратимство одговара природној религиозној свести. А у хришћанском братотворењу размена крви и заједничко узимање хране се замењује - заједничким причешћивањем св. Даровима - Крвљу Христовом, а размена имена - разменом личних крстова, што одговара размени крштених имена.

Полу-црквено, полу-народно братотворење одвија се кроз *размену крстова, заклетву на братску љубав и верност* пред иконом у храму и наизменично држање у руци запаљене свеће у току Херувимке.

А чин *црквеног братотворења* има различите редакције, али његови најважнији моменти су следећи:

1. - постављање оних који се братиме у цркви испред аналоја, па коме леже Крст и Јеванђеље, при томе старији од побратима стоји с десне, а млађи - с леве стране.

2. - молитве и јектеније које се упућују ради сједињавања побратима у љубави и дозивају им у сећање црквено-историјске примере пријатељства.

3. - повезивање оних који се братиме истим појасом, полагање њихових руку на Јеванђеље и предавање запаљене свеће свакоме.

4. - читање Апостола (1 Кор 12,27-13,8) и Јеванђеља (Јн 17,18-26).

5. - још молитава и јектенија, попут наведених у чл. 2.

6. - изговарање "Оче наш".

7. - причешћивање побратима преосвећеним св. Даровима - заједничка чаша.

8. - њихов опход око аналоја, док се држе за руке, уз појање тропара:

"Господи, призри сь небеси и виждь.."

9 - размена целивањем.

10. - појање. "Како је лијепо и красно кад сва браћа живе заједно" (Пс 133,1).

Понекад се овоме придодаје и размена личних крстова; али је могуће да она не спада у суштинске елементе у чинодејствовању услед тога што су побратими већ пре братотворења разменили крстове. Заједно са заједничким причешћем, ова размена је најважнији идејни момент чинодејствовања; прво, као знак узајамног ношења крста оних који се братиме, а друго, као обред који даје сваком од *"побратима"* успомену на само-одрицање и верност пријатељу.

А шта је братотворење? Дубокоумни Н. Ф. Фјодоров видео је у њему врсту литургије "Чин братотворења - каже он - јесте савршено подобје литургије, он се завршава причешћивањем преосвећеним даровима; особености тога поступка, опасивање оних коју ступају у савез истим појасом, опхођење око аналоја уз појање "Призри сь небеси и виждь, и посѣти виноградъ свой, и утверди яго же насади десница Твоя", можда се у литургији не користе зато што зидови храма служе, може се рећи, као појас који повезује све који присуствују, а црквена врата значе сједињавање на

животном путу и у заједничком делу?"⁸⁰⁹ Ова размишљања су веома значајна. Али, у вези с њима, Н. Ф. Фјодоров мисли да се чин братотворења издвојио из литургије као "суштина литургије оглашених", управо тада када се читав црквени живот посветовио и када су општељудски савез почели да замењују посебни савези.⁸¹⁰ Легитимно је бити веома сумњичав према оправданости такве деградације нашег чина. Ствар управо и јесте у томе што је црквени живот антиномичан; тј не изражава се у рационалној формулацији; и, у односу који се разматра, њега није могуће свести нити само на посебне савезе, нити у потпуности само на општи савез. Ствар управо и јесте у томе што су и једно и друго, и опште и посебно, несводиви једно на друго, подједнако нужни у црквеном животу и сједињени у животном процесу. Тако, на пример, склапање брака - такође врста литургије - јесте аналоган опште литургије, а не отпадање од ње, јер није могуће ни помислити да је најпре био "групни брак" и "заједничко" венчање, а да је потом, са посветовљењем црквеног живота, почела моногамија. Тако је и са братотворењем. Међутим, по Н. Ф. Фјодорову испада да се и брак, као и све остале свете тајне и обреди, мора сматрати дериватом литургије, производом распада опште-црквеног живота. Очигледна грешка!

Уосталом, мисао Н. Фјодоровича, макар и неправилно изражена, *сама по себи* је тачна. Наравно, у праву је Н. Фјодорович: у Цркви не може бити ничега што не би било опште-црквено, као што не може бити било чега што не би било лично. У цркви нема "*Privatsache*", као што у њој нема ни безличног "*права*". Свака појава црквеног живота, будући *све-црквена* по свом значењу, има и поред тога *своје* средиште, тачку своје *специјалне* примене, у којој је она не само најјача, него и квалитативно *потпуно* другачија него на другим местима. Ево, на пример, брак:

Брак сваког члана Цркве јесте, наравно, ствар *читаве* васељенске Цркве, али уопште не у том смислу да се сви жене женама свих, него у томе да за све тај догађај има одређени духовни значај и да није нешто индиферентно: за све жена њиховог брата постаје не пеко, него управо *братова жена*, али, истовремено с тим, јединоме она постаје *напросто жена*, а другима - братова жена. То је разлика не само у степену него и у квалитету, иако је и једно и друго црквено. Дакле, венчање се на најинтимнији, *сасвим посебан начин* тиче двоје - мужа и жене ("венчавамо се"), а на *други начин* - осталих чланова Цркве ("венчавају се"). Исто се мора рећи и о заједничкој литургији. Она на сасвим посебан начин обухвата чланове парохијске заједнице ("ми

се молимо", "ми се причешћујемо") и на други - све остале чланове цркве ("они се моле", "они се причешћују"). На потпуно исти начин, одређена појава може да обухвати неколико општина /црквених/ - епископију-епархију или неколико епископија, тј. помесну цркву, итд. Али црквени живот је увек такав да није напосто "уопште", нити просто "шта нас се тичу други"; он никада није ни просто "социјална појава", ни просто "*Privatsache*". Он је увек васељенски и општи по свом значају, а по својој примени и пореклу - личан и конкретан.

Све што је речено односи се и на братотворење. Као што, истовремено са агапијском љубављу мора да постоји на њу несводива, али и од ње неодвојива филијска љубав, управо исто тако морају да постоје међусобно несводива литургијска чинодејствовања агапијске повезаности и филијске повезаности. И разумљиво је да су, као што су обе врсте љубави међусобно аналогне, на исти начин аналогна и чинодејствовања заједничке литургије и братотворења која им одговарају. Али, будући аналогна, тј. организована по истом принципу, она се уопште не изводе једно из другог. То се може упоредити са устројством организма. Рука је удешена на истом принципу као и нога, оне су аналогне; и горњи део тела је аналоган доњем. И поред тога, истовремено са рукама неопходне су и ноге, и истовремено са горњом половином тела неопходна је и доња половина. Оне не само да нису међусобно замениив, него, штавише, не могу да живе нормалним животом једна без друге. Опште начело устројства остварује се у појединостима, а појединости су прожете начелом јединства. Нужна је конкретна разноликост, али и сједињујући принцип организације. Тако и у црквеном животу: опште начело - љубав, постоји не само агапијски, него и филијски, и ствара сопствени облик, не само заједничку литургију, него и пријатељско братотворење.

Али ту се природно поставља питање, која то сила обезбеђује настапање разноврсних појава? Шта одржава равнотежу начела посебног и начела општег? Каква духовна делатност, не сметајући посебним, филијским манифестацијама да буду опште-црквене, у исто време чува њихову посебност? Несумњиво да таква мора постојати - иначе не би било духовне равнотеже Цркве. То је очигледно на примерима. Тако, ако *братова* жена мора за свакога да буде братова жена, али само братова жена, а не жена свакога, онда мора да постоји нека духовна делатност која ће је довести у сасвим особене односе према свом мужу и непрекидно обезбеђивати њихову особеност.

Исто тако, ако за сваког члана Цркве братов пријатељ мора бити братов пријатељ, а не просто пријатељ свакоме, онда неопходно мора да постоји и сила која успоставља и одржава индивидуалност пријатељског савеза. Упоредо са обједињавајућом силом, која води преко граница изолованог постојања, мора да постоји и упосебљујућа сила, која поставља границу неодређености и безличности. Упоредо са центрифугалном силом мора да постоји центрипетална сила. Та сила је љубомора, а њени производи су изолација, упосебљавање, ограничавање, рашчлањавање. Ако она не би постојала, онда не би било конкретног црквеног живота, с његовим одређеним устројством, него би постојала протестантска, анархистичка, комунистичка, толстојевска, итд., мешавина свега и свачега, потпуна безобличност и хаос. Сила љубоморе је активна и у пријатељству, и у браку, и у општини-парохији, и у манастиру-киновији, и у епископији-епархији, и у помесној цркви, свуда.⁵⁰ Свуда се захтева одређеност веза и постојаност савеза, па било то са пријатељем, са супругом, са старцем-монахом, са парохом, са епископом, са митрополитом или патријархом, тј. свуда мора да постоји не само љубав, него и љубомора; према пријатељу, према супруги, према настви, према браћи, према епархији, према помесној цркви. Неопходно је да сада дубље сагледамо овај појам, тако значајан и тако мало истраживан.

ПИСМО ДВАНАЕСТО: ЉУБОМОРА

Чини ми се несумњивим да анализа љубави уопште и пријатељства посебно, у њиховој конкретной животиности, скоро неминовно поставља питање о појави која је с њима у најтежијој вези, о *љубомори*. Да ово питање *практично* доспева у први план по значају, о томе једва да је могуће двоумити се. Али, мислим да већина мислилаца није довољно свесна његовог *теоријског* значаја: у философској литератури појам љубоморе је прогнан некуд у запећак и веома ретко се узима у обзир. Ето зашто ми се чини да је неопходно да се дубље проникне у појам љубоморе. Сматрам, на основу онога што је речено на крају претходног писма, да разјашњење појма љубоморе служи истовремено и за разјашњење самог појма пријатељства и љубави.

Дакле, шта је љубомора?

У уобичајеној, колоквијалној употреби *љубомора* се схвата као порок или, у мањој мери, као неоспорни морални недостатак, нешто срамно и достојно једино подсмеха. У основи љубоморе интелектуалци обично запажају и гордост, и таштину, и самољубље, и сумњичавост, и неповерење, и бојажљивост, речју, шта год пожелe, само не било какву моралну предност.¹¹² Овакво схватање љубоморе је посебно карактеристично за онај век који је понајвише био револуционарно-рационалистички, за XVIII век; и љубомора се осуђује посебно на оном месту где је просветитељска рационалност најнетрпељивије владала, у Паризу.

"Гордост и таштина чине људе љубоморним исто онолико, колико и љубав" - рекао је *Боас*. - "Љубав љубоморних личи на мржњу" - сведочи *Молијер*. - "Љубомора потиче више од таштине него од љубави" - признаје *Мадам де Стал*. - "У љубомори често има више самољубља него љубави" - упозорава *Ла Рошфуко*. "Труба љубомора, то је неповерење према предмету љубави; фина љубомора, то је неповерење према самом себи" - разлишља неко. "Најљубоморнији од свих љубавника су они који воле славу" - анализира *Трибле*. "Љубоморни, то је дете које се плаши чудовишта које у тами ствара његова фантазија" - мисли *Боас*. - "Љубоморни проводи живот у проналажењу тајне чије откривање разара његову срећу" - примећује *Оксенштирн*. Ту мисао у игру речи задевају *Шлајермахер* или

Гримарцер: "Die Eifersucht mit Eifer sucht, was Leiden schafft"⁸¹³, тј. "љубомора љубоморно тражи оно што доноси патњу" или: "што је страст", јер се у изговору чује "Leiden-schaft"; каламбур који се приближно може превести као "љубомора љубоморно тражи шта је страст". - "Од душевних патњи љубомора је она коју храни највећи број ствари, а лечи најмањи" - дефинише *Ногл*. "Љубомора има очи риса" - каже *Белали*. - Због тога су љубав и љубомора неспојиви. "Када самољубље господари љубомором, љубав је изгубила своју власт" - тврди *Ленгр*. "Љубомора гаси љубав исто као што пепео гаси ватру", пише *краљица Наварска*. "Јакe страсти превазилазе љубомору" - читамо код *Ла Рошфукоа*.⁸¹⁴

Ово помало неодређено, свакодневно схватање љубоморе, добило је коначан и психолошки-мотивисан облик у филигранској дефиницији љубоморе коју је дао *Барух де Спиноза*. Љубав, пуна мржње према вољеном предмету и мржње према другоме, који ужива у љубави онога првога, јесте - по Спинози - љубомора. Спиноза ту изузетно успешно користи слику мешања две течности, када се оне, продирући једна у другу, колебају и замућују - што се означава термином *fluctuatio*. Тако је и код љубоморе: љубав и мржња, мешајући се, стварају *fluctuatio*, "колебање" душe, услед чега се свест мути и постаје непрозирна.

Љубомора је, по Спинози, управо такво "колебање душе", проистекло истовремено из љубави и мржње, и праћено идејом другогa, коме се завиди. "*Nos odium erga rem amatam Invidiae junctum Zelotypia vocatur, quae proinde nihil aliud est, quam animi fluctuatio orta ex Amore et Odio simul, concomitante idea alterius, cui invideret*"⁽⁸¹⁵⁾

Ево каквим судовима Спиноза долази до те своје класичне дефиниције љубоморе:

Љубав, каже он, тежи узајамности и, при том, потпуној узајамности. Свако ускраћивање и сваки недостатак, који ми осећамо у томе односу, доживљавамо као само-ускраћивање, тј. наноси нам највећу бол. Најсавршенија узајамна љубав јесте љубав која највише испуњава; ми желимо да је потпуно поседујемо, она је наша највиша срећа, коју ни са ким не желимо да делимо и никоме не желимо да препустимо. Ако вољено биће воли било кога другог више него нас, ми смо онда бескрајно несрећни. Узрок наше несреће јесте предмет наше мржње; према томе, ми ћемо мрзети онога кога волимо јер нас он лишава своје узајамности, и завидећемо ономе ко користи ту узајамност.

Тако настаје љубав која истовремено мрзи и завиди - љубомора. Та страст је посебно јака ако је нашу срећу освојио други; и, што је јача била срећа, то ће интензивније плаћути љубомора, јер ће она, ако је не укроти некаква друга сила, помрачити читаву нашу душу: мржња према вољеном предмету утолико је већа што је раније била већа љубав.⁸¹⁶

Ево најважнијих теорема које се односе на то⁸¹⁷

Prop. XXXV. "Si quis imaginatur rem amatam eodem vel arctiore vinculo Amititiae quo ipse eadem solus potiebatur, alium simi jungere, Odio erga ipsam afficiebatur, et illi alteri invidet" - "Ако неко представи себи да се вољена ствар везује с другим истом или тешњом везом пријатељста немо што је она када је он сам њу поседовао - он ће бити испуњен (афигиран) мржњом према самој вољеној ствари, а ономе другоме ће завидети".

Prop. XXXVI. "Qui rei, quam semel delectatus est, recordatur, cupit eadem cum iisdem potiri circumstantiis, ac cum primo ipsa delectatus est". - "Ко се сети једне ствари, у којој је једном уживао, жуди да је поседује у истим приликама, као када је први пут уживао у њој".

Prop. XXXVII. "Cupiditas, quae prae Tristitia vel Laetitia, praeque Odio vel Amore oritur, eo est major, quod affectus major est". - "Жудња (пожуда) која произилази из жалости или радости, из мржње или љубави, утолико је већа што је већи (овај) афект."

Prop. XXXVIII. "Si quis rem amatam odio habere inciperit, ita ut Amor plane abeleatur, eandem majore odio, ex pari causa, prosequetur, quam si ipsam nunquam amavisset, et eo majori quo Amor antea major fuerat". - "Ако је ко вољену ствар почео да мрзи, тако да се љубав потпуно уништава, онда ће он према њој, из једнакога узрока, осећати већу мржњу него да је никад није волео, и тим већу што је раније љубав била већа".

Према свакодневном схватању, љубомора је штетан и наказан паразит љубави; узроци љубоморе су туђи суштини љубави и зато се љубомора обично проглашава за непожељну у љубави. Спиноза запажа тешњу везу између љубави и љубоморе; за њега, љубомора није случајни сапутник љубави, него верна сена, која се на екрану духовног живота појављује сваки пут када је љубав изложена превари вољеног; или, прецизније, љубомора је, према Спинози, нужни еквивалент љубави који настаје када однос крене на горе. Йубав не нестаје него се преображава у љубомору. Али, свеједно, и ту, на основу спинозијанске анализе, љубав је - уз апсолутну узајамност - замислива без љубоморе тако да љубомора - иако је психолошки нужна у одређеним условима - добија у Спинозиним очима негативну оцену, као *animi fluctuatio* - као помрачење свести, као неукротива страст. Йубомора у љубави, за Спинозу, није љубав; и зато - као различита од љубави, као не-љубав, иако се с љубављу налази у узрочном односу, у односу еквиваленције - љубомора је за осуду. На тај начин и Спиноза, на крају, остаје уз општеприхваћено схватање љубоморе. А зашто се то догодило?

Да би се одговорило на постављено питање, присетимо се беживотног и предметног карактера читаве Спинозине философије. Пошто не поседује категорије личности, Спиноза не може да разликује љубав према личности и жудњу према ствари, меша љубав и жудњу или, прецизније речено, замењује прву овом последњом. Свуда код њега читамо *res amata* - што се мора превести као "ствар жудње", јер ствар никада не може бити вољена; да, *res amata* - али нигде нема ни говора о вољеној особи, о особи на коју се једино и може односити епитет "вољена". Истина, у модерном друштву се често може чути нешто попут "вољена (омиљена) храна", "волим цигаре", "заvoleо сам карте", и сл., али је сваком нормалном човеку јасно да је то или деформација и помрачење свести, или, пак, насиље над језиком. "Храну", "цигаре", "карте", итд. није могуће волети, већ се те ствари могу само желети. Али коредат жудње је мржња са завишћу; управо зато код Спинозе, у полазном појму љубави, такав нагласак добија тај неприлични момент мржње са завишћу. Па ипак, као што љубав није жудња, исто тако ни мржња са завишћу није љубомора, иако се она заиста односи према ономе што Спиноза подразумева под љубомором као права љубав према жудњи. Да би се љубомора разумела у њеној правој природи, треба је још тешње повезати с љубављу, увести је у само срце љубави и, нагласивши личну природу љубави, открити да љубомора јесте сама љубав, али у свом "друго-бићу", треба да покажемо да је љубомора нужен услов и обавезан аспект љубави, али окренут према тузи, тако да би онај ко жели да уништи љубомору уништио и љубав. На потпуно исти начин, у жудњи увек постоји мржња са завишћу.

Да би се то показало, пре свега треба с љубоморе скинути момент осуде која је притиска. Љубомора се тако често бркала с одређеним необавезним облицима њеног манифестовања да су саме речи: "љубомора", "бити љубоморан", "љубоморни", а да се и не говори о љубоморној особи", постале речи осуде.

Па ипак, видети у сумњичавости, ситном самољубљу, неповерењу, злурадости, пакости, мржњи са завишћу и сл. суштину љубоморе, исто је тако погрешно као и сматрати недавање слободе, необјективност, неправедност и сл. за суштину љубави, или видети у хладноћи, тврдоћи срца, његовој суровости и немилосрдности, суштину праведности. Сумњичавост, мржња уз завист, итд. - све су то лоше, необавезне, егоистичке манифестације љубоморе

које настају мешањем љубави са жудњом. Међутим, два низа историјских чињеница упућују на непостојање неприличности, па чак не само на непостојање неприличности, него директно на пожељност, обавезност љубоморе. У ствари, прво, народ са најјаснијом свешћу о Богу, изабрани јеврејски народ, који је тачније него било који други знао и разумео љубав Божију, упорно, непрекидно, без колебања понавља о љубомори Божијој. Читава Библија је испуњена и прожета љубомором Божијом и немогуће је не узети то у обзир. А потом, као друго, народ најчистије људскости, генијални јелински народ који је боље од свих других познавао и разумевао људску љубав у свим њеним облицима, свеједно особину љубоморе има у свему као основну особину, као најкарактеристичнију и неодојиву од њега. Ф. Ниче у својим успутним "размишљањима" - "Ми филозофи", међу три "одабране тачке из старине" назначавача за развијање: "Оплемењивање љубоморе, Грци су најљубоморнији народ"¹⁸ И с тим се, поново, морамо сложити. Ако нам и најочигледнија генијалност и најчистија вера објављују љубомору као силу која је позитивна и нужна у суштеству љубави, како људске тако и божанске, онда, дакле, она и јесте таква и, према томе, она уопште није оно што су споредне страсти које је прате.

Па шта је, у том случају, сама љубомора? Она је један од момената љубави, основа љубави, фон љубави, исконска тама коју обасјава зрак љубави. Љубав је слободан избор: из мноштва особа, Ја, чином унутарњег само-одређења, бира једну и с њом - једном из мноштва - успоставља однос као с једином, духовно се стапајући с њом. Њу - обичну - Ја жели да посматра као необичну; њу - сиву - као блиставу; њу - свакодневну - као свјетковину. Она се налази у гомили, али Ја је позива и са трга је води у припремљену одају свога срца. Ја слика њену слику на основи обрађеној златом¹⁹ И то је оправдано, јер та слика није карикатура, какву људи сликају у највећем броју случајева; то чак није ни портрет - какав сликају мудри. То је лик лика Божијег - икоца. Ја, нарушавајући "исправност" закона идентитета, метафизичким чином само-одређивања - не разумом - читавим својим бићем одлучује да у одабраној - једној од многих - личности види ону изузетну, која се издваја из низа осталих; једном речју, постаје у односу према одабраној такав да та личност за њега постаје Ти. Пријатељство је, понављам, искључиво, као што је искључива и брачна љубав. "Много" је знак несавршенства објекта љубави као

таквог, знак недовршености Ти као Ти. И полигамија и пријатељство са многима, лажни су по самој својој идеји и неминовно морају или да пређу у нешто лично - прва у моногамију, а друго у пријатељство са једним - или да се уопште расточе и пропадну. "Немогуће је - каже Аристотел⁸²⁰ - бити пријатељ многима, ако се мисли на савршено пријатељство, баш као што је немогуће истовремено бити заљубљен у многе. Такво пријатељство изгледа као савршенство и, као такво, може бити упућено само на једног човека. Πολλοῖς δ' εἶναι φίλον κατὰ τὴν τελείαν φιλίαν οὐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ οὐδ' ἑρᾶν πολλῶν ἅμα εἶκοι γὰρ ὑπερβολή, τὸ τοιοῦτο δὲ πρὸς ἓνα πέφυκε γίνεσθαι.

Али, ако се чак овде каже да таквих вољених Ти има "многа", ипак је, свеједно, према свакоме у љубави однос као према једином. Свака љубав, у својој суштини, има одабирајућу силу, силу која бира, постоји dilectio и зато је вољени увек изабрани, одабрани, једини. Управо се у томе и састоји лична природа љубави, без које бисмо имали посла с предметном жудњом и с индиферентношћу код замене жељене ствари неком другом ствари која је првој једнака. Захтев за нумеричким идентитетом вољене особе, макар и уз недостатак генеричког, спољашњег, тј. верност особи и поред њене промене⁸²¹ - карактерише љубав и, истовремено, њено нарушавање закона идентитета; док је захтев за генеричким, спољашњим идентитетом предмета жудње - уз индиферентност према нумеричком идентитету, чак и уз његово несхватање, и зато - испуњавање закона идентитета - карактеристичан за жудњу. Свест о јединствености - то је услов љубави, чак и у њеним најне-савршенијим манифестацијама; и не само то, чак је и за илузију љубави потребна ако не јединственост, онда макар илузија јединствености, непоновљивости, изузетности - иако он, заљубљени, замишља да је вољено биће једино, замишља исто онако неоправдано као што свака прва љубав увек замишља себе једином у свету и историји, као што погрешно сматра себе јединим сваки од "једино легитимних" наследника и тумача Канта, исто онако лажно као што, коначно, за себе тврди да је једини Штирнеров "Једини". Иначе - апсолутно је немогућа чак и илузија љубави и у односима ће постојати само себичност, подлост и смрт. Сама мисао о замени једне особе другом, која се ослања на признање омиусије, тј. стварственисти, јесте грешна мисао која води у смрт.

Непојмљивим чином избора личност је учињена једином, позвана је ка узвишеном, ка царском звању Ти. Она се сложила с тим избором. Она је рекла "Да" и ставила на себе круну узвишености. И шта сада жели Ја? Само једно: оно што је пожелело, своју љубав. Ја потврђује чин своје љубави као по вредности вечан и захтева, дакле, његову трајност, његову бесконачност. Ова унутрашња потврда се изражава као страст или ревност да се у времену оваплоти свој вечни чин избора вољеног Ти. Ја жели да му Ти не смета у његовој љубави, тј. да оно у односу према њему заиста буде Ти. Нека се вољено Ти понаша као једино; нека не силази са свог пиједестала посебности, издвојености, изабраништва. Није важно ако одабрано Ти буде најобичније у гомили и за гомилу. Али за Ја, за онога који бира, оно мора бити управо Ти, и ништа осим Ти; иначе је немогућа сама љубав, иначе у времену не може бити оваплоћен сам чин избора. Иначе, "време" љубави неће бити покретна слика вечности⁸²² избора. Ти се, у односу према Ја, мора и понашати као Ти, а не као један од многих, мора бити с царском круном, а не у ноћној капици. Свест о нужности овога, од Ти, ради саме могућности љубави, повлачи за собом жељу да се оствари то изабраништво, а, потом, да се потврди и сачува. Све то заједно и биће љубо-мора.

А ако Ти не пожели то? Ако оно уторно нарушава свој чин и високи положај који је слободно прихватило? Ако оно, пошто каже "Да" на предлог нове супштине - Ти - ако оно из лакомислености, или тврдоглавости, или из недостатка искрености у прихватању узвишеног усуда, својим животом показује да за њега Ја - није Ја? Ако, желећи да буде Ти, оно неће да прихвата Ја као Ја? Тада Ја не може и не треба да остане без реакције. Та реакција је манифестација љубоморе - љубоморе због своје љубави, тј. бриге за чистоту, за изворност, коначно, за очување своје љубави. Захтевање тога од Ти у име саме могућности љубави има за последицу жељу да се оствари то изабраништво, да се ојача и заштити. Све ће то, заједно - понављам - и бити љубомора. Нешто од овога. Или Ти мора да призна ову реакцију на себе, ову борбу за љубав, ову љубомору и да се промени, или, пак, оно мора да се одрекне свога звања, да сматра себе само обичним, да се прати с престола у сиву гомилу, са светковине у свакодневницу. За Ја је немогуће да не воли и не буде љубоморно када Ти фактички престаје да буде Ти, тј. немогуће је да се не труди да од њега поново начини Ти. Зато, ако њему не

признају права и дужност љубоморе, онда му не остаје ништа него да збаци Ти с његовог престола. Ја мора да заборави на Ти, да престане да га воли, јер је само тим путем могуће спасти Ти од захтева за узвратеном љубави. Али Ти је урасло у Ја, постало његов део. Прекинути љубав, то значи остати без дела себе. Заборавити, то значи одсећи од себе део живог тела. То се и дешава, када се, поштујући туђу слободу, љубав мора истргнути из груди, заједно са самим срцем.

Љубав је безгранична; она није ограничена ни местом ни временом, она је универзална. Али ова универзалност љубави не само да не искључује, него чак претпоставља издвојеност, одвојеност, изолацију.⁸²³ Јер љубав има у свом темељу светињу душе и могућа је само утолико, уколико постоји та светиња. Сачувати бисер душе значи сачувати саму љубав; не старати се о својој светињи значи не старати се о љубави. Љубав није само универзална, него је и упосебљена, није само безгранична, него је и уконачена. Говор, који је о овоме одржао Господ, данас се не прихвата и сматра се оштрим и суровим; али, што је најзначајније, у "мајци свих књига" - у Јеванђељу - он се налази непосредно после приче о неосуђивању ближњег и алегорије о брвну и труну у оку. "Лицемјере! извади најприје брвно из ока својега, па ћеш онда видјети извадити трун из ока брата својега" (Мт 7,5). И антитетички се среће с том мишљу, као да усмерава оштрицу против њене оштрице: "Не дајте светиње псима; нити међите бисера својега пред свиње, да га не погазе ногама својима, и вративши се не растргну вас" (Мт 7,6). Као да објашњава овај став, преп. Серафим Саровски нас поучава: "Шта је најбоље у срцу, то без потребе не треба да показујемо; не откривај свима тајне свога срца".⁸²⁴

Дакле, с једне стране - "не осуђуј", али, с друге - "сматрај псима и свињама" оне који нису достојни да им откриваш тајне срца. Откривај их само некима, изабранима, који су одвојени од крда свињскога. То је антиномија, и та антиномија је приближно једнака антиномији љубав-љубомора.

Ради разјашњења (макар и само приближног) онога што је речено кроз пример, навешћу још један одломак из дневника који сам већ раније цитирао.⁸²⁵ То је запис неког стварног или замишљеног разговора с пријатељем. Ево га:

"Ти се понашаш тако и тако. Ти скриваш, прећуткујеш, желиш потпуну самосталност, гуши те исповедање, како сопствено тако и пријатељско.

- Да, па зар ти не знаш да се ја *увек и свуда* тако понашам?

- Иако то и није сасвим тачно, и ти уопште *ниси са свима такав, ни увек ни свуда*; па чак и кад би било тако, то за мене није одговор. "*Пријатељство*" и јесте пријатељство зато што се од *другог* нешто преноси мени и од мене *другоме*. "*Односи*" и јесу односи зато што они *односе* некога према некоме, тј. према другоме; изводе свакога из егзистичке затворености у себе и душевне скучености - што они "*развијају биће*" личности, као што је говорио Спиноза...

- Али ако је - схвати - моја природа, мој карактер такав?

- Па шта онда? *Свакији* карактер је такав, егзистичан и ускогруд. Алу управо пријатељство и отвара пролаз за притицање нове реалности. Пријатељство и постоји због тога да не бисмо били

"школци леденог срца",

а баш је леденост срца најгори међу пороцима, најстрашније од свега што се човеку може догодити.

- А ако сам ја *увек* "леденог срца"...

- У љубави наша личност престаје да буде таква каква је "*увек*", "*свуда*", "*са свима*". Старост, изнемоглост душе пролази. Душа се обнавља и подмлађује.

- Али зар ми немамо никакве односе? Па живимо некако ...

- Ствар управо и јесте у томе "некако". А ако нема тих односа о којима сам говорио, ако се "*односи*" ни на кога не односе и "*везе*" никога не повезују, онда их уопште нема и особе нису пријатељи, нису један у другоме, него су сами у себи и сами по себи, у само-љубљу. Ако ти остајеш са мном "као са свима" и понашаш се у односу према мени "као увек и свуда", онда баш то најбоље доказује да ти не познајеш ни пријатељство, ни однос, ни везу...

Схвати, ја не желим твоју љубав или равнодушност, нити пријатељство или непријатељство, него једноставну *одређеност* да бих знао вреди ли патити и трошити снагу на тој ниви пријатељства, са надом макар у далеки род, или се ја, пак, унапред морам одрећи помисли на бољу будућност, напустити неплодну, камениту ниву и тада се бавити само "својим" пословима. Али ти си глуп:

"добро и зло равнодушно примаш"

ти прелазиш преко тога. Докле тако?..."

Срце, које израђави Пријатељ, ништа не може исцелити осим Времена или Смрти. Али Време зацељује ране његове тако што одстрањује и болни део срца - убија де-

лилично - а Смрт уништава читавог човека. Уколико је, дакле, човек жив, утолико су незацељене и болне његове ране од пријатељства. И он ће их носити, да би их показао Судији Вечном.

Опомени се приче Господње о "званима" и "изабранима" (Мт 22,2-14; Лк 14,15-24). Колико је у њој скривене горчине, бескрајне горчине и бола срца чија је сама љубав рањена. Вољени, звани, они о којима је сам Бог бринуо, којима је Он све чинио - што није чинио ни једном народу... и шта се догодило? Они не желе да буду избрани, они не желе своје сопствено спасење. И не само то, они не желе да буду једноставно учтиви, да се одазову на позив Љубави која им даје Свој највиши дар, чинећи их Својим пријатељима. Они омаловажавају љубав Љубави. Али, тада: "Или брзо на раскршћа и улице градске, и доведи амо сиромаше, и кљасте, и богаљасте, и слијепе". И, кад је остало још места, онда поново: "Изиђи на путове и међу ограде, те натјерај да дођу да ми се напуни кућа". Гозба љубави која се нема коме понудити, која се припремала за оне који су мили срцу, али су је испунили случајни пролазници.

Све чинити, све учинити у пријатељству да би се превазишао зид који се налази између људи. Не жалити снага, борити се за везу у зноју, до крви мученичке, до смрти. Дати живот за пријатеље своје, јер је прво чега се пријатељи морају ослободити неискреност, хладноћа, затвореност у себе. Али, да, постоји граница коју нећеш прећи. Постоји зид који нећеш пробити ни челом, па ни "овном". И, када се стигне до те границе, када се потпуно примакне до тог зида, тада треба отићи. С болом у срцу осећање се мора ишчупати из себе, макар се чупао комад живог тела; треба се ослободити онога што је немогуће, а немогуће је управо показати другоме да је немогуће, тј. љубав, могуће. Сам Спаситељ света се окренуо од Богоизабраног народа, када је овај стигао до границе с које се јасно видела немогућност да га прожме љубав, Он Сам се окренуо од њега. "Јерусалиме, Јерусалиме, који убијаш пророке и засипаш камењем послане к себи! колико пута хтјех да скупим чеда твоја, као што кокош скупља пилиће своје под крила, и не хтјесте! Ето ће вам се оставити ваша кућа пуста" (Мт 23,37-38).

Из обављене анализе појма *љубоморе* види се његова најдубља веза са превладавањем закона идентитета, тог темеља разума. Отуда је јасно зашто љубомора, чак и у својим најбезазленијим манифестацијама, привлачи преке погледе неodobравања од стране разума, зашто "здрав разум" и не-

гова рођена ћерка, подсмех, толико воле да праве алузије на рачун љубоморе, чак и када се она узима in abstracto, у принципу. Како љубав, тако се и љубомора - другачија љубав - бори против разума, рушећи својом одлучношћу његов најважнији део, закон идентитета. И, у том смислу, љубомора је дубоко неправедна. Ако нерационалност љубомори доноси *интелектуалну* осуду, као "бесмисленој", онда та неправедност љубоморе, са своје стране, изазива њену жучну *моралну* оцјену као "неморалне појаве". Управо је то узрок нејасноћа у појму *љубоморе* који смо анализирали.

Етимолошки подаци потврђују оне закључке до којих нас је довела метафизичка анализа појма љубоморе. Појам љубоморе у руском језику⁸²⁶ у свом основном значењу упућује на моћ, *силу, настојање*, али уопште не на страх, мржњу, завист. *Рев-н-ив-џ* и одговарајуће изведенице *рев-н-о-ва-џ*, *рев-н-остъ* неки упоређују са латинским *riv-al-is*, *riv-in-us* - супарник и са француским *riv-al*, *riv-al-is-er*, *riv-al-it-é*. Али, све и да је то тако, ипак остаје нејасно какво је коренско значење ове речи. Одговор на ово питање није тешко дати. *Рев-н-ив-џ*, преко свог старословенског облика *рѣв-ѣн-ив-џ*, води до истог корена као и skupина речи *рѣ-ен-і-е*, *рѣ-н-ост-н-ѣй*, *рѣ-н-и-тел-џ*, јер ће за ове последње старословенске изведенице бити *рѣв-ен-и-к*, *рѣв-а-и-џ*, тј. *lucta*, борба. *Ревность* је, очигледно, исто што и *рвение*, *ревнивый* - исто што и *ревнитель*, *ревновать*, исто што и *рвать* или, пре, *рваться*. Српско *рв-а-ти* значи *eniti*, *рв-а-ти се* - *certare*. Ту се праве поређења са санскритским: *ar-v-an* - *онај који жустро трчи, који жури*, *arva* - хитар, брз, јахач; са грчким *дрѣдонт* - они су пожурили, *δ-роб-ει* - *хитати, устремљивати се*; са латинским *ru-i-t*, са старо-саксонским *agi*, старо-нордијским *ögt* - брз, *спреман, јахач*.

Како "*иметь ревность*" тако и "*иметь рвение*", по свом корену означава само присуство силе, моћи, силовитости. То је супротност безвољности, немоћи, слабости. Ето зашто се *ревновати* често користи у значењу "*силно, енергично тежити нечему*", "*бити енергичан у нечему*". *Ревновати* нечему или *поревновати* нешто значи - по В. Даљу - "*настојати свим силама*", "*жарко тежити чему било*". Тако се каже: "*ревнујем /тежим/ знању*", "*ревнујем царству небеском*", "*па ревнујте дарове велике*". *Ревновати коме или чему значи "следити, подражавати, пратити, или настојати, такмичећи се, не одустајући*. Тако је Ломоносов

употребио фразу "ревнујте /следите/ наш пример"; исто тако се каже: "увек сам ревновао /надао се/ његовим успесима", итд. Отуда можемо са сигурношћу да закључимо да *ревност* /ревност, љубомора/ пре свега значи - као што и примећује В. Даљ - "жарку усрдност, тежњу" и чак првенствено - "према послу"; управо се у том смислу каже "ревност у служби", "ревност према служби", "претерана ревност". Истовремено, ревносан значи "најусрднији, прилежан, брижљив, свом душом предан послу"; таква је фраза "ревносни поборник истине или /борац/ за истину".⁸²⁷

Управо тако и грчко ζήλος или, у дорском облику, ζῆλος, као право значење има страст, жудња - ardeur, zèle⁸²⁸, потом "супарништво, мржња - rivalité, haine" и, тек на крају, "љубоморност - jalousie", тј. љубомора, како се она уобичајено схвата у језику интелигенције и како се она не разумева ни у једном народу. У складу с тим, глагол ζηλόω значи "страсно захтевати, жарко желети, ges- chercher avec ardeur, envier". Што се тиче етимологије ових речи, овде постоји такво обиље, уз то вештачких хипотеза, да би рећи нешто одређено било непромишљено.⁸²⁹ Може се приметити само да, по Прелвицу, реч ζήλος води порекло од *jā, тј. заправо "бити ватрен - heftig sein", исто као и глагол ζητέω - тражити, страсно захтевати.

Латински језик нам у овом случају не пружа ништа ново: реч *zelotypia* - љубомора, позајмљена је из грчког и потиче, дакле, од ζήλος.

Коначно, у старохебрејском језику како *ревност* (*фвение*), Eifer, тако и *тежња* (*ревност*), Eifersucht, означавају се истом речју, управо פִּקְדָּן *кин'а*, која води порекло од опште-семитског *כִּנְ **кн'*. Овај тро-словни корен уопште не садржи у себи нијансу колоквијалне љубоморе; тако, у арапском језику он значи "постајати веома црвен - hochrot werden", у сиријском "бити тамне боје - dunkelfarbig sein". Отуда већ у *хебрејском* и осталим семитским језицима *כִּנְ **кн'* значи "бити ревнив, страстан". Сама реч פִּקְדָּן *кин'а* значи, најпре, страст ватрене љубави, потом надметање и још ревност, Божију ревност /старање/ о слави Својој.⁸³⁰

Постоји још једна реч коју неки проглашавају⁸³¹ за еквивалент руског "*ревност*" /љубомора/ - то је управо פִּקְדָּן *ш.кида*.

Али реч *ш.кида*, још мање него *кина*, садржи у себи појам "*љубоморе*" у специфичном значењу речи, У ствари,

шкида потиче од опште-семитског **ʾškd*, **škd*, које у феничанском језику одговара појму "нешто уважавати, поштовати, ценити - auf etwas achten", а у језику *мишнајском* и *таргумитском* добија значење "бити ревностан - eifrig sein"⁴³².

Дакле, општи закључак до кога смо дошли, биће овакав: Етимологија и употреба речи *ревност* и њених изведеница непобитно потврђују раније изложену метафизичку анализу појма љубоморе /ревности/. Заправо, коначно се са љубоморе скида осуда која ју је притискивала и она се проглашава само за нужни израз, или, прецизније речено, само за нужни *аспект* јаке љубави. Баш то и чини разумљивим зашто Реч Божија тако често и тако упорно приписује љубомору /ревност/ Богу. Па и било би потпуно нескхватљиво то да стање, које је само по себи непожељно, може да буде слика нечега у божанском животу. Јер никада, ни у каквим антропатизмима Богу се не приписује грех, или похота, или лаж. А ако Му се приписује љубомора, онда се, ма како ми схватили ту Божанску љубомору, оправдано може тврдити да је она нешто свето; и стога, људска љубомора није нешто само по себи непотребно и одвратно. А из објашњења која су овде дата, очигледно је да се у таквом приписивању љубоморе Богу не сме видети натегнути антропатизам, него прецизно означавање суштине ствари. У том случају *љубомора је онтолошки*, а не психолошки или етички појам.

И не ради се само о томе да је љубомора нужан момент љубави. Она је, према надахнутом тумачењу преп. *Исака Сирина*, нужна страна *свега доброг*, што постоји у човеку. Она је уопште сила која остварује жеље за добром. "Ко има добре жеље, њему противљење не може сметати да их испуни... А то се догађа из следећег разлога. Сваку помисао жеље за добром, пошто настане, прати нека *љубомора /ревност/*, што жаром својим наликује угљу ужареном; и она обично брани ту мисао и онемогућава да јој се приближи било какав отпор, препрека или сметња, пошто љубомора ова задобија издржљивост велику и невиђену снагу да брани у сваком тренутку душу од изнемоглости или бојазни, када се на њу обруше обеспокојавајуће околности сваке врсте. И као што та прва помисао јесте сила свете жеље, која је природно усађена у настројеност душевну, тако је љубомора ова, мисао коју у души покреће *сила немירה*, коју нам је Бог дао на корист, ради поштовања природне границе, ради изражавања појма о својој

слободи испуњавањем жеље природне, која се налази у души. То је *врлина*, без које не настаје добро и она се назива љубомором /ревношћу/, јер с времена на време покреће, узбуђује, распаљује и јача човека... Неко... је љубомору ову у говорима својим назвао "*исом и чуварем закона Божијег*", тј. врлине..."⁸³³

Потом, св. Отац објашњава да се љубомора састоји из страха да се изгуби добро и из тежње да се оно задржи; ето зашто је слабљење љубоморе лош предзнак, који је условљен или духовним хлађењем, или уображеношћу и гордошћу, тј. односима према духовном добру који више нису живи и интимни, него власнички и плотски, као према некој ствари коју је могуће ставити под кључ и, не доживљавајући је, ипак је поседовати.

Тако се тежња према Стубу и Тврђави Истине остварује и чува *љубомором*, том, за савремену свест, прогнаном и презреном силом нашег духа.

ПОГОВОР

Сада, на крају прилично дугог пута, згодно је осврнути се уназад и, са достигнуте висине, погледати свој пут и полазну тачку.

Постоје два света, и овај свет се сав распада у противречностима, само ако не постоји уз помоћ сила онога света. У расположењу - супротна осећања, у хтењу - супротстављене жеље, у мишљењу - супротне мисли. Антиномије цепају читаво наше биће, читав тварни живот. Свуда и увек противречности! И, насупрот томе, у вери, која превладава антиномије свести и пробија се кроз њихове свеоптерећујуће наслаге, задобија се камена тврђава из које се може радити на превазилажењу антиномија стварности. Али како стићи до тог Камена Вере?

Противречна осећања тискају се ка вољи, али и ту су одједи несређених звукова; тада се окрећемо разуму. Па ипак, и он није целовит, и он се распада у антиномијама. Њих је небројено много; њих је управо онолико колико може бити аката разума. Али, и поред тога, као што је већ раније речено, антиномије у суштини доводе до дилеме: *"коначност или бесконачност"*. Ова супротстављеност *коначности и бесконачности* у грешном уму, или разуму, јесте израз најдубље противречности темељних правила самог ума у његовом садашњем, палом стању. Због своје грешне природе, разум има антиномични ков, јер је разум дво-номичан, дво-центричан, са два тежишта. А заправо се у разуму његова *статика и динамика* међусобно искључују, иако, истовремено, оне не могу да постоје једна без друге.

С једне стране, на *статичком* нивоу, на нивоу непокретне датости појмова, свако А јесте А и сва снага мишљења је управо у томе да се свако А разграничи од не-А и да се чврсто држи тога разграничења. Да бисмо мислили А, ми га морамо изоловати од свега онога што није А, тј. ми морамо одвојити, разграничити А, раздвојивши га од не-А. А, као замисливо, по природи ствари јесте нешто коначно. Ми не можемо да замислимо *процес*, не разлажући га на след стационарних стања, на след момената непроменљивости.⁸³⁴ И ми не можемо исто тако да мислимо непрекидност, *continuum*, не разлажући је на испрекидани скуп пунктуалних елемената.⁸³⁵ Кретање ми разлажемо на

низ стања мировања, као на филмској траци, непрекидност - на мноштво елемената који се више не могу делити. На основу тога су - ма шта покушавали да им приговоре - вечно истинити Зенонови "парадокси": о стрели која лети и други.⁸³⁶

То је - с једне стране. А с друге, на динамичком нивоу, на нивоу тежње ка утемељењу појма - тј. на нивоу дефиниције и доказа - свако А мора имати своју основу у не-А; суштина сваког објашњења је управо у довођењу А до онога што само није А, до не-А, јер би иначе објашњење било таутологија. Када питамо: "Шта је А?", онда нам одговарају: "А јесте Б", тј. другим речима, ослобађају А од његовог само-идентитета "А = А" и упоређују га са Б, са оним што није идентично А.

"Мислити јасно и разговетно", то значи под А подразумевати управо А и ништа више; "објашњавати" и "доказивати", то значи мисаоно излазити из оквира А, према Б. "Мислити јасно и разговетно" - то значи /о/стајати на А и не прелазити с њега на не-А. "Објашњавати", тј. "дефинисати" и "доказивати", то значи ићи од А ка Б, према ономе што јесте не-А. Али, да би се ишло од А ка Б, треба најпре утврдити А као А, тј. да би се "објашњавало" и "доказивало" А, треба најпре *њего мислити јасно и разговетно* А да би се "мислило јасно и разговетно", треба разумети то А, тј. треба га "објашњавати", тј. "дефинисати" и "доказивати", треба утврђивати А као не-А. Али за ово последње свеједино треба утврдити А као А. И тако креће процес ad indefinitum. Једна функција разума претпоставља другу; али, истовремено, једна искључује другу. Свако не-тауолошко објашњење доводи А до не-А. Свако јасно и разговетно мишљење утврђује идентитет А = А. Тврђење А као А, и његово тврђење као не-А - то су два основна момента мишљења. С једне стране, статичка мноштеност појмова, јер се свако од многих А потврђује у свом супротстављању свим осталим; с друге, њихово динамичко јединство, јер свако од многих А води другоме, ово трећем, итд.

Статичка мноштеност појмова и њихово динамичко јединство су међусобно неспојиви: па, с једне стране, разум мора остати на датом - тј. појединачном, и коначном - тј. ограниченом, а с друге, мора ићи иза сваке датости - тј. појединачности, и коначности - тј. ограничености, јер свако објашњење захтева *бесконачан* низ објашњавајућих или доказних карика, од којих свака крши самоидентитет појма

који се објашњава. Ово кршење самоидентитета, понављам, *никада* не може бити окончано, јер свака дефиниција захтева нову дефиницију и сваки доказ - нови доказ. Ако смо дефинисали или доказали А преко Б, онда се ранија питања сада понављају у односу на Б. Треба дати одговор на њих за Б, пошто га дефинишемо или докажемо преко В, да би се они сада поновили за В, итд. Дакле, прво од правила разума тражи фиксирање мишљења, а друго безгранично кретање мишљења. Прво приморава да се утврди А, а друго да се сведе на Б. Прво је закон идентитета, а друго - закон довољног разлога.

Скоро да при томе и не треба посебно напомињати да се под законом идентитета, у току читавог истраживања, подразумевао скуп *аналитичких закона* мишљења или такозвани логички "закон форме"⁸³⁷, тј. закон идентитета и његови неизбежни пратиоци: закон противречности и закон искључења трећег, јер они, сва три, с различитих аспеката говоре о истом, заправо, као што показује Г. Хагеман⁸³⁸, изражавају захтев "да се објект мишљења мисли као овај и никакав други и да се у њему сједине сва она одређења, која му припадају". Или, као што примећује В. Вунт,⁸³⁹ "закон идентитета означава напросто повезаност - *Stetigkeit* - нашег мишљења". Као "основни закон нашег сазнања" он означава пре свега "понашање нашег мишљења према објекту". На сличан начин и Р. Шуберт-Золдерн⁸⁴⁰ сматра законе идентитета и противречности "само двема странама закона (који каже) да је све дато у одређеној првобитној разлици, будући да потиче из мноштва - *Vielheit* - и да ова мноштво не постоји тамо где не постоји различитост". Могло би се још наводити у прилог томе схватању да се у сва три *аналитичка закона* показује *иста* активност, одвајање, разграничавање и утврђивање објекта мишљења, статика мишљења, некаква *љуболора*.⁸⁴¹ Али задовољићемо се оним што је речено.

На закон идентитета, који се разумева у управо објашњеном значењу, и на закон довољног разлога, сведе се сва правила разума, али ова темељна, редуктивна правила међусобно су неспојива и својим раздором уништавају ум. Основа разума је закон идентитета и његова потка је закон довољног разлога. Тканина разума, саткана из *коначности* и *бесконачности* - рђаве бесконачности, неограничености - цела се у противречностима. Разуму су *подједнако* потребна *оба* његова правила и ни без *првог*, тј. без начела коначности, ни без *другог*, тј. без начела бесконачности, не

може да функционише. Такође он није кадар да функционише чак и ако користи *оба* правила, јер су она неспојива. Правила разума су нужна, али су она и немогућа. Разум се показује као потпуно антиномичан, у својој најинтимнијој структури. Кантовске антиномије само *наслућују* излаз из кулиса разума. Али, пошто су изнете с потпуном свешћу и у лице епохи просвећености, као *изазов* рационализму XVIII века, оне су велика *морална* заслуга Коперника философије.

Управо показана антиномичност основне структуре разума доводи до суштинског питања о уму, заправо: "Како је могућ разум?". Покушај да се пружи одговор на постављено питање представља читав овај рад у целини његовог обима.

Како је могућ разум?

Одговор на постављено питање је гласио: "Разум није могућ сам по себи, него кроз предмет свог мишљења, и управо у томе, и само у томе случају када он има такав објект мишљења у коме се *оба* *противречна* закона његове делатности, тј. закон идентитета и закон довољног разлога, *подударају*; другим речима он је могућ само кроз *такво* мишљење у коме *оба* *основа* разума - тј. начело *коначности* и начело *бесконачности* - постају, заиста, *једно*" или још: "Разум је могућ у *том* случају када, по природи његовог објекта, *само-идентитет* разума *јесте* и његово *потврђивање-у-другом*, и *обрнуто*, када његово *потврђивање-у-другом* *јесте* његов *само-идентитет*"; или још: "Разум је могућ тада када коначност коју он мисли *јесте* бесконачност и, обрнуто, када бесконачност која се мисли разумом *јесте* коначност"; или, на крају: "Разум је могућ ако му је дата Апсолутна Актуална Бесконачност". Али каква је заправо та Бесконачност? Испоставило се да такав Објект мишљења, који га чини могућим, *јесте* Триипостасно Јединство. Триипостасно Јединство, предмет читавог богословља, тема читавог богослужења и, коначно, заповест читавог живота - управо Оно и *јесте* темељ ума. Разум је могућ зато што постоји Тросијатељно Видело и утолико уколико он живи кроз Његову Светлост.

Каснији наш задатак је био да разјаснимо који су формални и, потом, који су реални услови датости таквог објекта, такве *Коначне Бесконачности* или *Једносусне Тројице*. Питање о *вери која се верује* - *fides quam creditur* - постало је питање о *вери која верује* - *fides qua creditur* - и, према томе, о начину њеног настанка. Објаснивши

"шта?" вере и њено "како?" суочили смо се са новим питањем - о претпоставкама настанка вере. "Или-или" је карактеристично за те претпоставке, у складу са слободом акта вере. Прво "или" јесте *гејена*; друго "или" јесте *подвиг*. Или једно, или друго: између пакла и подвига *tertium non datur*. Али оба средства се заснивају на противречној природи онога који треба да поверује. Управо том двојственошћу твари, ми смо и морали даље да се бавимо, при чему се ту питање *рашчланило*. Најпре је била размотрена *безусловна природа твари* а потом су размотрене оне *животне претпоставке* на којима се изграђује емпиријски карактер. Прво питање, ослањајући се на идеју о *лику Божијем* у човеку, заправо је питање о *мистичкој Цркви*; а друго, које се заснива на идеји о *подобљу Божијем* у човеку, јесте питање о Цркви у њеном *земном и истински-људском* аспекту, као средини у којој свако извршава свој подвиг. А као психолошко тле за овај аспект црквеног живота служе *љубав и пријатељство*, ἀγάπη и φιλία.

Тако се свест креће према "Стубу и Тврђави Истине".

Дакле, поново се питајући шта је Стуб и Тврђава Истине, помишљамо на низ одговора који су овде дати. Стуб Истине - то је *Црква*, то је *веродостојност*, то је *духовни закон идентитета*, то је *подвиг*, то је *Трипостасно Јединство*, то је *таворска светлост*, то је *Дух Свети*, то је *целомудреност*, то је *Софија*, то је *Пречиста Дјева*, то је *пријатељство*, то је - *изнова Црква*.

Да би се стигло до Истине, треба се ослободити своје самости, треба изаћи из себе; а то за нас *дефинитивно није могуће*, јер - ми смо тело. Али, понављам, па како се заправо, у том случају домоћи Стуба Истине? Не знамо, и не можемо знати. Знамо само да *кроз зјапеће пукотине људског разума постаје видљива плавет Вечности*. То је несхватљиво, али то је тако. И знамо да нам "Бог Авраама, Исака, Јакова, а не Бог философа и научника"⁸¹² долази, прилази одру у ноћи, узима нас за руку и води онако како ми не бисмо могли ни да помислимо. Људима је то "немогуће, а Богу је све могуће" (Мт 19,26; Мр 10,27). И тако, "Сама Истина побуђује човека да тражи истину" - ἀὕτη ἡ Ἀλήθεια ἀναγκάζει τὸν ἄνθρωπον ἀλήθειαν ἐπιζητεῖν⁸¹³ - Сама Троједина Истина чини оно што је нама немогуће. Сама Трипостасна Истина привлачи нас Себи.

Слава јој во вјеки.

”ПОКЛОНИМО СЕ ОЦУ,
И СИНУ ЊЕГОВОМЕ, И СВЕТОМЕ ДУХУ,
СВЕТОЈ ТРОЈИЦИ У ЈЕДНОМЕ БИЋУ,
СА СЕРАФИМИМА ЗАПОЈМО:
”СВЕТ, СВЕТ, СВЕТ ЈЕСИ ГОСПОДЕ!”

АМИН.

САДРЖАЈ

ЧИТАОЦУ (прев. Љ. Јоксимовић).....	5
1. ДВА СВЕТА (прев. Љ. Јоксимовић)	9
2. СУМЊА (прев. Љ. Јоксимовић).....	13
3. ТРОЈЕДИНСТВО (прев. Љ. Јоксимовић).....	39
4. СВЕТЛОСТ ИСТИНЕ (прев. Љ. Јоксимовић)	53
5. УТЕШИТЕЉ (прев. Љ. Јоксимовић).....	81
6. ПРОТИВРЕЧНОСТ (прев. Љ. Јоксимовић).....	105
7. ГРЕХ (прев. Н. Ковачевић).....	122
8. ГЕЈЕНА (прев. Љ. Јоксимовић).....	150
9. ТВАР (прев. Н. Ковачевић).....	189
10. СОФИЈА (прев. Н. Ковачевић)	232
11. ПРИЈАТЕЉСТВО (прев. Н. Ковачевић)	281
12. ЉУБОМОРА (прев. Н. Ковачевић).....	331
ПОГОВОР (прев. Н. Ковачевић).....	345

У припреми
Павле Флоренски
СТУБ И ТВРЂАВА ИСТИНЕ
књига друга

САДРЖАЈ:

**I ОБЈАШЊЕЊЕ И ДОКАЗ НЕКИХ ПОЈЕДИНОСТИ
КОЈЕ СЕ У ТЕКСТУ ПРЕТПОСТАВЉАЈУ КАО ВЕЋ
ДОКАЗАНЕ**

1. Неки појмови из теорије о бесконачности
2. Задатак Луиса Керола и питање о догми
3. Ирационалност у математици и догми
4. Појам идентитета у схоластичкој философији
5. Појам идентитета у математичкој логици
6. Време и усуд
7. Срце и његово значење
8. Икона Благовести са космичком симболиком
9. Ка методологији историјске критике
10. Тиркизно окружење Софије и симболика плаве и модре боје
11. Паскалов амулет
12. Уз историју термина "ангиномија"
13. Естетизам и религија
14. Хомотилија и устројство људског тела
15. Примедбе о Тројичности
16. Основни знаци и најједноставније формуле логистике

II НАПОМЕНЕ И БИБЛИОГРАФИЈА

III ПОГОВОР:

*С.С. ХОРУЖИЈ: Философија свештеника Павла
Флоренског*

Павле Флоренски
СТУБ И ТВРЂАВА ИСТИНЕ

Библиотека
РУСКИ БОГОТРАЖИТЕЉИ

Издавачи
ЛОГОС - Београд
АНТ - Београд

За издаваче
Душан Чукић
Владимир Меденица

Уредник
Владимир Меденица

Рецензент
Александар Радојковић

Коректор
Небојша Палић

Компјутерска обрада
Вања Станишић

Штампа
ЧИГОЈА ЦТАМПА - Београд
Тираж
500 примерака

СР - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

230 1:281.9

ФЛОРЕНСКИ, Павле Александрович

Стуб и тврђава истине : оглед о
православној теодицеји у дванаест писама
Књ. 1 / Павле Флоренски ; превели Људмила
Јоксимовић, Небојна Ковачевић. - Београд :
Полос : Анг, 1997 (Београд : Чистоја Штампа)
- 351 стр. ; 20 см. - (Библиотека Руски
богословацедзи)

Препод дела: Stolp i utverzdenie istiny /
P. A. Florenskij. - Тираж 500.

291.12 : 882-96

а) Православна теологија

14П=58020108

Библиотека

РУСКИ БОГОТРАЖИТЕЉИ

Објављено

I коло

1. Владимир Соловјов

ДУХОВНЕ ОСНОВЕ ЖИВОТА

2. Николај Фјодоров

ФИЛОСОФИЈА ЗАЈЕДНИЧКОГ ДЕЛА

3. Александар Шлеман

ЗА ЖИВОТ СВЕТА

4. Константин Леонтијев

ВИЗАНТИЗАМ И СЛОВЕНСТВО

5. Леонидиј Трубецкој

ИСТИНА У БОЈАМА

6. Семјон Франк

СМИСАО ЖИВОТА

II коло

7. Владимир Соловјов

СВЕТОСТ СА ИСТОКА (избор из дела)

8. Николај Берђајев

**ЕГЗИСТЕНЦИЈАЛНА ДИЈАЛЕКТИКА
БОЖАНСКОГ И ЉУДСКОГ**

9. Георђије Флоровски

ХРИШЋАНСТВО И КУЛТУРА

10. Николај Гогољ **ТУМАЧЕЊЕ БОЖАНСТВЕНЕ**

**ЛИТУРГИЈЕ; Константин Мочуљски ГОГОЉЕВ
ДУХОВНИ ПУТ**

11. Семјон Франк

РУШЕЊЕ ИДОЛА

12. Владимир Соловјов

ПРЕДАВАЊА О БОГОЧОВЕЧАНСТВУ

III коло

13. Арон Штейнберџ

СИСТЕМ СЛОБОДЕ Ф. М. ДОСТОЈЕВСКОГ

14. 1998

ВАСКРСЕЊЕ И РЕИНКАРНАЦИЈА

15. Николај Берђаев
СМИСАО СТВАРАЛАШТВА I, II

16. Борис Винославцев
ЕТИКА ПРЕОБРАЖЕНОГ ЕРОСА

*17. ****
СВЕТИ АНДРЕЈ РУБЉОВ

18. Сергеј Булгаков
О ЕВАНЂЕЛСКИМ ЧУДИМА

IV коло

19. Николај Берђаев
ФИЛОСОФИЈА СЛОВОДЕ I, II

20. Александар Мень
РАДОСНА ВЕСТ

21. Димитрије Мережковский
РЕЛИГИЈА И РЕВОЛУЦИЈА

22. Константин Леонтијев
БЕЛЕШКЕ ПУСТИЊАКА

23. Николај Берђаев
ТРАГЕДИЈА И СВАКОДНЕВНИЦА

24. Николај Фјодоров
ТУГА ЗА КОНСТАНТИНОПОЉЕМ

V коло

25. Кнез Јевђевић Грубешкој
СМИСАО ЖИВОТА

26. Павле Флоренски
СТУБ И ТВРЂАВА ИСТИНЕ, I

